

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

КАФЕДРА БОГОСЛОВИЯ

# РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

№ 1 (12), 2023

*Научный журнал*

Санкт-Петербург  
Издательство СПбДА  
2023

The Edition is recommended for publication  
by the Publishing Council of the Russian Orthodox Church  
IS R23-303-0071

### **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.

*Artem Pavlovich Soloviev* — Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Head of the Religious Studies Department of the Institute of Social Philosophical Sciences and Mass Communications at the Kazan (Povolzhye) Federal 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 (12). — 2023. — 208 p.

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

Рекомендовано к публикации Издательским советом  
Русской Православной Церкви  
ИС Р23-303-0071

### **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, заведующий кафедрой иностранных языков Санкт-Петербургской духовной академии, руководитель проекта «Византийский кабинет».

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

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

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

*Валерий Александрович Фатеев* — кандидат филологических наук, член редакционной 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 духовная академия. — СПб. : Изд-во СПбДА, 2018 — .  
№ 1 (12). — 2023. — 208 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, 2023  
© Издательство Санкт-Петербургской  
Духовной Академии, 2023

## THE EDITORIAL COUNCIL

*Bishop Siluan 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.

*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.

*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, Associate Professor, Professor at the Source Studies Department of the History Faculty of the Lomonosov Moscow State University, Head of the Cultural Heritage Department at the Moscow State Institute of Culture.

*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.

*Дмитрий Михайлович Володихин* — доктор исторических наук, профессор кафедры источниковедения исторического факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова, заведующий кафедрой культурного наследия Московского государственного института культуры.

*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.

*Сестра Тереза (Оболевиц 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.

# CONTENTS

## From the Editorial Board

- I. B. Gavrilov.* The Religious Philosophy Legacy of Priest Pavel Florensky and Topical Issues of National History on the Pages of the “Russian-Byzantine Herald” ..... 8

## History of Philosophy

- Nikolai P. Ilyin.* Philosophical theism as an alternative to “religious philosophy” ..... 11
- Archpriest Pavel Khondzinsky, Nikolai N. Pavliuchenkov, Maksim V. Medovarov, Igor B. Gavrilov.* Religious and philosophical heritage of priest Pavel Florensky (1882–1937): pro et contra. Materials of the round table of the scientific project of the SPbDA Publishing House “Byzantine Cabinet”. To the 140<sup>th</sup> anniversary of the birth and the 85<sup>th</sup> anniversary since the tragic death of an outstanding Russian thinker ..... 23
- Archpriest Pavel V. Khondzinskii.* Mystical theology of Pavel Florensky in the context of Corpus Areopagiticum ..... 51
- Nikolai N. Pavliuchenkov.* Philosophical and theological justification of creativity in the works of P. A. Florensky ..... 63
- Alexander V. Markidonov.* Father Pavel Florensky — Christian thinker of the era of the great crisis..... 75
- Nikolay N. Pavliuchenkov.* Monarchism and the “Symbolic Worldview” of P. A. Florensky ..... 82
- Vitaly Yu. Darensky.* Father Pavel Florensky on the Origin of Philosophy “from the Spirit” of Mystery ..... 103

## National History

- Andrey Yu. Dvornichenko, Aleksander E. Kotov.* Lithuanian-Russian history on the pages of one “provincial” magazine ..... 117
- Leonid V. Viskochkov.* Tow Emperors: the Image of Peter I as the Ideological Design of the Nickolas I Reign ..... 130
- Varvara V. Kashirina.* St. Theophan the Recluse on the Church and the State during his rectorship at the St. Petersburg Theological Academy (1857–1859) ..... 146
- Dmitrii I. Stogov.* The attitude of the Russian monarchists of the early twentieth century to Peter the Great..... 158
- Nina N. Vikhrova.* “No one dares to mentally throw a dirty reproach at me for defending autocracy”: to the question of the attitude of I. S. Aksakov to the Russian autocracy ..... 174
- Olga L. Fetisenko.* Two early literary works by Josef Fudel (Preface to the publication)..... 193

# СОДЕРЖАНИЕ

## От редакции

<i>И. Б. Гаврилов.</i> Религиозно-философское наследие священника Павла Флоренского и актуальные вопросы отечественной истории на страницах «Русско-Византийского вестника» .....	8
---	---

## История философии

<i>Н. П. Ильин.</i> Философский теизм как альтернатива «религиозной философии» .....	11
<i>Протоиерей Павел Хондзинский, Н. Н. Павлюченков, М. В. Медоваров, И. Б. Гаврилов.</i> 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 .....	23
<i>Протоиерей Павел Хондзинский.</i> Мистическое богословие отца Павла Флоренского в контексте Corpus Areopagiticum .....	51
<i>Н. Н. Павлюченков.</i> Философско-богословское обоснование творчества в работах П. А. Флоренского .....	63
<i>А. В. Маркидонов.</i> Отец Павел Флоренский — христианский мыслитель эпохи великого кризиса .....	75
<i>Н. Н. Павлюченков.</i> Монархизм и «символическое миропонимание» П. А. Флоренского .....	82
<i>В. Ю. Даренский.</i> Отец Павел Флоренский о происхождении философии «из духа» мистерии .....	103

## Отечественная история

<i>А. Ю. Дворниченко, А. Э. Котов.</i> Литовско-русская история на страницах одного «провинциального» журнала .....	117
<i>Л. В. Высокочков.</i> Два императора: образ Петра Великого как идеологическая модель царствования Николая I .....	130
<i>В. В. Каширина.</i> Святитель Феофан Затворник о Церкви и государстве в период ректорства в Санкт-Петербургской духовной академии (1857–1859) .....	146
<i>Д. И. Стогов.</i> Отношение к Петру Великому русских монархистов начала XX века .....	158
<i>Н. Н. Вихрова.</i> «Никто не посмеет мысленно бросить в меня грязный упрек за то, что я защищаю самодержавие»: к вопросу об отношении И. С. Аксакова к российскому самодержавию .....	174
<i>О. Л. Фетисенко.</i> Два ранних литературных опыта Иосифа Фуделя (Предисловие к публикации) .....	193

# РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал  
Санкт-Петербургской Духовной Академии  
Русской Православной Церкви

№ 1 (12)

2023

---

## Религиозно-философское наследие священника Павла Флоренского и актуальные вопросы отечественной истории на страницах «Русско-Византийского вестника»

Дорогой читатель!

Перед вами первый в 2023 г. и двенадцатый в общей сложности номер «Русско-Византийского вестника». Наш журнал был учрежден 10 ноября 2017 г. С 2021 г. он является изданием кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии и выходит четыре раза в год.

С 2020 г. «Русско-Византийский вестник» специализируется на публикациях по истории русской религиозной философии в рамках рубрики 5.7.2. «История философии» (философские науки). Второе ведущее направление исследований нашего журнала — история России в рамках рубрики 5.6.1. «Отечественная история» (исторические науки). Обе главные рубрики представлены в настоящем номере.

Философскую рубрику открывает статья *Н. П. Ильина «Философский теизм как альтернатива „религиозной философии“»*. Автор сопоставляет антиномизм религиозной философии и теистический принцип внутренней иерархии противоположностей. Общий вывод статьи состоит в актуальности философского теизма как альтернативного пути развития отечественной философии.

Далее в рамках рубрики «История философии» публикуются шесть материалов, направленных на осмысление философского мировоззрения одного из наиболее ярких представителей отечественного «религиозно-философского ренессанса» начала XX в. — философа, богослова, поэта, искусствоведа, математика, ученого-энциклопедиста священника Павла Александровича Флоренского (9 января 1882 г. — 8 декабря 1937 г.). На 22 (9 по ст. ст.) января 2022 г. пришлось 140 лет со дня его рождения, а на 8 декабря — 85 лет со дня трагической кончины. Этот двойной юбилей стал поводом обратиться к анализу его богатейшего религиозно-философского наследия.

По мнению академика Д. С. Лихачева, свящ. Павел Флоренский, сложившийся как мыслитель в среде слияния культур русской и кавказской, европейской и народной, светской и церковной, — один из первых возвестил отечественной интеллигенции мысль о гибельности бездуховного пути.

Состоявшийся в Санкт-Петербургской духовной академии заочный круглый стол, посвященный памяти свящ. Павла Флоренского, продолжил традицию проведения научных дискуссий, приуроченных к памятным датам выдающихся русских мыслителей в рамках деятельности научного проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет».



Круглый стол предваряет вступительное слово И. Б. Гаврилова, в котором раскрываются основные вехи жизненного пути и своеобразие философского творчества о. Павла, а также отмечается неоднозначность восприятия его трудов современниками и потомками. Далее на вопросы главного редактора «Русско-Византийского вестника» отвечают ведущие отечественные эксперты-исследователи богословских и философских воззрений о. Павла — прот. П. Хондзинский, Н. Н. Павлюченков и М. В. Медоваров.

Затем следуют пять статей, затрагивающих различные аспекты многогранного наследия мыслителя. Прот. П. Хондзинский в статье «*Мистическое богословие о. Павла Флоренского в контексте Corpus Areopagiticum*» показывает, что о. Павел, будучи мистиком, хотя и заслужил имя «русского Ареопагита», скорее отталкивался от концепций далекого предшественника, чем прямо следовал по проложенному тем пути апофатического богословия.

Н. Н. Павлюченков, автор статьи «*Философско-богословское обоснование творчества в работах П. А. Флоренского*», приходит к важному выводу: несмотря на целый ряд дискуссионных моментов в трудах о. Павла, следует признать, что в вопросе творчества ему удалось замечательным и актуальным для современности образом выразить церковную истину. В отличие от его современника и оппонента Н. А. Бердяева, свящ. Павел Флоренский в своих работах стремился показать, что свобода творчества заключается в умении использовать не вымышленный самим человеком, а данный от Бога образец, к соответствию с которым человеку-творцу нужно привести объект собственных творческих усилий.

А. В. Маркидонов в статье «*Отец Павел Флоренский — христианский мыслитель эпохи великого кризиса*» рассуждает о дискуссионном характере религиозности о. Павла и связывает повышенный онтологизм его религиозно-философского сознания с апологетическим стремлением утвердиться в истине, радикально предшествующей человеческой рациональности.

Вторая статья Н. Н. Павлюченкова «*Монархизм и „символическое миропонимание“ П. А. Флоренского*» посвящена анализу философско-богословских оснований монархических убеждений мыслителя. Рассмотрев различные источники, автор заключает, что о. Павел видел будущее России в возрождении Русской Православной Церкви и монархической государственности.

В статье В. Ю. Даренского «*Отец Павел Флоренский о происхождении философии „из духа“ мистерии*» рассматривается концепция генезиса философии как «превращенной формы» культа, что соответствует общей теории культуры как инобытия культа.

Рубрику «Отечественная история» открывает статья А. Ю. Дворниченко и А. Э. Котова «*Литовско-русская история на страницах одного „провинциального“ журнала*». В центре внимания авторов находятся редкие, «забытые» исторические материалы, отражающие преломление истории Великого княжества Литовского в призме программы стоявшего у истоков «западноруссизма» издания.

Статья Л. В. Выскочкова «*Два императора: образ Петра Великого как идеологическая модель царствования Николая I*» начинает корпус материалов, посвященных 350-летию со дня рождения основателя Российской империи Петра Великого (1672–1725). В статье анализируются новые тенденции в литературе и искусстве Николаевской эпохи, использование образа Петра I в памятниках, сохранение связанных с ним памятных мест, включение петровской тематики в культурную жизнь николаевской России. На основе проделанного анализа автор приходит к выводу, что Николай I был не реакционером, как его обычно изображали политические противники, а «консерватором с прогрессом», способным к умеренным реформам сверху, тщательно подготовленным без заигрывания с общественным мнением.

В. В. Каширина в статье «*Святитель Феофан Затворник о Церкви и государстве в период ректорства в Санкт-Петербургской духовной академии (1857–1859)*» рассматривает церковно-общественные взгляды ректора Санкт-Петербургской духовной академии архим. Феофана (Говорова), который в своих проповедях предупредительно

выступал против различных «новин» в области веры, искажавших и разрушавших целостность государственного организма.

В статье *Д. И. Стогова «Отношение к Петру Великому русских монархистов начала XX в.»* анализируются взгляды известных отечественных правоконсервативных деятелей и публицистов начала XX в. на военную, административную, церковную реформы Петра I, а также на его внешнюю политику и преобразования в области науки и культуры. Автор показывает, что по мнению большинства правых деятелей не петровские реформы привели к утрате Россией самобытности и слепому копированию западных традиций, а последующее бездарное правление ряда императоров и императриц эпохи дворцовых переворотов.

В статье *Н. Н. Вихровой «„Никто не посмеет мысленно бросить в меня грязный упрек за то, что я защищаю самодержавие“: к вопросу об отношении И. С. Аксакова к российскому самодержавию»* в связи с восприятием знаменитым публицистом монархической власти раскрывается оппозиционность его взглядов по отношению к «государственнымникам» — предшественникам смежного со славянофильством традиционалистского направления на едином консервативном поле российской общественной мысли.

Заканчивает номер материал *О. Л. Фетисенко «Два ранних литературных опыта Иосифа Фуделя (Предисловие к публикации)»*, в котором автор поясняет историю создания обнаруженных в Отделе рукописей Российской национальной библиотеки двух ранних сочинений будущего известного московского пастыря, одного из ближайших учеников К. Н. Леонтьева И. И. Фуделя. Отвергнутые в свое время редактором газеты «Русь» И. С. Аксаковым, эти произведения, кроме большого историко-культурного интереса, имеют актуальную тематику. О. Л. Фетисенко подчеркивает, что автор провидчески изобразил появление «на обочине жизни» множества «культурных отбросков» — удобного «горючего материала» для социальных катаклизмов.

Таким образом, первый номер «Русско-Византийского вестника» в 2023 г., кроме обращения к памяти о Павла Флоренского, органично продолжает важнейшие направления наших исследований 2022 г. — «300-летие Российской империи» и «Философия византизма К. Н. Леонтьева», а также открывает новую важную тему — «350-летие Петра Великого».

6 июня 2022 г. Россия отметила 350-летие со дня рождения первого Императора Всероссийского. Петр I — одна из величайших фигур в отечественной истории, оказавшая колоссальное влияние на все стороны национальной государственности, культуры, религии и проч., чье правление явилось для страны переломной вехой. «Мы стали гражданами мира, но перестали быть, в некоторых случаях, гражданами России. Виною Петр», — писал Н. М. Карамзин в «Записке о древней и новой России». «С Петровской реформой явилось расширение взгляда беспримерное, — и вот в этом, повторяю, и весь подвиг Петра», — подчеркивал Ф. М. Достоевский в «Дневнике писателя». Прот. Г. Флоровский считал, что «именно с Петра и начинается великий и подлинный русский раскол... между властью и Церковью». В исторической науке, религиозно-философской мысли и в общественном сознании присутствуют диаметрально противоположные оценки как личности Петра I, так и его роли в российской истории. Споры историков, философов, богословов, писателей и поэтов о личности Петра Великого продолжаются и сегодня. В новом году мы подготовили множество материалов, посвященных великому реформатору, и приглашаем авторов и читателей «Вестника» присоединиться к нашему разговору.

«Русско-Византийский вестник» принимает статьи по двум ваковским специальностям — 5.7.2. «История философии» (философские науки) и 5.6.1. «Отечественная история» (исторические науки). Предложения, замечания и пожелания можно направлять на электронную почту главного редактора: igo7777@mail.ru.

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

*Н. П. Ильин*

## Философский теизм как альтернатива «религиозной философии»

УДК 1(470)(091)+141.41:2-1  
DOI 10.47132/2588-0276\_2023\_1\_11  
EDN НХХЕНУ



*Аннотация:* Основной недостаток доктрин, известных под именем «русской религиозной философии», заключается в отсутствии общего для них понятия о Боге, которое было бы свободно от гностических, теософских, пантеистических и прочих искажений. Ввиду этого заслуживает пристального внимания направление философского теизма, расцвет которого в отечественной философии приходится на последние десятилетия XIX в. В статье показано, что теистическое понятие Бога как всесовершенной Личности вполне соответствует христианскому вероучению, в отличие от надуманной идеи «Сверхличности». Рассмотрены наиболее важные элементы взглядов ведущих русских теистов, и в первую очередь связь самосознания человека с его богосознанием. Затронуты разнообразные аспекты понятия человеческой личности — как духовной личности, как свободно-разумной личности и в особенности личности как «сущей истины», которая не может быть устранена из бытийственного порядка. В статье сопоставлен антиномизм религиозной философии («витание» над противоположностями) и теистический принцип внутренней иерархии противоположностей (приоритет добра перед злом, жизни перед смертью, личности перед вещью). Подчеркнуто то значение, которое имеет на стыке философской и богословской проблематики строгая дисциплина мысли (критический рационализм). Общий вывод статьи состоит в актуальности философского теизма как альтернативного пути развития отечественной философии.

*Ключевые слова:* Спиноза, Лейбниц, А. И. Введенский, В. С. Соловьев, С. Л. Франк, П. Е. Астафьев, П. А. Бакунин, В. Д. Кудрявцев-Платонов, В. И. Несмелов, теизм, атеизм, субстанция, личность, вещь, образ Божий, богоподобие, субъективность, вера, рациональность.

*Об авторе:* **Николай Петрович Ильин**

Доктор физико-математических наук, почетный работник высшего профессионального образования, председатель Русского философского общества им. Н. Н. Страхова.  
E-mail: [ilyinnp@yandex.ru](mailto:ilyinnp@yandex.ru).

*Для цитирования:* Ильин Н. П. Философский теизм как альтернатива «религиозной философии» // Русско-Византийский вестник. 2023. № 1 (12). С. 11–22.

*Nikolai P. Ilyin*

**Philosophical theism as an alternative  
to “religious philosophy”**



UDC 1(470)(091)+141.41:2-1  
DOI 10.47132/2588-0276\_2023\_1\_11  
EDN HXXEHY

*Abstract:* The main drawback of the doctrines known as “Russian religious philosophy” is the absence of a common concept for them about God, which would be free from gnostic, theosophical, pantheistic and other distortions. In view of this, the direction of philosophical theism deserves close attention, the flowering of which in Russian philosophy falls on the last decades of the 19<sup>th</sup> century. The article shows that the theistic concept of God as an all-perfect Person is fully consistent with Christian doctrine, in contrast to the far-fetched idea of “Superpersonality”. The most important elements of the views of the leading Russian theists are considered, and first of all, the connection between a person’s self-consciousness and his God-consciousness. Various aspects of the concept of the human person are touched upon – as a spiritual person, as a free-reasoning person, and in particular a person as an “existing truth” that cannot be eliminated from the existential order. The article compares the antinomianism of religious philosophy (“hovering” over opposites) and the theistic principle of the internal hierarchy of opposites (priority of good over evil, life over death, person over thing). The significance of a strict discipline of thought (critical rationalism) at the intersection of philosophical and theological problems is emphasized. The general conclusion of the article is the relevance of philosophical theism as an alternative way for the development of Russian philosophy.

*Keywords:* Spinoza, Leibniz, A. I. Vvedensky, V. S. Solovyov, S. L. Frank, P. E. Astafiev, P. A. Bakunin, V. D. Kudryavtsev-Platonov, V. I. Nesmelov, theism, atheism, substance, personality, thing, image of God, god-likeness, subjectivity, faith, rationality.

*About the author:* **Nikolai Petrovich Ilyin**

Doctor of Physical and Mathematical Sciences, Honoured Worker of Higher Professional Education, Chairman of the N. N. Strakhov’s Russian Philosophical Society.

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

*For citation:* Ilyin N. P. Philosophical theism as an alternative to “religious philosophy”. *Russian-Byzantine Herald*, 2023, no. 1 (12), pp. 11–22.

Весной 1897 г. на страницах журнала «Вопросы философии и психологии» произошла непродолжительная, но весьма любопытная стычка. Профессор Санкт-Петербургского университета А. И. Введенский, вообще обладавший даром ставить острые и по-своему «провокационные» вопросы (за несколько лет до этого по его почину состоялась дискуссия о возможности познания чужой душевной жизни, сохранившая свою актуальность вплоть до наших дней), напечатал статью, в которой доказывал, что «учение Спинозы во имя требований логики должно быть признано атеистическим (хотя это не означает, будто бы сам Спиноза был атеистом)»<sup>1</sup>.

Несмотря на сделанную оговорку, Введенский беспощаден к философии Спинозы, относя ее к числу учений, которые, «уничтожив *понятие* Бога, сохраняют его *название* как термин». Дело в том, что во всех религиях «Бог всегда мыслится как личность», притом «действующая по целям, а следовательно, и имеющая волю». С представлением о личном Боге существенно связано и представление о личном бессмертии человека, замечает Введенский. «Отбросив же личность, действующую по целям, мы увидим, что понятие Бога перестанет отличаться от понятия материи или же от понятия какой-нибудь огромной, заметно превосходящей человека силы природы»<sup>2</sup>. Если философ отвергает идею личного Бога и ставит на ее место какой-то отвлеченный концепт, то он вправе «называть его или Первоначалом, или Абсолютом, или Единым, или еще как-нибудь иначе, только не Богом»<sup>3</sup>.

Таким концептом в учении Спинозы является *субстанция*: «Под Богом я разумею существо абсолютно бесконечное, то есть субстанцию, состоящую из бесконечно многих атрибутов, из которых каждый выражает вечную и бесконечную сущность»<sup>4</sup>. В результате получается даже не пантеизм, а *атеистический монизм субстанции*, утверждает Введенский, подчеркнуто сравнивая «Бога Спинозы» с «Богом Бюхнера», широко известного в те годы популяризатора материализма. У Спинозы слово «Бог» «обозначает не свое особое понятие, но понятие, уже обозначенное другим словом (словом „субстанция“), то есть оказывается словом без особого понятия, пустым словом»<sup>5</sup>. Позиция кантианца Введенского соответствует замечанию Канта в «Критике способности суждения», что «могут быть честные люди (такие, скажем, как Спиноза), которые твердо убеждены, что Бога нет»<sup>6</sup>.

Отклик на статью Введенского появился уже в следующем номере «Вопросов». Его автором был В. С. Соловьев, решительно вставший на защиту мыслителя, который был его «первой любовью в области философии»<sup>7</sup>. Впрочем, начинает Соловьев не со Спинозы, а с указания на религии, в которых отсутствует представление о личном Боге. Таковы, по мнению Соловьева, буддизм и браманизм; более того, и христианство, с его учением о Св. Троице, находится «в очень натянутых отношениях» с идеей личного Бога, являясь, по сути, религией *сверхличного* Бога.

После экскурса в историю религий Соловьев делает принципиально важный шаг, подвергая своего рода «деконструкции» само понятие личности. Мы узнаём, что для древних римлян «persona означала не более как маску», а для древних греков личность — «только носитель или подставка (ὑπόστασις) чего-то другого, высшего»<sup>8</sup>. И вообще, личность есть всего лишь «специфическая особенность человека», а вот «истина всеединой субстанции, под разными именами исповедовавшаяся язычниками, под настоящим названием Бога Вседержителя исповедуется и христианами в согласии с евреями и мусульманами. Из этой основной и необходимой части нашего

<sup>1</sup> Введенский А. И. Об атеизме в философии Спинозы // Вопросы философии и психологии. Кн. 37. С. 158.

<sup>2</sup> Там же. С. 160.

<sup>3</sup> Там же. С. 163.

<sup>4</sup> Спиноза Б. Избранные произведения. Т. 1. М., 1957. С. 361–362.

<sup>5</sup> Введенский А. И. Об атеизме в философии Спинозы. С. 172.

<sup>6</sup> Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 5. М., 1966. С. 488.

<sup>7</sup> Соловьев В. С. Понятие о Боге // Вопросы философии и психологии. Кн. 38. С. 383.

<sup>8</sup> Там же. С. 403.



Александр Иванович Введенский  
(1856–1925)

Символа веры Спиноза сделал целую философскую систему»<sup>9</sup>.

Ну, насчет того, что Спинозу вдохновил христианский Символ веры, Соловьев явно погорячился. В пылу полемики забыл он и о том, что латинское слово *substantia* — это калька со все той же ипостаси, то есть субстанция тоже может быть истолкована как всего лишь «подставка». Суть, однако, не в этом. Спор об *атеизме* Спинозы предполагает ясное понятие о предмете спора. Что же понимают наши авторы под атеизмом?

А. И. Введенский явно видит в атеизме противоположность *теизма* (хотя и не употребляет этот термин), который «состоит в признании личного, единого, свободного и разумного начала, не только сотворившего мир, но и управляющего им»<sup>10</sup>. Поэтому спинозизм для него — это несомненный атеизм, по тем или иным причинам предпочитавший называть мировую субстанцию или природу богом: выражение *deus sive natura* (бог, или природа) и по сей день остается визитной карточка учения амстердамского шлифовальщика стекла.

В. С. Соловьев смотрит на дело куда как шире — для него религия есть везде, где есть какой-то элемент благоговения. Есть он и в материализме, и в поклонении силам природы: «Действительная материя и действительный ураган были и бывают предметом богопочитания», то есть относятся к области религии, пусть и ложной. А где же тогда искать атеизм? Это «бескрылые мифы» как побочный продукт «гипотез физиков и химиков о материи и ее явлениях», которые «ни в ком не вызывают мысли о Божестве»<sup>11</sup>. Ученый, ничего не знающий и не желающий знать кроме своих формул и пробирок — вот типичный «афей», стоящий — в религиозном плане — много ниже иного почитателя ураганов. Другими словами, атеист для Соловьева — это человек, неспособный к поклонению чему бы то ни было. В противном случае он по определению религиозен.

Щедрость, с которой Владимир Соловьев выдает патенты на религиозность, в общем-то не удивительна. Годом позже он произнес вдохновенную речь по случаю столетней годовщины со дня рождения Огюста Конта, который «заслужил себе место в святцах христианского человечества», став пусть «полусознательным», но все-таки «провозвестником высоких истин о Великом Существом и воскресении мертвых». И это притом, что «провозвестник», по словам Соловьева, был «безбожник и нехрист»<sup>12</sup>. А еще раньше, в 1891 г., он прямо заявил в получившем скандальную известность реферате «Об упадке средневекового мирозерцания», что «Дух Христов действует через неверующих в Него», поскольку именно с ними связан «весь социально-нравственный и умственный прогресс последних веков»<sup>13</sup>. При такой установке религиозность превращается, как когда-то заметил Лютер, в тот восковый нос, который можно приставить к любому лицу.

<sup>9</sup> Там же. С. 407–408.

<sup>10</sup> Радлов Э. Л. Философский словарь. М., 1913.

<sup>11</sup> Соловьев В. С. Понятие о Боге С. 401.

<sup>12</sup> Соловьев В. С. Собр. соч. Т. 8. СПб., б. г. С. 242, 245.

<sup>13</sup> Там же. Т. 6. С. 357

Напротив, Александр Введенский придает понятию религии достаточно узкий теистический смысл. Это тем более примечательно, поскольку в своих работах Введенский предстает типичным *агностиком*, считавшим, что «вопрос о существовании Бога неразрешим ни в ту, ни в другую сторону, то есть ни утвердительно, ни отрицательно»<sup>14</sup>. Казалось бы, в этом случае ему должно быть безразлично конкретное содержание религиозных представлений. Тем не менее, Введенский настаивает, что только теистические религии являются религиями в *собственном смысле слова*. И ключевое значение при этом имеет представление о *личном Боге*.

Однако вот тут-то и выходит на первый план, казалось бы, неотразимый аргумент Соловьева: указание на сверхличный характер христианского Бога, единого в трех Лицах. О том же мы читаем, например, в работе «Просто христианство» (1943) известного писателя и богослова К. С. Льюиса, в разделе с характерным названием «За пределами личности». Льюис, как и Соловьев, различает религии безличные, личные и сверхличные, безоговорочно относя христианство к последним, и даже считает его единственной религией, выразившей «позитивную идею о Сверхличности, о Том, Кто больше, чем личность»<sup>15</sup>.

Позиция Соловьева и Льюиса (как и ряда других) кажется неуязвимой, но не все так просто. Современный богослов митр. Иларион (Алфеев) отмечает, что взгляд, согласно которому «три Лица — это как бы три проявления одной и той же Природы, как бы три „личины“, под которыми Бог является людям», следует считать не чем иным, как ересью Савеллия (III в.), или разновидностью модализма. Последний термин заставляет вспомнить учение Спинозы, которое как раз и располагает к тому, чтобы видеть в Боге некую «всеединую субстанцию», а во всем остальном — только ее «модусы», или состояния субстанции, не имеющие самостоятельного значения. В противоположность этому взгляду, митр. Иларион решительно подчеркивает: «Отец, Сын и Святой Дух — три полноценные Личности-персоны, каждая из Которых обладает не только полнотой бытия, но и является *всецелым Богом*»<sup>16</sup> (курсив мой. — *Н. И.*). Уместно добавить, что крупнейший православный богослов XX в. В. Н. Лосский идет даже дальше, утверждая, что в учении о Пресвятой Троице слово «три» не является *числом*; это лишь *знак*, «отмечающий существенно личностный характер Бога христианского Откровения»<sup>17</sup>.

Ясно, что в таком случае рассуждения о «сверхличности» Бога утрачивают всякий смысл, кроме еретического. И не отсюда ли, от принижения значения Лица, проистекает главный порок богословских выкладок Соловьева, отмеченный Г. В. Флоровским: «образ Спасителя остается в его системе бледной тенью»<sup>18</sup>?

Но и независимо от того, как обстоит дело с В. С. Соловьевым, можно с достаточным основанием утверждать, что теистическое понятие личного Бога является вполне корректным с богословско-догматической точки зрения. А ведь кроме нее есть и философская точка зрения, так как по сути своей *теизм — это философская концепция*, в фокусе которой находится *личностная связь человека с Богом*. Строго говоря, из всего Откровения теизм принимает как аксиому идею человека как *образа Божия*; идею, которая не принадлежит к числу непостижимых христианских догматов, круг которых очерчен в Символе веры, и следовательно, может быть постигнута человеческим разумом.

Философский теизм имеет свою историю, однако не столь обильную именами, как можно было бы предположить ввиду ясности его принципов. Первым великим философом Нового времени, который был несомненным теистом, является Лейбниц. Это убедительно показал В. А. Беляев в превосходной монографии «Лейбниц

<sup>14</sup> Введенский А. И. Статьи по философии. СПб., 1996. С. 192.

<sup>15</sup> Льюис К. С. Любовь. Страдание. Надежда. Притчи. Трактаты. М., 1992. С. 363.

<sup>16</sup> Иларион (Алфеев), митр. Таинство веры. М., 2021. С. 53–54.

<sup>17</sup> Цит. по: Чурсанов С. А. Лицом к лицу. Понятие личности в православном богословии XX века. М., 2019. С. 55.

<sup>18</sup> Флоровский Г. В. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 317.

и Спиноза» (1914), в которой система Лейбница рассматривается «как опровержение пантеистической системы Спинозы и как попытка дать философское обоснование христианского теизма». Фигура Спинозы, конечно, не случайна: не только отрицание личного Бога, но и не менее решительное отрицание человека как свободно-разумной личности было осуществлено Спинозой с неумолимой, можно сказать сверхчеловеческой последовательностью, покоровшей даже Гете и Гердера. Соблазн спинозизма наложил свою печать и на философские взгляды великого триумvirата Фихте, Гегеля и Шеллинга: при всех различиях они единодушно отстаивали безоговорочный приоритет всеобщего («общечеловеческого») перед индивидуально-личностным.

Собственно, подъем философского теизма во второй половине XIX в. являлся в значительной степени реакцией на явный или подспудный пантеизм классиков немецкого идеализма; показательно, что одним из ведущих теистов в этот период был Иммануил Герман Фихте (1796–1879), сын Иоганна Готлиба Фихте. Не менее заметными фигурами были Герман Ульрици (1806–1884), несколько позже американцы Б. П. Боун (1847–1910) и А. К. Роджерс (1868–1936) (на русский язык была переведена его небольшая, но исключительно ценная книжка<sup>19</sup>), а уже в наши дни теизм находит сторонников даже среди представителей аналитической философии (А. К. Плантинга, Дж. Ф. Сеннет). Тем не менее, философский теизм до сих пор недостаточно изучен в качестве самостоятельного философского направления.

Одна из причин заключается, несомненно, в том, что теизм по-своему аскетичен и существенно ограничивает свободу религиозно-философских спекуляций. Философ-теист может вообще не вступать в область догматов, как не вступал в нее, например, В. Д. Кудрявцев-Платонов (1828–1891), вся творческая и педагогическая деятельность которого была связана с Московской духовной академией. Теистическое понятие о Боге, считал Кудрявцев, ограничивается «признанием Его личности и отдельности от мира», то есть трансцендентности, которая не исключает, однако, «теснейшей связи Его с миром»<sup>20</sup>. Дальше этого «богословского минимума» философ-теист, по существу, не идет и уж тем более не пытается «дополнять» и «развивать» догматы. Ясно, что практически для всех «религиозных философов» это означало бы отказ от своего любимого занятия. Задача всего лишь «показать возможность рационального богопознания и его пределы»<sup>21</sup> не могла не казаться им слишком «бескрылой» и недостаточно духоподъемной.

Тем не менее, при сколько-нибудь внимательном взгляде на русскую философию, в ней нетрудно заметить достаточно представительное направление философского теизма (*теистического персонализма*), расцвет которого приходится на 1880–1890-е гг. На мой взгляд, наиболее самобытными фигурами русского философского теизма были П. Е. Астафьев (1846–1893), П. А. Бакунин (1820–1900), В. А. Снегирев (1842–1889) и его ученик В. И. Несмелов (1863–1937). Причем дело не только в том ценностном приоритете, который Петр Астафьев отдавал *духовной личности*, Вениамин Снегирев — *идеалу совершенной личности*, Виктор Несмелов — *свободно-разумной личности*, а Павел Бакунин — *личному бессмертию*. По сути дела, этот приоритет был произведен от того кардинального значения, которое имела, в глазах этих мыслителей, *связь самосознания и богосознания*. Русские теисты сумели ясно понять, что эта связь имеет существенно личностный характер, так что если у человека «смутна, неопределенна идея собственной личности», то у него «смутна и идея Личности бесконечной»<sup>22</sup>.

Развивая взгляды учителя, Несмелов создал продуманную концепцию, согласно которой идея Бога не возникает у человека «в качестве мысли о Боге, а предметно-фактически осуществлена в нем природою его личности как живого

<sup>19</sup> Роджерс А. К. Краткое введение в историю новой философии. М., 1903.

<sup>20</sup> Кудрявцев-Платонов В. Д. Философия религии. М., 2008. С. 310.

<sup>21</sup> Там же. С. 311

<sup>22</sup> Снегирев В. А. Систематический курс чтений по психологии. Харьков, 1893. С. 600. Подробнее см.: Ильин Н. П. Оправдание души: теистический персонализм В. А. Снегирева // Русско-Византийский вестник. 2022. № 4 (11) (в печати).



образа Бога»<sup>23</sup>. Вот почему человек способен «не просто лишь признавать действительное бытие Бога как первой причины мира и самого человека, но и сознавать свою личную связь с Богом в самом процессе действительной жизни»<sup>24</sup>. Таким образом, связь личности человека с Личностью Бога, то есть связь образа и Первообраза, является не отвлеченно-гносеологической связью, а делом человеческой жизни. С полной ясностью Несмелов пишет: «Пока человек только мыслит о Боге, он богословствует, и пока он только мыслит о своем отношении к Богу, он философствует, но когда он обращается к действительной жизни по образу Бога, он фактически осуществляет религию как живое стремление свое к действительному отображению в мире Бога путем свободного уподобления Ему». Только в этом последнем случае можно говорить о человеке религиозном, ибо «действительная сущность религии выражается только идеей богоподобия»<sup>25</sup>.

Сопоставляя основные установки философского теизма и того, что принято называть религиозной философией, нетрудно заметить, в чем состоит их ключевое собственно философское различие. Религиозной философии, в общем и целом, присуще стремление *стоять над противоположностями*. Об этом выразительно пишет С. Л. Франк в трактате «Непостижимое» (1939), который принято считать его главным произведением: «О каких бы логически уловимых противоположностях ни шла речь — о единстве и множестве, духе и теле, жизни и смерти, вечности и времени, добре и зле, Творце и творении, — в конечном итоге мы всюду стоим перед тем соотношением, что логически раздельное, основанное на взаимном отрицании, вместе тем внутренне слито, пронизывает друг друга — что одно *не* есть другое и вместе с тем и *есть* это другое, и только с ним, в нем и через него есть то, что оно подлинно есть в своей последней глубине и полноте»<sup>26</sup>.

Такую позицию, которая заключается «в свободном витании над противоречием и противоположностью», Франк называет «антиномистическим монодуализмом». Его суть, очевидно, в том, чтобы говорить — даже жизни и смерти, даже добру и злу — сразу и «да», и «нет», или еще скорее не говорить ни «да», ни «нет», а только спокойно «витать» над ними. Слишком очевидно, что это мало согласуется со словами Спасителя (Мф 5:37), но и с чисто философской точки зрения такая позиция вряд ли состоятельна. Это фактически признал и сам Франк в написанном на исходе жизни «письме к другу» под названием «О невозможности философии», из которого мы узнаем, что «философия есть игра ума — детская забава складывания домика из кубиков, с мечтой, что из этого выйдет „настоящий дом“»<sup>27</sup>.

Впрочем, чужими грехами свят не будешь, и важно не это самоубийственное признание, а то, что русские философы-теисты ясно видели основное противоречие человеческого бытия — противоречие между самосознанием человека как личности и фактическим существованием человека в качестве физической вещи<sup>28</sup>. Но они не «витали» над этим противоречием, не уравнивали личность и вещь, но утверждали принцип иерархии противоположностей, при котором личностное начало допускает вещь лишь в качестве своего подчиненного момента. Строго говоря, ошибка религиозных философов типа Франка восходит к Гегелю, который уравнивал онтологический статус бытия и небытия; вслед за ним то же самое de facto делал и М. Хайдеггер,

<sup>23</sup> Несмелов В. И. Наука о человеке. Т. 1. Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни. 3-е изд. Казань, 1905. С. 263.

<sup>24</sup> Там же. С. 280.

<sup>25</sup> Там же. С. 290.

<sup>26</sup> Франк С. Л. Соч. М., 1990. С. 315.

<sup>27</sup> Франк С. Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 89.

<sup>28</sup> Нелишне отметить, что П. А. Бакунин и В. И. Несмелов указали на коренную противоположность человека-личности и человека-вещи еще до того, как вышел первый том книги «Личность и вещь» (Person und Sache, 1906) немецкого (впоследствии американского) психолога Вильгельма (Уильяма) Штерна. Павел Бакунин сделал это в цитируемой ниже работе 1886 г., а Несмелов в первом издании первого тома «Науки о человеке» в 1898 г.

одержимый небытием ничуть не меньше, чем бытием<sup>29</sup>. Что касается современных энтузиастов «телесности» (то есть той же вещности), то они уже просто переворачивают подлинную иерархию, то есть доводят заблуждение до логического конца.

С ключевой для теистического персонализма противоположностью личности и вещи связан целый комплекс противоположностей, и в первую очередь противоположность *субъекта* и *объекта*. Философия Нового времени началась с *открытия субъективности* Декартом, и все русские философы-теисты видели в принципе *cogito ergo sum* «великое открытие, доселе еще не оцененное во всем его объеме» (В. А. Снегирев). Особенно энергично они подчеркивали не отвлеченно-теоретическое, а жизненно важное (то есть важное для *понимания* жизни) значение этого открытия. Так, П. Е. Астафьев замечал: «Жизнь есть именно то, в чем существо узнает о своем бытии <...>. Жизни столько же, сколько и субъективности, ведомости себе. Отрицание внутреннего опыта, сознания, ведомости бытия себе — есть поэтому, по существу, и отрицание самой жизни <...>. Мир, в котором вовсе не было бы субъектов, внутренне ведомых себе и в себе замкнутых существ, был бы миром вовсе безжизненным, мертвым»<sup>30</sup>.

Совсем иначе смотрел на дело В. С. Соловьев, признанный основоположник русской религиозной философии, заявлявший: «Декартовский субъект мышления есть самозванец без философского паспорта. Он сидел некогда в смиренной келии схоластического монастыря <...>. Наскоро переодевшись, он вырвался оттуда, провозгласил *cogito ergo sum* и занял на время престол новой философии. Однако ни один из его приверженцев не мог толком объяснить, откуда взялся этот властитель дум, и кто он такой»<sup>31</sup>. Это — пассаж из т. н. «статей по теоретической философии», написанных Соловьевым на исходе жизни и ставших фактически его философским завещанием. Язвительный тон несколько портит то, что на следующей странице Соловьев уже с откровенной злобой называет злополучного субъекта «несомненным ублюдком». Но как же он опровергает принцип Декарта? По существу, только указанием на психопатические факты «раздвоения личности», вроде того, что «во Франции, одна скромных нравов молодая девица из рабочего класса, под влиянием внушения, принимала себя <...> сначала за пожарного, а потом за архиепископа парижского». Подобные факты, по мнению Соловьева, «в корне подрывают самодоверенность нашего личного самосознания»<sup>32</sup>.

Диву даешься, как все-таки неважно обстояло дело у «величайшего русского философа» с элементарными философскими истинами. В принципе Декарта речь идет только об уверенности субъекта сознания в своем *существовании*, а вовсе не о том, как он представляет свое положение в обществе. Вот если бы «молодая девица» в состоянии гипноза сочла себя *не существующей*, то можно было бы еще что-то обсуждать. Впрочем, и в этом случае ничего не изменилось бы: Декарт подчеркивал, что его принцип подразумевает мышление *ясное и отчетливое*, а никак не мышление человека с глубоким психическим расстройством.

Был ли Владимир Соловьев оригинален, ополчаясь на субъекта и субъективность? Нет, не был. Но зато он одним из первых почувствовал дух времени и потому по праву может быть причислен к философам, — «от Ницше до Фуко, от Хайдеггера до Деррида, от Маркса до Бурдьё или от Фрейда до Лакана» — которые, по словам современного исследователя, «способствовали стиранию в порошок понятия субъекта»<sup>33</sup>. Можно добавить: а тем самым и понятия личности.

<sup>29</sup> См. монографию Б. Хюбнера «Мартин Хайдеггер — одержимый бытием» (СПб., 2011), а также: Ильин Н. П. Ничто ничтожит, или Дугин, Хайдеггер и русская философия // Русская философия. 2022. № 1 (3). С. 155–168.

<sup>30</sup> Астафьев П. Е. Вера и знание в единстве мировоззрения. Опыт начал критической монадологии. М., 1893. С. 151–152.

<sup>31</sup> Соловьев В. С. Собр. соч. Т. 8. СПб., б. г. С. 171.

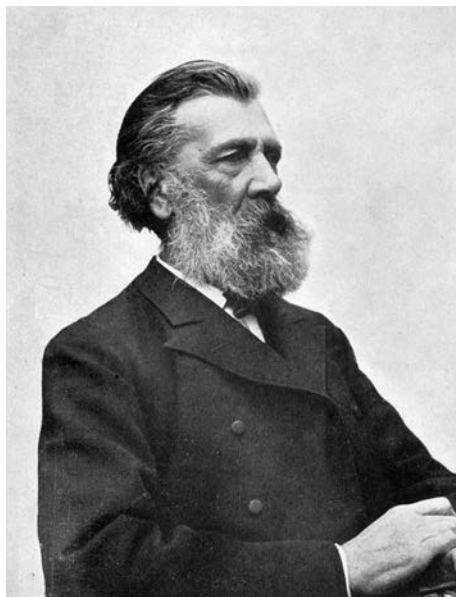
<sup>32</sup> Там же. С. 175.

<sup>33</sup> Рено А. Эра индивида. К истории субъективности. СПб., 2002. С. 21.

Напротив, русские теисты шли против духа времени, уносившего философию все дальше от ее самого ценного наследия. И в этой борьбе они не были реакционерами, пытавшимися лишь удержать философию от сползания если не в пропасть анти-философии, то в трясины квази-философии. Они понимали, что для *самосохранения* философии необходимо ее *самоутверждение*, решительный шаг вперед. Каждый из названных выше мыслителей совершил такой шаг по-своему, но, по существу, в одном направлении — к самопониманию человека. И возможно, самым радикальным был шаг Павла Бакунина.

«Мыслящий субъект <...> есть действительное бытие, сущая истина»<sup>34</sup>. В этих словах выражена главная идея данного Бакуниным обоснования личного бессмертия человека. Мы привыкли считать, что истина — это то или иное *высказывание* типа «дважды два четыре». Правда, Спаситель говорит: «Я есмь путь и истина и жизнь» (Ин 14:6). Но ведь это Сын Божий; о том же, что Он и Сын человеческий, мы нередко забываем. Нельзя также не вспомнить размышления фактического основоположника экзистенциализма С. Кьеркегора о том, что «субъективность, внутренняя жизнь (*die Innerlichkeit*) есть истина»<sup>35</sup>. Но обоснование аналогичного положения, данное Бакуниным, более прозрачно, а главное, связано с традицией рационально-философской мысли, а не требует, как у Кьеркегора, ее «преодоления». Как и для других русских теистов, отправной точкой является для Бакунина принцип *cogito*, поскольку в нем выражено именно совпадение мышления и существования. Впрочем, намного раньше Декарта тот же принцип высказал блж. Августин, напоминая Бакунин и приводит его слова: «А что, если ошибаешься? Если ошибаюсь, то есмь. Ибо, кто не есть, тот и ошибаться не может: следовательно, — есмь, если ошибаюсь»<sup>36</sup>.

Но в каком же смысле можно говорить о мыслящем человеке как *сущей истине*, то есть придавать ему такое же значение, какое имеет, по-видимому, лишь один Бог? Бакунин поясняет, что личность каждого человека «может быть уподобляема, по своему значению, тому, что представляется каждою из отдельных теорем математики; каждая из них, выражая собою лишь некоторую истину, преисполнена тем не менее всею целостью всеобщего математического смысла; и потому ни которая из них не подлежит ни отмене, ни даже какому-либо изменению, какое бы значение ни имели, какие бы истины ни выражали бесчисленные дальнейшие определения, положения и теоремы всей необъятной математической сферы. Отменой значения одной из таких теорем отменялась бы и вся математика; потому что всеобщий смысл, которым она живет и дышит, есть тот самый смысл, которым одушевлена и каждая из ее малейших теорем»<sup>37</sup>.



Павел Александрович Бакунин  
(1820–1900)

<sup>34</sup> Бакунин П. А. Основы веры и знания. М.: Ленанд, 2016. С. 44. Репринт издания 1886 г., но зачем-то с вымышленным подзаголовком.

<sup>35</sup> Kierkegaard S. Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift. München, 1976. С. 346 и др.

<sup>36</sup> Августин, блж. О граде Божием. Т. 2. М., 1994. Кн. 11. Гл. 26. Можно встретить и другие (но не принципиально другие) переводы.

<sup>37</sup> Бакунин П. А. Основы веры и знания. С. 385.



«Основы веры и знания»  
П. А. Бакунина, 1886 г.

Действительно, вспомним хотя бы изучаемую в школе теорему Пифагора, верную только для прямоугольных треугольников. По сравнению со смыслом всей геометрии это лишь сугубо частная истина, но ее нельзя изменить, не изменив тем самым всю геометрию в целом. Точно так же мир, из которого была бы вычеркнута лишь одна свободно-разумная личность, стал бы совершенно другим миром, а не тем *единственным* миром, который создал его Творец<sup>38</sup>.

Таким образом, самое бытие человека является или истинным, или неистинным — в этом и состоит подлинное *или — или* человеческого существования. И только на почве истины раскрывается коренное единство веры и знания, ибо истину мало знать — ее надо открыто исповедовать и деятельно осуществлять. Отсюда самый, быть может, точный ответ на вопрос «что такое вера?» у того же мыслителя: «В действительном смысле веры, верить — значит утверждать всем существом своим то, что признаётся за действительную и несомненную истину»<sup>39</sup>.

Разговор о русском философском теизме можно продолжать еще долго просто потому, что этот аспект национальной философии только сравнительно недавно начал привлекать внимание исследователей<sup>40</sup>. Не пытаюсь объять необъятное, я ограничусь тем, что в заключение коснусь той черты

русского теизма, которую принято считать «нетипичной» для русской мысли. Речь идет о т.н. *рационализме*. В частности, «великую правду рационализма» энергично подчеркивал Несмелов, ставя задачу «ясно и точно» указать «логически правильный путь к мышлению истины непостижимого»<sup>41</sup>. Не менее решительно выражался Кудрявцев-Платонов, заявляя, что «рациональное мышление есть единственный орган нашего *познания* в точном смысле слова» и что «отвергая возможность знания рационального, посредством понятий, мы отрицаем возможность не только известной формы познания, но возможность знания вообще»<sup>42</sup>. Жупел рационализма, изготовленный Шеллингом для дискредитации учения Гегеля, подхваченный у нас «ранними славянофилами» и ставший как бы общим местом в «русской религиозной

<sup>38</sup> Вдумчивому читателю можно предложить подумать над этой аналогией в связи с возможностью множества неевклидовых геометрий, заодно вспомнив тезис Лейбница о «лучшем из всех возможных миров».

<sup>39</sup> Бакунин П. А. Основы веры и знания. С. 5.

<sup>40</sup> См., например, размещенную в интернете статью В. В. Родина «Становление философского теизма в российских духовных академиях в первой половине XIX в. (на примере деятельности теиста Иннокентия (Борисова))». К сожалению, нельзя не отметить, что при этом появляются и работы недопустимо низкого уровня, напр., статья о Несмелове в электронном научном журнале «Философская антропология» (№ 1 за 2019 г.).

<sup>41</sup> Несмелов В. И. Наука о человеке. Т. 2. Метафизика жизни и христианское откровение. 2-е изд. Казань, 1906. С. 124.

<sup>42</sup> Кудрявцев-Платонов В. Д. Философия религии. С. 318.

философии», означал для русских теистов губительную апологию иррационализма. *Дисциплина мысли*, особенно важная там, где философ вступает в область богословской проблематики, является несомненным преимуществом последовательного теизма перед религиозной философией, которой далеко не всегда удается преодолеть искушения гностицизма, теософии, софиологии и проч.

Характер философской концепции определяется четырьмя факторами: предметом, методом, основным принципом и главной целью. В случае философского теизма его предметом является человеческая личность в ее отношении к Личности божественной; его метод — это критический рационализм, то есть дело разума, сознающего свои границы; его руководящий принцип — безусловная достоверность самосознания. Наконец, его цель — это все та же цель христианской философии на протяжении уже почти двух тысячелетий, состоящая в том, чтобы Откровение было не просто принято за истину, но и осознано как истина<sup>43</sup>.

### Источники и литература

1. *Августин, блаж.* О граде Божиим. Т. 2. М. 1994. Кн. 11.
2. *Астафьев П. Е.* Вера и знание в единстве мировоззрения. Опыт начал критической монадологии. М.: Университетская тип., 1893. 207 с.
3. *Бакунин П. А.* Основы веры и знания. М.: Ленанд, 2016. 416 с.
4. *Введенский А. И.* Об атеизме в философии Спинозы // Вопросы философии и психологии. Кн. 37. С. 157–184.
5. *Введенский А. И.* Статьи по философии. СПб: Издательство С.-Петербургского университета, 1996. 227 с.
6. *Иларион (Алфеев), митр.* Таинство веры. М.: Познание, 2021. 328 с.
7. *Ильин Н. П.* Ничто ничтожит, или Дугин, Хайдеггер и русская философия // Русская философия. 2022. № 1 (3). С. 155–168.
8. *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 5. М.: Мысль, 1966. 564 с.
9. *Кудрявцев-Платонов В. Д.* Философия религии. М.: ФонДИВ, 2008. 576 с.
10. *Льюис К. С.* Любовь. Страдание. Надежда. Притчи. Трактаты. М.: Республика, 1992. 432 с.
11. *Несмелов В. И.* Наука о человеке. Т. 1. Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни. 3-е изд. Казань: Центральная типография, 1905. 418 с.
12. *Несмелов В. И.* Наука о человеке. Т. 2. Метафизика жизни и христианское откровение. 2-е изд. Казань: Центральная типография, 1906. 438 с.
13. *Несмелов В. И.* Догматическая система святого Григория Нисского. СПб., 2000. XIV с. + 635 с. + XV с. Репринт издания: Казань, 1887.
14. *Радлов Э. Л.* Философский словарь. М., 1913. 698 с.
15. *Рено А.* Эра индивида. К истории субъективности. СПб.: Владимир Даль, 2002. 473 с.
16. *Роджерс А. К.* Краткое введение в историю новой философии. М.: Тип. Т-ва И. Д. Сытина, 1903. XVIII + 224 с.
17. *Снегирев В. А.* Систематический курс чтений по психологии. Харьков: Тип. Адольфа Дарре, 1893. XXV + 700 с.
18. *Соловьев В. С.* Понятие о Боге // Вопросы философии и психологии. Кн. 38. С. 383–414.
19. *Соловьев В. С.* Собр. соч. Т. 6. СПб.: Общественная польза, б. г. 670 с.
20. *Соловьев В. С.* Собр. соч. Т. 8. СПб.: Общественная польза, б. г. 586 с.
21. *Спиноза Б.* Избранные произведения. Т. 1. М.: Госиздат, 1957. 630 с.
22. *Флоровский Г. В.* Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. 600 с.
23. *Франк С. Л.* Соч. М.: Правда, 1990. 607 с.
24. *Франк С. Л.* Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. 738 с.

<sup>43</sup> Ср.: *Несмелов В. И.* Догматическая система святого Григория Нисского. СПб., 2000. С. 383.

25. Хюбнер Б. Мартин Хайдеггер – одержимый бытием. СПб.: Академия исследования культуры, 2011. 172 с.
26. Чурсанов С. А. Лицом к лицу. Понятие личности в православном богословии XX века. М.: Изд-во ПСТГУ, 2019. 264 с.
27. Kierkegaard S. Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift. München: DTV, 1976. 1031 s.

# РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал  
Санкт-Петербургской Духовной Академии  
Русской Православной Церкви

№ 1 (12)

2023

---

*Протоиерей Павел Хондзинский, Н. Н. Павлюченков,  
М. В. Медоваров, И. Б. Гаврилов*

## 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

УДК 1(470)(091)(049.3)  
DOI 10.47132/2588-0276\_2023\_1\_23  
EDN JNYZBQ



*Аннотация:* Публикация представляет собой материалы проведенного главным редактором «Русско-Византийского вестника» И. Б. Гавриловым заочного круглого стола, посвященного памяти крупнейшего религиозного философа Серебряного века свящ. Павла Флоренского и продолжающего традицию научных дискуссий, приуроченных к памятным датам выдающихся русских мыслителей в рамках деятельности научного проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет». Обсуждение предваряет вступительное слово И. Б. Гаврилова, в котором описываются основные вехи жизненного пути и своеобразие философского творчества свящ. П. Флоренского, восприятие его трудов современниками и потомками. Далее на вопросы И. Б. Гаврилова отвечают ведущие отечественные эксперты-исследователи богословских и философских идей о. Павла — прот. П. Хондзинский, Н. Н. Павлюченков и М. В. Медоваров. Круглый стол направлен на всесторонний анализ обширного и многогранного наследия одного из самых оригинальных отечественных мыслителей XX в.

*Ключевые слова:* свящ. П. Флоренский, русская религиозная философия, философия Серебряного века, новое религиозное сознание, теургия, синтез искусств, модернизм, софиология, русское богословие XX в., «Столп и утверждение Истины», «Философия культа», «новое Средневековье», миф, религия, Платон, платонизм, язычество, апологетика.

*Об авторах:*

**Протоиерей Павел Владимирович Хондзинский**

Доктор богословия, кандидат теологии, декан богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

E-mail: paulum@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9805-045X>

**Николай Николаевич Павлюченков**

Кандидат философских наук, кандидат богословия, доцент Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

E-mail: [npravl905@mail.ru](mailto:npravl905@mail.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7778-139X>

**Максим Викторович Медоваров**

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

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

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

**Игорь Борисович Гаврилов**

Кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии.

E-mail: [igo7777@mail.ru](mailto:igo7777@mail.ru)

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

*Для цитирования: 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.*

**RUSSIAN-BYZANTINE  
HERALD**

**Scientific Journal  
Saint Petersburg Theological Academy  
Russian Orthodox Church**

**No. 1 (12)**

**2023**

---

*Archpriest Pavel Khondzinsky, Nikolai N. Pavliuchenkov,  
Maksim V. Medovarov, Igor B. Gavrilov*

**Religious and philosophical heritage  
of priest Pavel Florensky (1882–1937): pro et contra.  
Materials of the round table of the scientific project  
of the SPbDA Publishing House “Byzantine Cabinet”.**

**To the 140<sup>th</sup> anniversary of the birth  
and the 85<sup>th</sup> anniversary since the tragic death  
of an outstanding Russian thinker**

UDC 1(470)(091)(049.3)

DOI 10.47132/2588-0276\_2023\_1\_23

EDN JNYZBQ



*Abstract:* The publication is the materials of the correspondence round table held by the editor-in-chief of the Russian-Byzantine Bulletin, I. B. Gavrilov, dedicated to the memory of the largest religious philosopher of the Silver Age, Fr. Pavel Florensky



and continuing the tradition of scientific discussions dedicated to the memorable dates of outstanding Russian thinkers as part of the scientific project of the SPbDA Publishing House “Byzantine Cabinet”. The discussion is preceded by an introductory speech by I. B. Gavrilov, which describes the main milestones in the life path and the originality of the philosophical work of the priest. P. Florensky, the perception of his works by contemporaries and descendants. Further, the leading domestic experts-researchers of the theological and philosophical ideas of Fr. Paul – Fr. P. Khondzinsky, N. N. Pavlyuchenkov and M. V. Medovarov. The round table is aimed at a comprehensive analysis of the vast and multifaceted heritage of one of the most original Russian thinkers of the 20<sup>th</sup> century.

*Keywords:* priest P. Florensky, Russian religious philosophy, philosophy of the Silver Age, new religious consciousness, theurgy, synthesis of arts, modernism, sophiology, Russian theology of the 20<sup>th</sup> century, “Pillar and affirmation of Truth”, “Philosophy of worship”, “new Middle Ages”, myth, religion, Plato, Platonism, paganism, apologetics.

*About the authors:*

**Archpriest Pavel Vladimirovich Khondzinsky**

Doctor of Divinity, Candidate of Theology, Dean of the Theological Department, St. Tikhon’s Orthodox University.

E-mail: paulum@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9805-045X>

**Nikolay Nikolaevich Pavliuchenkov**

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>

**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>

**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:* Khondzinsky P., prot., Pavliuchenkov N. N., Medovarov M. V., Gavrilov I. B. Religious and philosophical heritage of priest Pavel Florensky (1882–1937): pro et contra. Materials of the round table of the scientific project of the SPbDA Publishing House “Byzantine Cabinet”. To the 140<sup>th</sup> anniversary of the birth and the 85<sup>th</sup> anniversary since the tragic death of an outstanding Russian thinker. *Russian-Byzantine Herald*, 2023, no. 1 (12), pp. 24–50.

**И. Б. Гаврилов:** Прошедший 2022 г. был юбилейным годом для одного из наиболее значительных представителей отечественного «религиозно-философского ренессанса» начала XX в., философа, богослова, поэта, искусствоведа, математика, ученого-энциклопедиста, священника Павла Александровича Флоренского (9 января 1882 г. — 8 декабря 1937 г.). На 22 (9 по ст. ст.) января 2022 г. пришлось 140 лет со дня его рождения, а на 8 декабря — 85 лет со дня его трагической кончины. Этот двойной юбилей стал поводом обратиться к анализу его богатейшего религиозно-философского наследия.

Состоявшийся в СПбДА заочный круглый стол, посвященный памяти о Павла, продолжил традицию проведения круглых столов, приуроченных к памятным датам выдающихся русских мыслителей в рамках деятельности научного проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет»<sup>1</sup>. Также надо отметить, что журнал «Русско-Византийский вестник» уже неоднократно обращался к изучению наследия о. Павла<sup>2</sup>, который являлся не только философом и ученым, но и служителем Церкви, исповедником Христа в страшные годы гонений за веру, принявшим мученическую кончину в советском лагере.

Павел Флоренский родился 9 января 1882 г. в Елизаветпольской губернии близ местечка Евлаха (ныне Азербайджан), в семье инженера Закавказской железной дороги, и был назван в честь св. ап. Павла. Мать происходила из древнего армянского княжеского рода Мелик-Бегляровых, и впоследствии Флоренский старался отыскать «особые корни своей армянской семьи». В детстве будущий священник не получил религиозного воспитания, что было характерно для интеллигентских семей конца XIX в., преклонявшихся перед человеческим разумом и наукой. «В церковном отношении я рос совершенным дичком. Меня никогда не водили в церковь, ни с кем я не говорил на темы религиозные, я не знал даже, как креститься. Втайне я этим весьма очень интересовался. Я чувствовал, что есть целая область жизни, интересная, таинственная, охраняющая от страха. Но я не знал ее и не смел спросить о ней»<sup>3</sup>, — вспоминал о. Павел.

В 1899 г. Флоренский пережил религиозный кризис, открывший ему ограниченность научного миропонимания, и пришел к вере в Бога. В 1900 г. после окончания с золотой медалью Тифлисской гимназии он поступает на отделение чистой математики физико-математического факультета Московского университета. Во время обучения пишет стихи и публикует их в символистских журналах «Новый путь» и «Весы»,

<sup>1</sup> См.: *Иванов И., свящ., Гаврилов И. Б., Титаренко С. Д., Титаренко Е. М., Сокурова О. Б., Маркидионов 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., Маркидионов 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 // Там же. 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 кончины классика литературы Русского зарубежья Бориса Константиновича Зайцева (1881–1972) // Там же. № 4 (7). С. 154–166.

<sup>2</sup> См., напр.: *Павлюченков Н. Н.* Догмат «единосущия» в сочинениях святых отцов Православной Церкви и в богословии священника Павла Флоренского // *Русско-Византийский вестник*. 2018. № 1. С. 40–63; *Его же.* Литургическое богословие в лекциях по «Философии культуры» священника Павла Флоренского: основные особенности и источники // Там же. 2019. № 1 (2). С. 78–103; *Его же.* Понятие «античности» в религиозно-философском наследии священника Павла Флоренского // Там же. 2020. № 1 (3). С. 48–66; *Его же.* О важных направлениях в сравнительном анализе философско-богословских концепций князя Е. Н. Трубецкого и священника П. Флоренского // Там же. 2021. № 3 (6). С. 33–57.

<sup>3</sup> *Флоренский П., свящ.* Детям моим. Воспоминания прошлых дней. Генеалогические исследования. Из соловецких писем. Завещание. М., 1992. С. 145.



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

сближается с кругом символистов — А. Белым, В. Я. Брюсовым, К. Д. Бальмонтом, Д. С. Мережковским, З. Н. Гиппиус, А. А. Блоком. В «теургическом» символизме в те годы Флоренский видел творческий выход из тупика бездушного европейского рационализма. Однако довольно скоро выявились принципиальные мировоззренческие разногласия начинающего философа с движением символистов, которое тяготело к обновлению «исторической Церкви» в рамках теорий «неохристианства». Флоренский пишет письмо одному из лидеров «нового религиозного сознания» Д. С. Мережковскому, где признается, что их взаимоотношения зависят от того, «как мы относимся к исторической Церкви». Для Флоренского Церковь «мистическая» и Церковь «историческая» оказались неотделимы друг от друга: «Я должен быть в Православии и должен бороться за него. Если Вы будете нападать на него, то, быть может, я буду бороться с Вами»<sup>4</sup>. Важно понимать, что начинавший как друг А. Белого и поэт-символист о. Павел смог впоследствии произнести суровый приговор религиозной двусмысленности символизма. Молодому философу-мистика открылась «святая сердцевина» «исторической Церкви»: «...Я видел тысячу недостатков, видел толстейшую кору, под которой для меня не было ничего, кроме выдохшихся символов. Но... я зашел внутрь всех скорлуп, встал по ту сторону недостатков. Для меня открылась жизнь, быть может, чуть бьющая, но жизнь; открылась безусловно святая сердцевина. И тогда я понял, что уже не выйду оттуда, откуда увидел все это. Не выйду, потому что не верю... в возможность „устройства“ Церкви. Церковь „наша“, сказал я себе, либо вовсе нелепость, либо она должна вырасти из святого ядра. Я нашел его и буду

<sup>4</sup> Павел Флоренский и символисты. Опыты литературные. Статьи. Переписка. М., 2004. С. 515.

растить теперь его, доведу до мистерий, но не брошу на пожранье социалистам всех цветов и оттенков»<sup>5</sup>.

В сентябре 1904 г. Флоренский становится студентом Московской духовной академии. В начале XX в. Академия была одним из крупнейших образовательных центров Российской империи и размещалась в стенах Троице-Сергиевой лавры, которая оставалась хранительницей лучших церковно-богословских и культурно-исторических традиций. В духовной атмосфере «Троицы» Флоренский формировался как православный мыслитель. Он называл Лавру преподобного Сергия своей «истинной родиной»: «Есть тонкое очарование Лавры, которое охватывает изо дня в день, при вживании в этот замкнутый мир. И это очарование, теплое, как смутная память детства, уродняет душу Лавре, так что все другие места делаются отныне чужбиной, а это — истинною родиной... Тут не только эстетика, но и чувство истории, и ощущение народной души, и восприятие в целом русской государственности... Здесь ощутительнее, чем где-либо, бьется пульс русской истории, здесь собрано наиболее нервных, чувствующих и двигательных окончаний, здесь Россия ощущается как целое»<sup>6</sup>, — писал мыслитель в работе «Троице-Сергиева лавра и Россия» (1918).

Именно в Троице-Сергиевской лавре для Флоренского была воплощена «идея общежития как совместного жития в полной любви, единомыслии и экономическом единстве <...>, всегда столь близкая русской душе и сияющая в ней как вожденнейшая заповедь жизни»<sup>7</sup>. Вдохновенные строки о. Павел посвятил чудотворной иконе «Живоначная Троица», написанной прп. Андреем Рублевым. Флоренский называл «Троицу» символом русского духа и впоследствии сформулировал собственное «эстетическое» доказательство бытия Бога в книге «Иконостас» (1919–1921): «Из всех философских доказательств бытия Божия наиболее убедительно звучит именно то, о котором даже не упоминается в учебниках: примерно оно может быть построено умозаключением: „Есть Троица Рублева, следовательно, есть Бог“»<sup>8</sup>.

В годы учебы Флоренский мечтал о монашестве, однако его духовник еп. Антоний (Флоренсов) не давал благословения на постриг. По окончании Академии в 1910 г. он обвенчался с учительницей начальных классов Анной Михайловной Гиацинтовой. Брак оказался на редкость счастливым. Анна Михайловна стала любящей и заботливой женой и матерью, полностью посвятившей себя воспитанию пятерых родившихся в браке детей. 24 апреля 1911 г. ректор МДА еп. Феодор (Поздеевский) рукоположил Павла Флоренского в священник сан.

После успешного окончания Академии в 1908 г. П. А. Флоренскому было предложено остаться в ней преподавателем философии. Впоследствии он стал и редактором академического журнала «Богословский вестник» (1912–1917), на страницах которого стремился «воцерковить» науку, осуществить синтез культуры и церковности: «Орган высшей Церковной школы, „Богословский вестник“, самым положением своим призывается к неуклонному служению, методами и орудиями науки, интересам Святой Церкви. Раскрывать нетленные сокровища Сокровищницы Истины и углублять понимание их в современном сознании, уяснять вечное и непреходящее значение церковности, показывать, что она есть не только момент и факт истории, но и непреложное условие вечной жизни — такова прямая, положительная задача этого служения Церкви. Но положительная задача неизбежно связывается с задачей отрицательною — с борьбою против расхищения духовного достояния Церкви, с расчисткою церковных владений от всех чуждых природе ее сил, покушающихся на ее собственность и на самое ее существование»<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> Там же. С. 470–471.

<sup>6</sup> Флоренский П., свящ. Троице-Сергиева лавра и Россия. URL: <https://stsl.ru/news/all/troitse-sergieva-lavra-i-rossiya-svyashch-pavel-florenskiy> (дата обращения: 01.02.2023).

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> Флоренский П. А. Иконостас. М., 1995. С. 67.

<sup>9</sup> Объявление о подписке на «Богословский вестник» в 1913 г. // Богословский вестник. 1912. Т. 3. № 10. С. 1–2.

Задачи «Богословского вестника» и православное мировоззрение Флоренского в эти годы ярко раскрываются в его письмах ближайшему другу и единомышленнику философу Владимиру Эрну. В них ясно читается его критическое отношение к католицизму и протестантизму и апологетическое — к восточным отцам Церкви: «Ругайте иезуитов сколько угодно — это полезно. Под видом протестантов разделывайтесь с Тареевым и проч<ими> — сему рукоплещу. Хвалите Восток, Макс<има> Исп<оведника>, Дион<исия> Ареоп<агита>, Григория Паламу, Николая Кавасилу и т. д. и т. д. — сие лобзаю... ругать немцев, целя в наших немцев, академических, это действительно полезно. Не по поводу „Б<огословского> В<естника>“, это было бы слишком громко, — но скажу: нам надо создавать православную науку, ее почти нет, если не считать утерянных нитей отеческой мысли и лишь еле-еле нащупываемых в монастырях да отд<ельными> лицами. История, археология, филос<офия> во всех ее разветвлениях, даже богословские науки — все это требует творческого слова. Будем же хоть почву расчищать для этой работы»<sup>10</sup>.

Особо выделим направление деятельности о. Павла Флоренского, связанное с изучением мистического богословия Восточной Церкви. Важный вывод делает современный исследователь его творчества Н. Н. Павлюченков. Он подчеркивает, что знакомство Флоренского с «богословием энергий» свт. Григория Паламы привело его к переоценке софиологического учения В. С. Соловьева, оказавшего на него большое влияние в годы студенчества, — софиология перестала быть актуальной темой его мысли<sup>11</sup>.

В письме В. Ф. Эрну от 28 октября 1912 г. Флоренский выделяет «основные руководящие» идеи журнала: «1) аскетизм против эвдемонизма; 2) эллинизм против „романизма“; 3) созерцание против рационализма; 4) свет эллинизма и Православия; 5) „славянофильство“ (как символ); 6) мистическая трезвенность против истерического энтузиазма и прелести; 7) таинства; 8) имена; 9) вкус к конкретности и древней — в особенности; 10) личность против вещности и т. д. и т. д.; 11) антихристианская мистика; 12) масонство и т. п.; мирность против треска...»<sup>12</sup>

Уже в 1920-е гг. о. Павел сожалел, что не смог воплотить в «Богословском вестнике» свои самые заветные идеи: «О русском Православии писали мало, а между тем, это совсем особенное Православие. В журналах писалось небрежно и иногда неведь что. Я стеснялся писать в редактируемом мною журнале, это была моя ошибка (не логическая, не наказуемая)»<sup>13</sup>.

В течение десяти лет Флоренский читал в Академии лекции по истории философии. Первый лекционный курс «Общечеловеческие корни идеализма» он посвятил религиозному толкованию мировоззрения Платона. И это было не случайно. Как отмечает Н. Н. Павлюченков, «платонизм» философской школы в российских духовных академиях берет свое начало с указания, данного в академическом Уставе 1814 г., автором которого является будущий митр. Филарет (Дроздов): «Между древними Платон есть первый столп философии. В писаниях его и в писаниях лучших его последователей профессор должен искать основательного философского учения... Из новейших философов тех должно предпочтительно держаться, кои ближе его держались»<sup>14</sup>. Платон для Флоренского — «глубочайший из язычников». Мыслитель утверждал: «Платон — не плод школьной философии, а цветок народной души, и краски его не поблекнут, доколе будет жить эта душа». «В платонизме — перед нами один из самых

<sup>10</sup> Цит. по: Андроник (Трубачев), игумен. Священник Павел Флоренский — профессор Московской духовной академии и редактор «Богословского вестника» // Богословские труды. Сб. 28. М., 1987. С. 303.

<sup>11</sup> Павлюченков Н. Н. «Охранительные» и консервативные тенденции в жизни и трудах священника Павла Флоренского // Ортодоксия. 2021. № 4. С. 167.

<sup>12</sup> Цит. по: Андроник (Трубачев), игумен. Священник Павел Флоренский — профессор Московской духовной академии... С. 302.

<sup>13</sup> Там же. С. 309.

<sup>14</sup> Павлюченков Н. Н. Платонизм и христианство в философско-богословском наследии П. А. Флоренского // Платоновские исследования. 2020. Т. 12. № 1. С. 236–258.

могучих, — скажу более, — самый могучий из ферментов культурной жизни... не правильное ли разуметь платонизм не как определенную, всегда себе равную систему понятий и суждений, но как некоторое духовное устремление, как указующий перст от земли к небу, от долу — горе?»<sup>15</sup> Флоренский выделяет Платона как провозвестника «христианства прежде Христа»: «Платонизм — предвосхищение христианства»<sup>16</sup>.

В 1914 г. в московском издательстве «Путь» вышла самая известная книга Флоренского «Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в 12 письмах», основанная на его магистерской диссертации «О Духовной истине», которую он защитил в МДА 19 мая 1914 г. О. Павел так выразил основной «нерв» своей книги: «Живой религиозный опыт как единственный законный способ познания догматов»<sup>17</sup>.

Важное место в философии Флоренского занимала тема культуры. Вот как он выразил свое понимание культуры в «Автореферате» (1927 г.) — характеристике собственных воззрений, написанных по просьбе редакции «Энциклопедического словаря Русского библиографического института Гранат»: «Руководящая тема культурно-исторических воззрений Флоренского — отрицание культуры как единого во времени и в пространстве процесса, с вытекающим отсюда отрицанием эволюции и прогресса культуры. Что же касается до жизни отдельных культур, то Флоренский развивает мысль о подчиненности их ритмически сменяющимся типам культуры средневековой и культуры возрожденской. Первый тип характеризуется органичностью, объективностью, конкретностью, самособранностью, а второй — раздробленностью, субъективностью, отвлеченностью и поверхностностью. Ренессансовая культура Европы, по убеждению Флоренского, закончила свое существование к началу XX в., и с первых же годов нового столетия можно наблюдать по всем линиям культуры первые ростки культуры иного типа. Свое собственное мировоззрение Флоренский считает соответствующим по складу стилю XIV–XV вв. русского Средневековья...»<sup>18</sup>



Философы (о. П. А. Флоренский и С. Н. Булгаков). Худ. М. В. Нестеров, 1917 г.

Летом 1917 г. о. Павел Флоренский и С. Н. Булгаков жили в Абрамцево. Теплыми майскими вечерами они любили совершать тихие прогулки по живописным абрамцевским местам, и один из таких вечеров изобразил художник М. В. Нестеров. С. Н. Булгаков писал впоследствии: «Это был, по замыслу художника, не только портрет двух друзей <...>, но и духовное видение эпохи. Оба лица

<sup>15</sup> Цит. по: Андроник (Трубачев), игум. Священник Павел Флоренский — профессор Московской духовной академии... С. 292.

<sup>16</sup> Флоренский П. А., свящ. Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания // *Его же*. Соч.: В 4 т. Т. 3 (2). М., 2000. С. 447.

<sup>17</sup> Флоренский П., свящ. Столп и утверждение истины. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Pavel\\_Florenskij/stolp-i-utverzhdenie-istiny/1](https://azbyka.ru/otechnik/Pavel_Florenskij/stolp-i-utverzhdenie-istiny/1) (дата обращения: 01.02.2023).

<sup>18</sup> Флоренский П. А., свящ. Автореферат; Троице-Сергиева Лавра и Россия; Иконостас; Имена. Метафизика имен в историческом освещении; Имя и личность; Предполагаемое государственное устройство в будущем. М.: Мир книги; Литература. URL: <https://iknigi.net/avtor-pavel-florenskiy/156433-avtoreferat-troice-sergieva-lavra-i-rossiya-ikonostas-imena-metafizika-imen-v-istoricheskom-osveschenii-imya-i-lichnost-predpolagaemoe-gosudarstvennoe-ustroystvo-v-buduschem-pavel-florenskiy/read/page-2.html> (дата обращения: 01.02.2023).

выражали для художника одно и то же постижение, но по-разному, одно из них как видение ужаса, другое же как мира, радости, победного преодоления. И у самого художника явилось сначала сомнение об уместности первого образа, настолько, что он сделал попытку переделать портрет, заменив ужас идиллией, трагедию — благодушием. Но тотчас же обнаружилась вся фальшь и невыносимость такой замены, так что художнику пришлось восстановить первоначальное узрение. Зато образ о. Павла оказался им сразу найденным, в нем была художественная и духовная самоочевидность, и его не пришлось изменить. То было художественное ясновидение двух образов русского апокалипсиса, по сю и по ту сторону земного бытия, первый образ в борьбе и смятении (а в душе моей оно относилось именно к судьбе моего друга), другой же — к победному свершению, которое ныне созерцаем»<sup>19</sup>.

После Февральской революции 1917 г. под влиянием «опьянения» от демократических свобод в Академии начали проявляться обновленческие тенденции: был уволен ректор еп. Феодор (Поздеевский), а о. Павел вынужден был уйти с поста редактора «Богословского вестника». По этому поводу он писал архиеп. Харьковскому Антонию (Храповицкому) 23 июня 1917 г.: «Я поспешил отказаться сам, не имея ни малейшего желания развивать идеологию хомократической церкви»<sup>20</sup>.

В письме А. С. Мамонтовой от 30 июля 1917 г. Флоренский выражает свою твердую веру в возрождение русской идеи и Святой Руси: «Все то, что происходит кругом нас, для нас, разумеется, мучительно. Однако я верю и надеюсь, что, исчерпав себя, нигилизм докажет свое ничтожество, всем надоест, вызовет ненависть к себе, и тогда, после краха всей этой мерзости, сердца и умы уже не по-прежнему, вяло и с оглядкой, а наголодавшись, обратятся к русской идее, к идее России, к Святой Руси»<sup>21</sup>.

Октябрьскую революцию 1917 г. о. Павел воспринял как величайшую духовную и культурную катастрофу общеевропейского масштаба, в которую оказалась вовлечена Россия. После нее Академия была закрыта безбожной властью. Но о. Павел продолжал «служить» прп. Сергию: участвовал в работе «Комиссии по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой лавры»; рискуя собственной жизнью, спасал от уничтожения большевиками исторические святыни и культурные ценности святой обители, которую он называл «средоточием всенародной анатомии культуры». В работе «Храмовое действо как синтез искусств», написанной в 1918 г., о. Павел определяет православное богослужение как синтез искусств — высшее соединение разнородных художественных деятельностей, восходящее еще к античной трагедии.

В тяжелые годы гонений на Церковь, лишившись церковного прихода, но не снимая священный сан, Флоренский, чтобы прокормить семью, трудился в советских научных учреждениях, неоднократно подвергался травле, ссылкам и арестам, а с 1933 г. находился в заключении в лагере. Однако он категорически отказывался покинуть Родину, даже получая как крупный ученый интересные предложения о работе за границей. Прот. С. Булгаков, в отличие от о. Павла закончивший свои дни в Париже, написал о его выборе между Родиной и эмиграцией: «Отцу Павлу было органически свойственно чувство родины. Сам уроженец Кавказа, он нашел для себя обетованную землю у Троицы Сергия, возлюбив в ней каждый уголок и растение, ее лето и зиму, ее весну и осень. Не умею передать словами то чувство родины, России, великой и могучей в судьбах своих, при всех грехах и падениях, но и в испытаниях своей избранности, как оно жило в о. Павле. И, разумеется, это было не случайно, что он не выехал за границу, где могла, конечно, ожидать его блестящая научная будущность и, вероятно, мировая слава, которая для него и вообще, кажется, не существовала. Конечно, он знал, что может его ожидать, не мог не знать, слишком

<sup>19</sup> Булгаков С., прот. Священник о. Павел Флоренский // П. А. Флоренский: pro et contra: антология. СПб., 1996. С. 401.

<sup>20</sup> Цит. по: Андроник (Трубачев), игум. Священник Павел Флоренский — профессор Московской духовной академии... С. 307.

<sup>21</sup> Андроник (Трубачев), игум. Путь к Богу. Личность, жизнь и творчество священника Павла Флоренского: В 6 кн. Кн. 4. М., 2016. С. 34.



О. Павел с детьми Ольгой и Михаилом на прогулке  
в окрестностях Сергиева Посада, 1925 г.

неумолимо говорили об этом судьбы родины, сверху донизу от зверского убийства царской семьи до бесконечных жертв насилия власти. Можно сказать, что жизнь ему как бы предлагала выбор между Соловками и Парижем, но он избрал... родину, хотя то были и Соловки, он восхотел до конца разделить судьбу со своим народом. Отец Павел органически не мог и не хотел стать эмигрантом в смысле вольного или невольного отрыва от родины...»<sup>22</sup>

Памятником христианской любви и духовным завещанием философа стали письма о. Павла детям из тюрем и лагерей: «Самое главное, о чем я вообще прошу вас, — это чтобы вы помнили Господа и ходили пред Ним. Этим я говорю все, что имею сказать. Остальное — либо подробности, либо второстепенное»<sup>23</sup>. «Будьте всегда в жизни добры к людям и внимательны <...>, старайтесь чутко прислушиваться и уметь вовремя придти с действительной помощью к тем, кого вам Бог пошлет как нуждающихся в помощи... Детки мои милые, не позволяйте себе мыслить небрежно. Мысль — Божий дар и требует ухода за собою...»<sup>24</sup>

Накануне гибели осенью 1937 г. со свящ. П. Флоренским встречался А. Г. Фаворский, который в 1936–1939 гг. находился в заключении на Соловках. Спустя много лет, в 1989 г., он вспоминал: «...Флоренский на Соловках был самый уважаемый человек — гениальный, безропотный, мужественный, философ, математик и богослов. Мое впечатление о Флоренском, да это и всех заключенных мнение, бывших с ним, — высокая духовность, доброжелательное отношение к людям, богатство души. Все то, что облагораживает человека»<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> Булгаков С., прот. Священник о. Павел Флоренский. С. 400.

<sup>23</sup> Флоренский П., свящ. Все думы — о Вас. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Pavel\\_Florenskij/vsedumy-o-vas/1](https://azbyka.ru/otechnik/Pavel_Florenskij/vsedumy-o-vas/1) (дата обращения: 01.02.2023).

<sup>24</sup> Там же.

<sup>25</sup> Андроник (Трубачев), игум. Жизненный путь священника Павла Флоренского. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Andronik-Trubachev/zhiznennyj-put-svjashennika-pavla-florenskogo/> (дата обращения: 01.02.2023).



25 ноября 1937 г. особая тройка НКВД Ленинградской области приговорила свящ. Павла Александровича Флоренского к высшей мере наказания, и 8 декабря, на пятьдесят шестом году жизни, он был расстрелян. Похоронен философом в общей могиле под Ленинградом (ныне Левашовское мемориальное кладбище Санкт-Петербурга), посмертно был реабилитирован в 1958–1959 гг.

В 1998 г. в Москве был открыт музей свящ. Павла Флоренского. В 2017 г. Культурный центр Павла Флоренского появился и в Сергиевом Посаде.

Известный современный исследователь творческого наследия о. Павла, внук философа игум. Андроник (Трубачев) писал:

«Необходимо помнить, что его самобытное и оригинальное творчество отмечено противоречивостью. В нем отразился процесс постепенного духовного становления отца Павла, и потому он сам никогда не претендовал ни на абсолютность и законченность своих мыслей, ни на всеобщность признания, а подразумевал их обсуждение, развитие, уточнение, исправление. Но, писал он, „я хотел именно Православия и именно церковности. Я хотел и хочу быть верующим сыном Церкви“»<sup>26</sup>.

Еще при жизни о Флоренском можно было услышать как восторженные отзывы, сравнение его с Леонардо да Винчи и Паскалем, так и обвинения в «стилизованном православии», «букете ересей» и т.п. Его личность и религиозно-философское творчество всегда вызывали споры. Поэтому хочется, чтобы наш круглый стол не только почтил память одного из наиболее своеобразных отечественных мыслителей XX в., но и поспособствовал дальнейшему всестороннему анализу его обширного и многогранного наследия.



Фотография из следственного дела и справка о приведении в исполнение смертного приговора тройки НКВД в отношении о. Павла, 1937 г.

\* \* \*

## 1. «Новое Средневековье»

**И. Б. Гаврилов:** По словам немецкого исследователя Михаэля Хагемейстера, Флоренский характеризовал себя как средневекового человека, восхищался замкнутым и иерархическим образом мира Средневековья и открыто признавал себя его сторонником. Он был убежден в том, что «обездушенная цивилизация» Нового времени исчерпала себя и близок день, когда поработенный человек «свергнет иго возрожденной цивилизации»: тогда начнется новое Средневековье, т.е. эпоха новой цельной культуры. Прообразом этой «культуры другого типа» он видел Россию. Термин «новое Средневековье» широко использовали современники о. Павла (например, Н. А. Бердяев). В чем Вы видите оригинальность в трактовке этой идеи у о. Павла? И можно ли, по-Вашему, считать ее утопической?

**Прот. П. Хондзинский:** Мне думается, что представления о будущем всех мыслителей начала XX в. были в той или иной мере утопическими, так как никто из них

<sup>26</sup> Андроник (Трубачев), игум. Жизнь и судьба // Флоренский П., свящ. Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1994. С. 16–17.

не мог себе представить, что однажды придется отвечать на вопрос: можно ли после Освенцима писать стихи? В этом смысле их концепции отличались только большей или меньшей оригинальностью и, как, может быть, сказал бы К. Н. Леонтьев, — «красотой». У о. Павла красивая концепция.

**Н. Н. Павлюченков:** На первый взгляд, смысл понятия «новое Средневековье» у Бердяева и Флоренского схожий. Например, как кажется, Флоренский вполне мог бы подписаться под таким определением Бердяева: «Новым Средневековьем я называло ритмическую смену эпох, переход от рационализма новой истории к иррационализму или сверхрационализму средневекового типа»<sup>27</sup>. Но у Флоренского при этом более всего речь идет о свойственном средневековому миропониманию принятии реальности, данной Богом, как самой полноценной жизни, а не попытках перестроить эту жизнь, втискивая ее в узкие рамки субъективных человеческих вкусов и желаний.

«Древний и средневековый человек, — писал 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»<sup>28</sup>.

«Пафос нового человека — избавиться от всякой реальности, чтобы „хочу“ законодательствовало вновь строящейся действительностью»<sup>29</sup>. 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 придумать системой схем»<sup>30</sup>.

**М. В. Медоваров:** Флоренский выработал учение о циклическом чередовании «дневных» (рационалистических) и «ночных» (религиозных) эпох в истории, приводя в пример последовательность: минойский Крит — гомеровская Греция — классическая Античность — христианское Средневековье — антихристианское Возрождение и Просвещение — «новое Средневековье» XX в. В этом он уже около 1910 г. предвосхитил будущие циклические социальные теории О. Шпенглера, А. Дж. Тойнби и в особенности Питирима Сорокина. Разумеется, «новое Средневековье» в понимании Флоренского не было повторением старого Средневековья, но означало крушение галилеевско-ньютоновской картины мира под ударами теории относительности и квантовой теории, доктринерского либерализма — под натиском новой сакрализации политики и т. д. Конкретные формы воплощения «нового Средневековья» — вопрос открытый, ведь они реализуются до сих пор как в концепциях современного естествознания (теория струн, физика элементарных частиц), начало которым положил в том числе и сам о. Павел Флоренский, так и в крупнейших социально-философских учениях XX–XXI вв. Даже если брать только родину М. Хагемейстера — Германию, то она дала миру таких замечательных представителей «нового Средневековья», как Эрнст и Фридрих-Георг Юнгеры, О. Шпенглер и О. Шпанн, М. Хайдеггер и Г. Фрайер, К. Шмитт и многие другие. Можно приводить примеры и из других стран. Флоренский был одним из первых провозвестников этой тенденции.

## 2. Свящ. П. Флоренский — преподаватель МДА и традиция русской духовно-академической философии

**И. Б. Гаврилов:** Как известно, в 1908–1919 гг. о. Павел Флоренский преподавал в Московской духовной академии историю философии. В своих лекциях он затрагивал очень широкий круг вопросов: Платон и Кант, мышление еврейское и мышление западноевропейское, оккультизм и христианство, религиозный культ

<sup>27</sup> Бердяев Н. А. Новое Средневековье. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj\\_Berdyayev/novoe-srednevekovye/](https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Berdyayev/novoe-srednevekovye/) (дата обращения: 01.02.2023).

<sup>28</sup> Флоренский П., свящ. Соч.: В 4 т. Т. 3 (1). М., 2000. С. 60.

<sup>29</sup> Там же.

<sup>30</sup> Там же.

и культура и др. Его исследования были направлены на выяснение общечеловеческих корней платонизма. В чем, по-Вашему, состоит новизна о. Павла как представителя духовно-академической философии? Насколько он вписывается в эту традицию отечественной мысли?

**Прот. П. Хондзинский:** Одно дело — преподавать в Академии, а другое — быть представителем духовно-академической философии. Я не уверен, что о. Павла можно назвать таковым. Его объединяет с ней, пожалуй, более всего то, что истоки русско-платонизма (и духовно-академического, и религиозно-философского) восходят к свт. Филарету. Но о. Павел не *вырос* в академической традиции, а *пришел* в нее.

**Н. Н. Павлюченков:** Я полностью согласен с аргументами и выводами В. И. Коцюбы<sup>31</sup>, согласно которым Флоренский не являлся продолжателем традиций отечественной духовно-академической философии. Основная новизна, привнесенная о. Павлом в эту традицию, в ней не прижилась и заключалась в отождествлении платонизма с христианским мировоззрением. Со стороны Флоренского это было не попыткой «христианизации» платонизма, а именно его полным отождествлением с христианством.

**М. В. Медоваров:** Существует уже несколько специальных исследований об укоренности Флоренского в традиции Московской духовной академии, восходящей еще к первой половине XIX в., к Ф. А. Голубинскому. Пожалуй, из четырех академий только Киевская (ср. труды архим. Феофана (Авсенева), П. Д. Юркевича и П. И. Линицкого) могла соперничать с Московской по обращенности к темам, оказавшимся в центре внимания о. Павла. Неслучайно, что именно в Москве молодой Флоренский обрел поддержку епископов Антония (Флоренсова) и Феодора (Поздеевского). Вместе с тем, конечно, масштаб его личности и мысли в конечном счете вышел далеко за пределы «московской школы», и перед защитой «Столпа и утверждения Истины» еп. Феодор опасался, что не все способны это вместить. Новизна в философии Флоренского решительно преобладает над всем, что было развито до него. Прежде всего, благодаря знакомству с Н. В. Бугаевым и его аритмологической школой, благодаря углубленному изучению физики, математики, геологии с самого детства Флоренский едва ли не первым столь решительно внес математические проблемы в самый центр богословской мысли. В этом отношении равных ему не было до тех пор, пока он не обрел ученика в лице А. Ф. Лосева (также члена московской математической школы Егорова — Лузина).

### **3. «Паскаль нашего времени» и «вождь всего московского молодого славянофильства»: характеристика В. В. Розанова**

**И. Б. Гаврилов:** В. В. Розанов называл о. Павла «Паскалем нашего времени». Он писал о нем: «Паскаль нашей России, который есть, в сущности, вождь всего московского молодого славянофильства и под воздействием которого находится множество умов и сердец в Москве и в Посаде, да и в Петербурге. Кроме колоссального образования и начитанности, горит энтузиазмом к истине. Знаете, мне порою кажется, что он святой, — до того необыкновенен его дух, до того исключителен... Я думаю и уверен в тайне души: он неизмеримо еще выше Паскаля, в сущности, в уровень греческого Платона, с совершенными необыкновенностями в умственных открытиях, в умственных комбинациях, или, вернее, в прозрениях». Можете ли Вы в той или иной мере согласиться с оценками В. В. Розанова? Связан ли, на Ваш взгляд, Флоренский со славянофильской традицией русской мысли и православной традицией святости?

**Прот. П. Хондзинский:** Строго говоря, в характеристике Розанова есть внутреннее противоречие. Уже в начале XIX в. в русской традиции на Паскаля смотрели

<sup>31</sup> Коцюба В. И. П. А. Флоренский и духовно-академическая философия второй половины XIX века // Пространство и время. 2015. № 1–2 (19–20). С. 187–194.

как на представителя именно богословия мирян, для о. Павла же принципиально важно было священство, и его критика Хомякова обусловлена в том числе, по-видимому, и этим тоже. Со славянофилами его связывало скорее декларативное неприятие западной культуры Нового времени (хотя и они, и он активно пользовались ее работами), но в Средневековье славянофилы и о. Павел искали, судя по всему, совсем разное. Если Розанов видел в о. Павле тип «святого мудреца», то это скорее греческий, чем русский тип, но смерть соединила о. Павла с русскими святыми.

**Н. Н. Павлюченков:** Я готов согласиться с такими оценками В. Розанова: Флоренский со всей его широкой эрудицией горел энтузиазмом к истине. Он «святой» в смысле, если можно так сказать, глубокой неотмирности всей его жизни. Его не могла увлечь никакая «земная» страсть (чувственные наслаждения, «сребролюбие», «славолюбие» и т.п.). Но в православную традицию святости о. Павла я не стал бы включать, прежде всего, по причине расхождения со святоотеческим опытом целого ряда важных переживаний, на подлинности которых он настаивал в своих «Воспоминаниях» и на которых он основывал свою «символическую» онтологию, неразрывно связывающую дух и материю и включающую Божественные энергии в само «символическое» устройство Бытия.

Нужно уточнить, что имеется в виду под «славянофильской традицией русской мысли». Флоренскому, несомненно, были близки некоторые идеи славянофилов, но он — явно не приверженец самой идеи славянства как выразителя Божественной истины, а его критика богословия А. С. Хомякова хорошо известна.

**М. В. Медоваров:** Сравнение конкретно с Б. Паскалем вряд ли имеет особенно глубокий смысл: о. Павел рассматривал логические труды Паскаля в «Столпе и утверждении Истины», но в ряду других мыслителей; субъективно-индивидуалистический пафос Паскаля был достаточно чужд ему. Славянофильство же всегда было одной из центральных тем для Флоренского. В Москве он сблизился с последним поколением настоящих, потомственных славянофильских теоретиков: Ф. Д. Самариним и Д. А. Хомяковым — и тесно общался с ними до самой их кончины. Из этого общения выросла критика Флоренским в 1916–1917 гг. так называемых протестантских уклонов у А. С. Хомякова, включая учение о Евхаристии, и в целом славянофильского государственного-правового учения как чересчур имманентного, основанного на руссоистской теории народного суверенитета. Это, однако, лишь подчеркивает близость мысли о. Павла к славянофильской проблематике.

Что касается святости, то с самых первых своих работ (например, «О типах возрастания» и «Не восхищение непщева») Флоренский углубился в данную тему, продолжая развивать ее в «Столпе...» и многочисленных статьях. Его духовником в 1905–1908 гг. был прославленный своей святостью старец Гефсиманского скита — авва Исидор, житие которого о. Павел вскоре и составил. В. В. Розанов в данном случае оказался предельно точен, увидев прижизненные черты святости в самом о. Павле. По нашему убеждению, никаких весомых препятствий к формальной канонизации Флоренского сейчас нет. Претензия о том, что он признал свою вину в антисоветском заговоре, которого



Свящ. П. Флоренский в ссылке в Нижнем Новгороде, 1928 г.

в действительности не было, опровергается тем обстоятельством, что он был вынужден поступить так ради спасения от расстрела своих товарищей по их же просьбе. Безупречное поведение о. Павла в ссылках и тюрьмах, когда он отказался снимать с себя сан, свидетельствует в пользу необходимости его официального причисления к сонму новомучеников. Обидно, что католики в Риме уже изображают Флоренского в числе святых на своих иконах и мозаиках, а у нас это решение откладывается по бюрократическим мотивам.

Один из наиболее известных в современной России православных пастырей рассказывал мне, что в 40-е гг., когда о судьбе Флоренского еще не было ничего известно, Сергею Фуделю приснилось, что его отец, о. Иосиф Фудель, вместе с о. Павлом из рая протягивают ему склянку с надписью «Терпение». Таким образом С. И. Фудель узнал о смерти Флоренского, что потом и подтвердилось. Подобные свидетельства послужат важным аргументом в пользу канонизации.

#### 4. Теургия и синтез искусств в философии о. Павла Флоренского

**И. Б. Гаврилов:** Для характеристики православного богослужения о. Павел Флоренский использовал неоплатонический термин «теургия». Н. К. Бонецкая полагает, что в Православной Церкви, к которой он пришел сознательно, уже будучи взрослым, приняв затем и сан священника, он видел именно мистериальный — в языческом смысле — институт. Теургию о. Павел описывает как всеобъемлющее Богочеловеческое действо и синтез всех искусств в духе Р. Вагнера. В работе «Храмовое действо как синтез искусств» (1918 г.) Флоренский пишет: «Высшая задача искусств — их предельный синтез, так удачно и своеобразно разрешенный в храмовом действе Троице-Сергиевой лавры и с такою неуемною жаждой искомый покойным Скрыбиным». Как Вы считаете, можно ли согласиться с оценкой философии о. Павла, данной Н. К. Бонецкой?

**Прот. П. Хондзинский:** На христианство можно смотреть с точки зрения его абсолютной новизны, а можно — с точки зрения исполнения в нем общечеловеческих интенций постольку, поскольку человек есть образ Божий (так некоторые отцы утверждали даже, что человек создан по образу будущего боговоплощения). Очевидно, что о. Павел делал акцент преимущественно на втором, из-за чего возникала существенная недоговоренность о первом. Но его наблюдения и размышления слишком интересны, чтобы просто так отмахиваться от них как от «неправильных».

**Н. Н. Павлюченков:** В оценках Н. К. Бонецкой, на мой взгляд, есть большая доля истины, но эта исследовательница подчас проявляет подчеркнуто негативное отношение к самой личности о. Павла. Это не позволило ей увидеть во Флоренском священника и мыслителя, по-своему преданного Православной Церкви, дорожившего ее догматическим учением и богослужением. Флоренский находил в церковном богослужении продолжение традиции древних мистерий, но он, вслед за своим университетским преподавателем С. Н. Трубецким, умел видеть то качественное отличие, которое внесло в мир (и в мистерию) христианство.

**М. В. Медоваров:** Среди резких и непримиримых критиков Флоренского выделяются четверо: Р. А. Гальцева<sup>32</sup>, Н. К. Бонецкая<sup>33</sup>, С. С. Хоружий<sup>34</sup>, Н. К. Гаврюшин<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> См.: Гальцева Р. А. Мысль как воля и представление (Утопия и идеология в философском сознании П. А. Флоренского) // П. А. Флоренский: pro et contra. С. 559–604.

<sup>33</sup> См.: Бонецкая Н. К. Русский Фауст XX века. СПб., 2015; *Ее же*. Между Логосом и Софией. М.-СПб., 2018.

<sup>34</sup> См.: Хоружий С. С. Философский символизм Флоренского и его жизненные истоки // Историко-философский ежегодник. 1988. М., 1989. С. 180–201; *Его же*. Философский процесс в России как встреча философии и православия // Вопросы философии. 1994. № 2. С. 46–55; *Его же*. Миросозерцание Флоренского. Томск, 1999.

<sup>35</sup> См.: Гаврюшин Н. К. Русское богословие: очерки и портреты. Н. Новгород, 2011.

Их аргументы давно известны и не раз опровергались другими исследователями, например, Н. Н. Павлюченковым<sup>36</sup>. Всерьез принимать подобную критику невозможно по двум причинам. Во-первых, эти критики часто замалчивают целые обширные сферы в сочинениях о. Павла. К примеру, та же Бонецкая пишет, что у него якобы нет учения об Евхаристии<sup>37</sup>, а оно у него как раз ярко выражено в полемике со славянофилами. Флоренского обвиняют в том, что у него мало написано о христологии, между тем, он сам не раз объяснял, что каждое из его сочинений посвящено строго определенной теме и вынужденно абстрагируется от других тем. Христология как обоснование единственности Отца и Сына есть уже в «Столпе...», как можно было этого не заметить? И когда Хоружий писал, что Флоренский — «великий армянский богослов» и якобы уклонялся в монофизитство, это не только выглядит комично, но и противоречит подчеркнутому акценту у о. Павла именно на Боговоплощении в теле, в матери, несовместимому с каким бы то ни было монофизитским настроением.

Во-вторых, важно понять, с какой именно позиции все упомянутые авторы критиковали Флоренского. Отнюдь не с позиций многовековой православной традиции. Гальцева и Бонецкая упрекали Флоренского с позиций Канта (!); Бонецкая и Хоружий выдвигали обвинения в том, что о. Павел оказался чужд экзистенциализму XX в.; В. П. Визгин поддержал этот упрек относительно недавно<sup>38</sup>. Даже если это так (хотя это не совсем так), почему православный мыслитель вообще должен был обращать внимание на совершенно постороннее учение? С учетом того, что экзистенциалисты (за вычетом Бердяева) стали известны уже после смерти Флоренского, подобные претензии выглядят совсем странно.

Хоружий почему-то усматривал смысл православия в личном, экзистенциальном общении изолированного индивида с Богом, но это утверждение не встречается ни в Писании, ни у одного из Св. Отцов, оно вообще выглядит чуждым православной традиции. Когда о. Павел говорил, что у Канта «не истина определяет наше сознание, а сознание определяет истину»<sup>39</sup>, то это приложимо ко всему гносеологизму западной философии Модерна, включая и столь любимый Бонецкой и Хоружим экзистенциализм... Недаром Н. Н. Павлюченков объясняет: «Именно из боязни субъективности Флоренский в целом избегал делать упор на аспекте *общения* с Христом как на самом главном в христианстве и в церковной жизни. <...> Понятия об „общении“ и „встрече“ для Флоренского имели некоторый неустранимый „психологизм“, и потому его гораздо больше интересовал аспект *онтологической* устойчивости и *онтологического* изменения человека и всего мира под влиянием причастности к высшим энергиям, которое достигается в богослужении и в церковных Таинствах»<sup>40</sup>. Исследователь отмечает при этом, что все-таки «внимание к моменту личной встречи человека с Богом у него тоже имело место», а потому инсинуации Хоружего и Бонецкой следует отвергнуть.

Поэтому, когда Н. К. Бонецкой не нравится теургия как синтез искусств, нужно задать вопрос: с каких позиций она это критикует и что предлагает взамен? Дурную раздробленность искусств без смысла и единого целого? Синтез искусств в теургии предложили Рихард Вагнер и Владимир Соловьев еще до рождения Флоренского. А. Ф. Лосев также развивал эту идею, в т.ч. на материале искусства Скрябина. По нашему мнению, надо радоваться апологии «богочеловеческого действия» у Флоренского, которая носила строго ортодоксальный характер и решительно отмежевывалась от некоторых уклонений от православия в понимании «теургии» как совершаемой

<sup>36</sup> См.: Павлюченков Н. Н. Философия религии священника Павла Флоренского // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. 2012. № 4. С. 91–92.

<sup>37</sup> Бонецкая Н. К. Русский Фауст XX века. С. 322; *Ее же*. «Homo faber» и «homo liturgus» (философская антропология П. Флоренского) // Вопросы философии. 2010. № 3. С. 104.

<sup>38</sup> Визгин В. П. Соотношение платонистской и экзистенциальной установок в религиозной философии Павла Флоренского // Богословские труды. Вып. 41. М., 2007. С. 468, 472.

<sup>39</sup> Цит. по: Павлюченков Н. Н. Философия религии священника Павла Флоренского. С. 97.

<sup>40</sup> Павлюченков Н. Н. Полное издание переписки П. А. Флоренского за 1900–1904 гг. // Вестник ПСТГУ. Сер. 1: Философия. Богословие. Религиоведение. 2016. № 1 (63). С. 143.

имманентными человеческими силами у В. С. Соловьева и особенно у Н. Ф. Федорова<sup>41</sup>. Разумеется, теургия, как и священство, бывает христианской, бывает и языческой, и разница между ними очевидна и неснимаема; но это разница между двумя видами одного родового явления.

## 5. «Стилизованное православие»: оценка Н. А. Бердяева

**И. Б. Гаврилов:** Н. А. Бердяев в статье «Стилизованное православие» (1914) так писал о книге о Павла «Столп и утверждение Истины»: «Свящ. Павел Флоренский — блестящий, даровитый, изысканно умный и изысканно ученый стилизатор православия... Православие его не живое, не непосредственное, а стилизованное, не наивное, а сентиментальное (в шиллеровском смысле). Это — православие сложных и рафинированных эстетических отражений, а не непосредственной творческой жизни, православие периода упадка, а не расцвета. Весь дух книги свящ. Флоренского есть стилизованный архаизм, стилизованный примитивизм». В книге «Самопознание» (1940) Бердяев также дает критические оценки философии Флоренского, отмечая такие ее особенности, как «магизм, первоощущение заколдованности мира, вызывающее не восстание, а пассивное мление, отсутствие темы о свободе, слабое чувство Христа, <...> стилизация и упадочность, которую он ввел в русскую религиозную философию». Насколько оправданными представляются Вам характеристики Н. А. Бердяева?

**Прот. П. Хондзинский:** К «Столпу и утверждению истины» они в большинстве своем применимы, но опять — в этой, безусловно, сознательно задуманной о Павлом игре с описанием непосредственного религиозного опыта таится гораздо больше плодотворных для будущего находок, чем, кажется, в философии его почтенного критика.

**Н. Н. Павлюченков:** У меня уже был повод достаточно подробно высказаться по этому вопросу<sup>42</sup>. Если резюмировать кратко: у Бердяева и Флоренского было разное понимание творчества. Для Флоренского условием подлинного творчества была верность традиции, канонам; для Бердяева — ориентация на новое «откровение», которое человек должен получать внутри себя. Для Флоренского такой подход Бердяева чреват уклонением в субъективизм, попыткой переделать данную от Бога (единственного истинного Творца) реальность по личным человеческим пристрастиям. При всех своих частных убеждениях, Флоренский в этом был гораздо ближе к традиционному пониманию Православия, чем Бердяев, поскольку вполне понимал ложь и пагубное значение того, что в церковной аскетике называется «страстью» и «пристрастием».

**М. В. Медоваров:** Данные оценки Бердяева относятся к слабым, а не сильным сторонам его творчества. Желание мыслителя ставить понятие свободы выше Бога, выше бытия, выше всякой ортодоксальной христианской метафизики невозможно разделить. Впрочем, доля истины в его словах присутствует и заключается в том, что Флоренский, как и все русские философы начала XX в., явился в период многовекового упадка религиозности и подведения итогов развития православия. Но в этом нет ничего плохого: пресловутый «дух Александрии» в эпоху эллинизма и поздней Античности провел колоссальную работу по систематизации наследия предшествующих эпох, и в определенном смысле поэмы Стация и Нона Панополитанского превосходят Гомера по тщательности своей проработки (что уж говорить о Ликофроне), а философия Плотина и Прокла — глубже и подробнее платоновской, хотя в обоих случаях первые стали возможны лишь как продолжение вторых, как подражания или комментарии к ним. Это произошло не потому, что поздние

<sup>41</sup> См.: Переписка П. А. Флоренского и В. Ф. Эрнэ // Русское богословие: исследования и материалы. М., 2014. С. 219.

<sup>42</sup> См.: Павлюченков Н. Н. Философско-богословское обоснование творчества в работах П. А. Флоренского // Русско-Византийский вестник. 2023. № 1 (12). С. ...

интерпретаторы сами по себе лучше древних классов, а потому что юный дух архаической стадии был уже невозможен на позднем этапе развития. Точно так же определенный «осенний», «упадочный» дух русской философии XIX–XX вв. — это неизбежность: ведь юность и свежесть закончились еще во времена прпп. Сергия Радонежского и Андрея Рублева.

Мы с уважением относимся к лучшим достижениям Бердяева, но подобных провалов в оценках у него было очень много. Отмечу, что, прочитав статью «Стилизованное православие», один из крупнейших представителей старшего поколения русских богословов — В. А. Кожевников — отреагировал очень резко: «Какая жалкая, захлебывающаяся бессильною досадою (чтобы не сказать — злобою) инвектива! тошнотворно повторяющаяся, сбивчиво, в каком-то лихорадочном тоне писанная и уж совсем не „героическая“, ни в хулах, ни в призывах к свободе и творчеству»<sup>43</sup>. Называя Бердяева «сопкой, изрыгающей подогретую грязь, не способную взлетать, но марающую свое собственное подножие», Кожевников сравнивал его с Флоренским, обращаясь к нему: «Рядом с этим нечистым вздутием вершины православной „теодицеи“ высятся так же спокойно-величаво, как те „горные вершины“, восхождение на которые Вы когда-то воспели»<sup>44</sup>. Мы, конечно, далеки от намерений пренебрегать наследием Н. А. Бердяева (в конце концов, он позже станет ценить «Столп...» Флоренского повыше и сам заимствует из главы «Геенна» кое-что в свою книгу «О назначении человека»), но резкая оценка В. А. Кожевникова по прочтении той статьи представляется уместной. К сожалению, нечто подобное можно сказать и о многих критиках Флоренского наших дней. Противопоставить им можно, к примеру, оценку Вячеслава Иванова, который в 1915 г. написал по-древнегречески на книге, преподнесенной Флоренскому: «Высокочтимого, всеумудрейшего из моих друзей, Софии и Ее девам себя посвятившего и розами увенчанного, с любовью тебя приветствую»<sup>45</sup>.

## 6. «Философия культа»: критика Н. К. Гаврюшина

**И. Б. Гаврилов:** В мае-июне 1918 г. о. Павел Флоренский читал в Москве курс лекций «Очерки по философии культа». С точки зрения Н. К. Гаврюшина, в них стирается всякое различие между религиозным сознанием язычества и религией Божественного Откровения, из некоторых общетеоретических посылок выстраивается философия (любого!) культа, в том числе и христианского, а само Евангелие выступает в качестве подтверждения истинности платонизма. Как Вы находите такую оценку «Философии культа» о. Павла?

**Н. Н. Павлюченков:** При всем уважении к личности Николая Константиновича, нельзя не сказать, что его «Очерки и портреты», обладая ценным фактическим материалом и тонкими наблюдениями, чаще всего выносят крайние негативные суждения относительно трудов почти всех рассматриваемых там представителей русского богословия. Флоренский — не исключение. При решении задачи непременно вынести осуждающий вердикт, из поля зрения автора уходят, прежде всего, обстоятельства подготовки и чтения о. Павлом этих лекций (1918–1922 гг., голодная и холодная Москва, растерянная интеллигенция, начало борьбы с религией как пережитком прошлого, разрушение храмов). Подразумевая «культ вообще», Флоренский, фактически, говорил лишь о богослужении Православной Церкви, утверждал, что без участия в церковных таинствах человек не может состояться как человек и т. п. Не буду много об этом говорить, приведу только «не замеченную» Н. К. Гаврюшиным цитату: «Надо „ориентироваться“ на высшем; высшее — это *богослужение*, а в богослужении именно

<sup>43</sup> Переписка П. А. Флоренского и В. А. Кожевникова // Вопросы философии. 1991. № 6. С. 120.

<sup>44</sup> Там же.

<sup>45</sup> *Флоренский П. А., свящ.* Автореферат; Троице-Сергиева Лавра и Россия; Иконостас; Имена. Метафизика имен в историческом освещении; Имя и личность; Предполагаемое государственное устройство в будущем. М., 2007. С. 433–434.



*православное* богослужение. Вот почему нам надо в философии ориентироваться на наше богослужение, а не на богослужении вообще. Зачем цельное вино разбавлять водой, да еще не известно, не гнилой ли?»<sup>46</sup>

**М. В. Медоваров:** Мы согласны с О. Т. Ермишиным, Н. Н. Павлюченковым, С. А. Нижниковым, о. Димитрием Лескиным, что, «к сожалению, религиозные взгляды Флоренского остаются почти за пределами научных исследований»<sup>47</sup>, что еще предстоит вписать его в ряд классиков религиоведения XX в., от Вильгельма Шмидта и Рудольфа Отто до Мирчи Элиаде. При этом тот же Н. Н. Павлюченков высказывает мнение о более последовательной приверженности православию у Флоренского, чем у Элиаде (с чем, конечно, можно и поспорить), при всей глубокой родственности их мироощущения.

Разберем теперь вопрос по существу. Прежде всего, Флоренский интерпретировал религию с разных сторон: со стороны теодицеи и антроподицеи, догматики и аскетики, культа и космологии. Для людей XX в. наиболее ценно, что о. Павел, безусловно считая православное христианство истинной и спасительной религией, умел видеть зерна истины во всех традициях и религиях, во всем человеческом опыте. Кроме Л. П. Карсавина, вряд ли кто-то еще из русских философов, стоя на почве строго православной догматики, мыслил столь широко и подлинно кафолически, без сектантской зашоренности. Флоренского и Карсавина отличало умение признавать истину в положительных утверждениях всечеловеческого опыта и видеть ложь в отрицательных, ограниченных чертах той или другой традиции, которые делали ее «языческой», то есть присущей отдельным «языкам», в то время как христианство являет собою полноту вселенской истины.

Уже в молодости Флоренский писал: «Вместо того, чтобы говорить, что нигде нет истины, я говорю: везде она есть, по частям везде, начиная с древнейших религий Востока и кончая современными научными теориями»<sup>48</sup>. «Мой принцип — черпать истину отовсюду, где она есть», — признавался он отцу в 1900 г.<sup>49</sup>

Выясняя историческое становление культов, о. Павел указывал: «Все теории происхождения религии правильны. Но все они — односторонни»<sup>50</sup>. Принципиальный характер носит его тезис: «Философски и исторически я убежден, что говорить можно не о религиях, а о религии, что она есть неотъемлемая принадлежность человечества, хотя и принимает бесчисленные формы»<sup>51</sup>. И уже исходя из этого, он решительно писал, что христианство — самая истинная из религий<sup>52</sup>, что «должна быть одна наиболее совершенная религия, в полной мере являющаяся религией»<sup>53</sup>. Что значит «в полной мере»? В данном контексте эти слова имеют то же самое значение, как в «Философии культа», когда Флоренский говорит, что хлеб есть пицца *par excellence* (т. е. такая пицца, которая наиболее ярко выражает идею пиццы в целом), а вино есть питье *par excellence* (т. е. такой напиток, которому наиболее полно присущи свойства напитков как таковых). Поэтому и христианство для него — Религия *par excellence*, с большой буквы, а все остальные религии лишь частично содержат в себе черты Религии. То же самое, кстати, мы увидим в учении А. Ф. Лосева об относительных мифологиях и православии как Абсолютной Мифологии.

<sup>46</sup> Флоренский П., *свящ.* Философия культа (Опыт православной антроподицеи). М., 2004. С. 467–468.

<sup>47</sup> Ермишин О. Т. Об интерпретациях античной религии и философии (Вячеслав Иванов и священник Павел Флоренский) // Вопросы философии. 2019. № 1. С. 102.

<sup>48</sup> Цит. по: Флоренский П. В. Обретая путь. Павел Флоренский в университетские годы: В 2 т. Т. 1. М., 2011. С. 200.

<sup>49</sup> Там же. С. 206.

<sup>50</sup> Павлюченков Н. Н. Философия религии священника Павла Флоренского. С. 100.

<sup>51</sup> Цит. по: Флоренский П. В. Обретая путь... С. 9.

<sup>52</sup> Нижников С. А. Философия имени в творчестве П. Флоренского: платонизм или паланизм? // Вестник РУДН. Сер. Теория языка. Семиотика. Семантика. 2010. № 3. С. 58.

<sup>53</sup> Павлюченков Н. Н. Философия религии священника Павла Флоренского. С. 97.

У философии религии Флоренского можно найти кое-каких предшественников, например, архим. Феофана (Авсенева) и архиеп. Афанасия (Дроздова), учившего о непрерывном христианстве от Адама, Ноя и Мелхиседека до земной жизни Христа и противопоставлявшего эту традицию дуалистическим «христоверам», которые считают, что во время между Адамом и Иисусом никакая религия не соединяла человека с Богом. Но после Флоренского у такой интерпретации стало намного больше последователей.

Таким образом, Н. К. Гаврюшин заблуждался по всем перечисленным здесь пунктам. Флоренский не раз подробно разъяснял отличие христианства от языческих культов, но ведь чтобы понять видовое различие, вначале надо усвоить родовое сходство: любые религии ближе друг другу, чем атеизм. И уж конечно, в «Общечеловеческом смысле идеализма» (речи в Московской духовной академии) именно платонизм используется для доказательства истины Евангелия, христианства, а никак не наоборот. Заблуждался и С. С. Хоружий, который указывал, что, кроме культа, есть еще сферы догмата и таинств, но ведь о. Павел и о. Павел и о. Павел не меньше, чем о. Павел... На наш взгляд, Флоренский не просто был прав в своей «Философии культа», но и написал ее крайне своевременно, поскольку он имел дело с практически неверующей средой людей XX в. (еп. Феодор считал о. Павла чуть ли не единственным подлинно верующим человеком в МДА!). А для апологии христианства, для катехизации таких «позитивно мыслящих» людей, воспитанных на современных рационалистических учебниках физики и математики (среди которых был и отец Флоренского), сначала им нужно показать истинность религии вообще (по сравнению с атеизмом и агностицизмом) и сущность культа вообще (любого культа!), чтобы уже после этого продемонстрировать уникальные отличия православного христианства. В противном случае можно формально окрестить человека, который внутренне так и останется атеистически, нерелигиозно, неправославно мыслящим и чувствующим мир вокруг. Флоренский-апологет как бы говорит нам: остановитесь! не может стать христианином индивид, который сперва не стал «просто», «вообще» религиозным человеком!

Возрождение, Реформация, Новое время, Просвещение, позитивизм на протяжении столетий пытались вытравить в людях понимание религии и культа как таковых, оставив от христианства пустое название. «Философия культа» Флоренского направлена именно против этой опасности. Прежде чем обращать людей в лоно Церкви, было нужно показать им, что такое религия и культ вообще, показать, почему недопустимо называть «религией» протестантский суррогат субъективных переживаний по поводу далекого Бога, лишённого всякой телесной эпифании, всяких таинств и культа. Прежде всего, было необходимо показать отделенность сакрального времени литургии, богослужебного времени — окна в вечность, выходящего за пределы профанного линейного времени (ср. аналогичную позицию Элиаде). И, наконец, нужно было продемонстрировать, что всякий культ и всякая религия строится на реальном жертвоприношении, разъяснить метафизику жертвы.

Увы, в наши дни люди столь пропитаны атеизмом и рационализмом, что им приходится с нуля объяснять то, что древним язычникам было ясно без всяких разъяснений: весь мир зиждется на жертвоприношении. В этом деле, кстати, у Флоренского был такой замечательный предшественник, как Жозеф де Местр, положивший метафизику жертвоприношения во искупление грехов в основу всего своего богословия<sup>54</sup>. К счастью, в последнее время появляются специальные работы на эту тему<sup>55</sup>.

Развивая эту мысль, мы придем и к таким характерным для Флоренского темам, как сущность «магии» и онтологичность имен... Несколько утрируя, скажем так: даже если бы из всего наследия о. Павла до нас дошла только речь «Общечеловеческие корни идеализма», ее одной было бы достаточно для постановки философа в ряд

<sup>54</sup> Зенкин С. А. Жозеф де Местр и современные теории жертвы // Актуальность Жозефа де Местра: материалы российско-французской конференции. М., 2012. С. 115–126.

<sup>55</sup> Жертвоприношение: ритуал в культуре и искусстве от древности до наших дней. М., 2000; Жертвоприношение в архаике: атрибуция, назначение, цель. Вып. V. СПб., 2012.

величайших и наиболее удачных апологетов христианства, наглядно показавших его истинность путем установления преемственности с подлинно всечеловеческим, традиционным мировоззрением, основанным на многотысячелетнем жизненном опыте сотен поколений. Что касается «Очерков по философии культуры» 1918 г., то в их плане был целый раздел о христоцентричности, и если Н. К. Гаврюшин это проглядел, остается только развести руками...

## 7. Свящ. П. Флоренский — выразитель «нового религиозного сознания» и родоначальник церковного модернизма?

**И. Б. Гаврилов:** Архиеп. Феофан Полтавский считал о. Павла родоначальником современного модернизма в Русской Православной Церкви. Также и **Н. К. Бонецкая** утверждает, что Флоренский — один из главных выразителей «нового религиозного сознания», связывая его идеи со взглядами Мережковского и Розанова. Она полагает, что в книге «Столп и утверждение Истины» Флоренский развивает концепцию «Третьего Завета», проявляет нездоровый интерес к проблемам пола и эроса, а также отмечает гностический оттенок его мысли, возводя все это к духу религиозно-философских собраний и публикациям журнала «Новый путь». Можно ли, по-Вашему, сегодня признать эти обвинения справедливыми?

**Прот. П. Хондзинский:** О. Павел слишком оригинален и масштабен в своей мысли, чтобы его можно было просто свести к сумме оказанных на него современниками влияний.

**Н. Н. Павлюченков:** Мне представляется, что сама идея обновления в религиозном сознании связана с тем импульсом, который был дан отечественной религиозно-философской (а также и богословской) мысли В. С. Соловьевым. Согласно В. Соловьеву, «человечество обязано не созерцать божество, а само делаться божественным»<sup>56</sup>.

«Модернизм» возникает там, где христианство и церковную жизнь хотят обновить не на церковных началах (забытых, утраченных, искаженных и т. д.), а по своему собственному усмотрению или в силу своего собственного понимания этих церковных начал. Флоренский действительно был представителем заданного В. Соловьевым движения по религиозному обновлению (таковым его опознали и З. Гиппиус, и тот же Н. Бердяев<sup>57</sup>), но не смог (к их сожалению) оторваться от «исторической» Церкви, в которой он, несмотря на вполне осознаваемые им человеческие пороки, всегда видел реальность, данную Богом. В выяснении для себя подлинных церковных начал он крайне опасался проявлений человеческой субъективности и потому всегда ориентировался на выявляемый им «общечеловеческий» опыт (отсюда — его особый интерес к традиции «предков», к генеалогическим исследованиям, к древним религиозным культам и т. п.), причем — с возможно более радикальным отсечением личных пристрастий религиозного деятеля.

В церковном модернизме Флоренского обвинял и архиеп. Серафим (Соболев)<sup>58</sup>, который, как и владыка Феофан (Быстров), имел в виду софиологию. Мне представляется, что софиология у Флоренского была эпизодом в том же процессе его поисков путей обновления на традиционных церковных началах. София нужна была ему для обоснования христианского учения об обожении и он (в отличие от прот. С. Булгакова)

<sup>56</sup> Соловьев В. Жизненный смысл христианства // Православное обозрение. 1883. № 1. С. 42.

<sup>57</sup> Флоренский — «новый человек, модернист, утонченный мистик по построению» (*Бердяев Н. А. Стилизованное православие* // П. А. Флоренский: pro et contra. С. 172–173); «Как новый и тонкий человек, свящ. Флоренский, конечно, признает только опытное богословие, он обращен к духовной жизни и не может не презирать семинарской схоластики» (Там же. С. 271). Ср. письмо З. Гиппиус А. Белому, написанное после студенческой проповеди Флоренского «Вопль крови» (1906): «Ведь это была проповедь уже не в старой, а в новой, нашей Церкви. Неужели он этого не осознал и теперь?» (Павел Флоренский и символисты. С. 515).

<sup>58</sup> Серафим (Соболев), архиеп. Новое учение о Софии Премудрости Божией. София, 1935. С. 26.

потерял интерес к развитию софиологии сразу, как познакомился с богословием энергий свт. Григория Паламы. Как он интерпретировал это богословие — другой, отдельный вопрос. В данном случае важно его стремление, главная цель, ради которой он предпринимал все свои религиозно-философские и богословские опыты.

Идея наступающего «Третьего Завета» (он же — «эра Св. Духа») нашла свое отражение в главе («письме») «Утешитель» в «Столпе и утверждении Истины». Там Флоренский пытался найти этим чаяниям основание в церковной традиции. Он хотел показать, что в настоящее время в Церкви нет полного знания («откровения») Св. Духа как Лица, но, как заметил еще о. Андроник (Трубачев), привел такой материал из св. Отцов, который эту идею не подтверждает, а опровергает.

Здесь опять же, важна его устремленность к традиции, хотя выводы были сделаны ошибочные. Вот об этом и нужно говорить, т. е. о том, как Флоренский интерпретирует церковную традицию, в чем его труды способствуют ее возрождению, а в чем уводят в сторону.

Н. К. Бонеецкая, к сожалению, видела во Флоренском только номинального представителя Православной Церкви и не заметила даже основную причину его разрыва с Мережковскими (и с «Новым путем»), которая заключалась в его неприятии создания новой «церкви» и тайных богослужений.

**М. В. Медоваров:** Флоренский с самого начала, а тем более в зрелые годы, отмежевывался от несовместимых с православием тенденций «нового религиозного сознания», будь то у Хомякова, Соловьева, Федорова или тем более Мережковских. В Религиозно-философских собраниях 1902–1903 гг. Флоренский не участвовал, да он и жил тогда в Москве, а не в Петербурге. Его сотрудничество с Мережковскими в 1904 г. стало лишь эпизодом: в «Новом пути» были опубликованы три его статьи («О суевории», «Спиритизм как антихристианство», «О символах бесконечности»), причем все они написаны с православных позиций. Из переписки Флоренского с В. П. Свенцицким ясно, что в 1904 г. они рассматривали публикации в «Новом пути» как вынужденную меру и жестко осуждали направленность журнала, собираясь основать собственное издание (что в итоге и было осуществлено). Летом 1905 г. Флоренский официально порвал все связи с Д. С. Мережковским и З. Н. Гиппиус, прямо заявив им: «Для меня ясно только то, что я должен быть в Православии и должен бороться за него. Если вы будете нападать на него, то, быть может, я буду бороться с вами»<sup>59</sup>.

Нездоровый интерес к проблемам пола и эроса проявлял В. В. Розанов, и достаточно прочесть письмо о. Павла Розанову от 21 декабря 1908 г. с крайне жесткой отповедью по этому вопросу<sup>60</sup>, чтобы увидеть, что как раз в размышлениях Флоренского о поле ровным счетом ничего аномального не было. То были подлинно православные оценки болезненных фантазий Розанова.

Богословие Флоренского ничем не похоже на дуальный гностицизм Василида, Валентина или Маркиона. Скорее можно говорить о близости мысли о. Павла к Плотину и другим неоплатоникам, как известно, решительно отвергавшим гностицизм, хотя к Св. Отцам IV–V вв. он, конечно, еще ближе. Обвинения Флоренского в гностицизме явно недобросовестны и основаны на желании подменить совершенно ортодоксальное понятие гносиса (богопознания) понятием «лжеименного гносиса» (гностицизма) древних противников Церкви.

Что касается слова «модернизм», то нужно сперва договориться о его значении. Вряд ли можно называть «модернизмом» вообще любое новое размышление на церковные темы в XIX–XX вв., любую новую постановку важнейших религиозных вопросов. Если же называть модернизмом учения, подрывающие догматику, каноническую и обрядовую сторону Церкви, то в таком случае Флоренский — не модернист,

<sup>59</sup> Переписка П. А. Флоренского и В. Ф. Эрн. С. 222.

<sup>60</sup> *Розанов В. В. Литературные изгнанники. Кн. 2: П. А. Флоренский, С. А. Рачинский, Ю. Н. Говоруха-Отрок, В. А. Мордвинова // Его же. Собр. соч. Т. 29. М.; СПб., 2010. С. 11–17.*

а, напротив, крупнейший антимодернист, поскольку всю свою жизнь он неустанно боролся с двумя разновидностями модернизма.

Первая — это протестантский уклон, обновленцы, церковные либералы вроде М. М. Тареева или студента Херсонского, отрицавшие самые основы православного вероучения и проповедовавшие секулярное общество без всякого культа и аскезы. Они много лет вели ожесточенную борьбу с Флоренским и в 1917 г. сместили его из МДА и «Богословского вестника». История уже вынесла окончательный приговор модернистам этого рода в лице обновленческого движения и всевозможных «живоцерковников».

Вторая разновидность модернизма — это официальное богословие «синодалов», ярко проявившееся в лице митр. Антония (Храповицкого), который не понимал смысл жертвоприношения Сына Божьего и подменял его субъективными размышлениями о страданиях в Гефсиманском саду. Как показал конфликт вокруг афонских монахов и имяславия в 1912–1914 гг., синодальный модернизм был основан на слепой приверженности западной философии Нового времени, декартово-кантианской номиналистической парадигме отрицания связи имени с именуемым, отрыва человека от непосредственного энергийного общения с Богом. Борьба Флоренского и Эрнста за имяславие выявила философскую беспомощность и безграмотность «имяборцев» (хотя помогла исправить и неточные формулировки ряда «имяславцев»), способствовала возвращению наследия свт. Григория Паламы и исихазма в центр внимания в русском православии (напомним, еще в 1900-е гг. об исихазме и молитве Иисусовой в духовных семинариях и академиях ничего не желали и слышать, а сейчас это вновь — общепризнанная сердцевина православной молитвенной жизни). В опровержении обеих разновидностей церковного модернизма и восстановлении традиционного, средневекового церковного подхода к таинствам, культуре и аскетике заключается величайшая заслуга Флоренского.

## 8. Вклад о. Павла Флоренского в русскую философскую и богословскую мысль

**И. Б. Гаврилов:** Говоря о вкладе о. П. А. Флоренского в русскую мысль, обычно отмечают, что его оригинальное творчество отмечено противоречивостью. Об этом писал и прот. Г. Флоровский, подчеркивавший также антиисторизм о. Павла: «История Флоренский не чувствует, он не живет в истории, у него нет исторической перспективы...» Усматриваете ли Вы противоречивость в его творчестве? В чем Вы видите главный вклад о. Павла в русскую философскую и богословскую мысль?

**Прот. П. Хондзинский:** О философии пусть говорят философы, но для богословия XX в. о. Павел сделал немало. В этом смысле показательное его влияние не только на авторов, близких ему по направлению (например, о. Сергия Булгакова), но и на, казалось бы, далеких от него — например, на В. Н. Лосского, чье мистическое и апофатическое богословие выстроено на переосмысленном концепте антиномичной истины, предложенном о. Павлом в «Столпе». Сказанное еще раз подтверждает: можно сколько угодно критиковать о. Павла за его философскую или богословскую позицию, но невозможно представить себе дальнейшее развитие русского богословия — вплоть до современного — вне сформулированных им по тем или иным поводам идей.

**Н. Н. Павлюченков:** Как бы пафосно это ни звучало, но Флоренский действительно жил и трудился для Вечности, из которой, по его ощущениям, все вышло и куда все возвратится. Именно в этом смысле он «не чувствовал» истории. Вернее же сказать, он «чувствовал» в ней только то, что, с его точки зрения, имело значение для Вечности. Именно так он, например, воспринимал смену эпох — от Средневековья к Новому времени, так он как будто «не заметил» (по выражению прот. С. Булгакова) революцию 1917 г. в России. Это — тема для специального исследования.

Если же говорить о вкладе Флоренского в отечественную философско-богословскую мысль, то нужно отметить, прежде всего, актуализацию наследия свт. Григория Паламы и древнего святоотеческого учения об обожении как цели бытия человека. Флоренский был одним из первых богословов XX в., кто попытался дать церковный ответ на философский запрос «Богочеловечества» В. Соловьева, на критику «отвлеченных начал», которые проникли в современное ему восприятие церковной догматики, на философскую постановку проблемы личности и «оправдания» человека. Флоренский *начал* заниматься теми же проблемами, которые в XX в. вызвали к жизни богословские труды не только прот. С. Булгакова, но и таких авторов, как В. Н. Лосский, прот. Г. Флоровский, архим. Киприан (Керн), прот. И. Мейендорф и др. Все это составляет феномен развития русского богословия прошедшего столетия, в исследовании которого не решены (а в ряде случаев даже еще пока и не поставлены) многие вопросы, например, — о первенстве идей, влияний и значении для богословской науки XXI в. сформировавшихся тогда концепций. Как поздние, так и ранние тексты Флоренского, помимо всех своих очевидных или дискуссионных спорных моментов, содержат множество ценных идей, уже обогативших или способных обогатить отечественное богословие.

**М. В. Медоваров:** Разумеется, Флоренский никогда не претендовал на безошибочность всех своих утверждений. Он сам как мыслитель постоянно развивался и рос. Известно, что он прекрасно осознавал недостатки своего «Столпа и утверждения Истины» (на один из которых — ошибочную попытку абсолютизации антиномичности разума, некритически заимствованную у о. Серапиона Машкина — указывал уже Е. Н. Трубецкой<sup>61</sup>, в целом положительно принявший «Столп...»). Даже такой ученик Флоренского, как А. Ф. Лосев, позволял себе критиковать учителя за излишнюю, на его взгляд, христианизацию платонизма<sup>62</sup> или по некоторым гносеологическим нюансам. Допускать иногда противоречия и затем их преодолевать — это естественно для любого крупного мыслителя. Но ведь тот же Лосев признавал, что о. Павел «дал концепцию платонизма, по глубине и тонкости превосходящую все, что я когда-нибудь читал о Платоне», что «его имя должно быть названо наряду с теми пятью-шестью именами, которые знаменуют собой основные этапы понимания платонизма во всемирной истории философии вообще». По оценке Лосева, «символически-магическая природа мифа — вот то подлинно новое, почти небывалое, что Флоренский вносит в мировую сокровищницу различных историко-философских учений, старающихся проникнуть в тайны платонизма»<sup>63</sup>. «Взгляды Флоренского на Платона развивались вне всякой зависимости от каких бы то ни было учений о Платоне на Западе», — считал Лосев. Возможно, это высказывание ошибочно по форме (о. Павел всегда пристально следил за иностранной библиографией), но верно по существу (например, очень похожая на теории Флоренского и Лосева концепция мифа и языка у английского философа Оуэна Барфилда родилась независимо от них).

Вместе с тем, как мы стремились показать, абсолютное большинство нападок на наследие о. Павла бьют мимо цели либо сами исходят из совершенно неправославных, модернистских предпосылок. Несправедлива по существу и ремарка Г. В. Флоровского, поскольку он сам страдал поразительным отсутствием чувства историзма (что и привело его к разрыву с евразийцами и беспрецедентному осуждению буквально всех русских мыслителей за пятьсот лет в «Путьях русского богословия»). Безусловно, для Флоренского на первом месте всегда стояли математика, физика, геология, биология, но и история занимала в этом ряду достаточно видное место. Уже среди ранних трудов Флоренского есть специально посвященные философии истории и пронизанные острым чувством историзма («Смысл прогресса»). С годами их число

<sup>61</sup> Переписка князя Евгения Николаевича Трубецкого и священника Павла Флоренского // Вопросы философии. 1989. № 12. С. 124.

<sup>62</sup> Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 705.

<sup>63</sup> Там же. С. 692–693.

возрастало («Пращурь любомудрия», лекции по истории античной философии). Вершиной историософских размышлений о Павла об истории человечества как одной ночи от конца седьмого до утра восьмого дня творения является пассаж в главе «На Маковце», открывающей его *opus magnum* «У водоразделов мысли».

Вклад Флоренского в русскую философскую и богословскую мысль столь многообразен и разносторонен, что трудно выбрать в нем нечто главное и «не главное». Если говорить предельно кратко, то следует выделить следующие сферы.

Во-первых, философия религии как таковой, переосмысление задач религиоведения как исследования феномена религии «изнутри» и без какого бы то ни было редукционизма<sup>64</sup>. Сюда же относится философия культа и жертвоприношения как такового, богословское обоснование православного понимания таинств, космического измерения культа в свете антропологии (антропоморфность храма и микрокосмичность тела), причем эти размышления всегда основаны на богослужебных текстах.

Во-вторых, осмысление неклассической физики и космологии («Мнимости в геометрии», многие главы «У водоразделов мысли»), философия нелинейного времени и пространства, осмысление теории относительности и подступы к квантовой теории.

В-третьих, философия числа («Число как форма», работы о прерывных функциях), постановка математических, физических и логических проблем в самый центр богословия (от ранних статей и «Столпа и утверждения истины» до «Мнимостей в геометрии» и математических глав «Водоразделов»). Как говорил сам о. Павел, те, кто одновременно занимаются философией и математикой, легко находят «философские короллари математических теорем»<sup>65</sup>. Прекрасный пример развития в этом направлении дают работы А. Н. Паршина и В. Б. Кудрина.

В-четвертых, философия имени, а также в целом языка и слова, обоснование имяславия как целостного мировоззрения, связи имени с человеческой личностью. Хотелось бы выделить в этой связи исследования А. И. Резниченко.

В-пятых, ортодоксальное обоснование софиологии, избавление от некорrekтностей в анализе Софии Премудрости Божией у Владимира Соловьева и еретических формулировок у о. Сергия Булгакова, постановка софиологии на твердую почву литургического и иконографического опыта православной традиции, с опорой на Св. Писание и Предание.

В-шестых, социально-политическая теология, например, в «Философии культа» и личной переписке при рассмотрении вопроса о характере власти вообще и монархии в частности; венцом этой стороны мысли о. Павла стала его последняя книга, написанная уже в заключении — «Предполагаемое государственное устройство в будущем», место которой в его творчестве стало активно исследоваться лишь в недавнее время.

Подводя итоги, можно солидаризироваться со словами покойного митр. Филарета, экзарха Белоруссии: «Не мы, а отец Павел является нашим экзаменатором; он — наш профессор, а мы — его ученики. <...> Мы должны быть особенно благодарны священнику и мыслителю отцу Павлу Флоренскому за то, что он проложил пути, ходить по которым нам суждено самим временем»<sup>66</sup>.

Заключить хотелось бы словами Патриарха Кирилла в его предисловии к очередному тому сочинений Флоренского: «Пример активной научной и жизненной позиции, которую занимал отец Павел Флоренский, особенно актуален в наши дни. Он свидетельствует о возможности для христиан в любых условиях быть *солью земли и светом миру* (см. Мф 5:13–14), хранить верность Евангельской истине. <...> В настоящее время многие люди в нашем Отечестве и за его пределами обращаются к богословскому, философскому и научному опыту отца Павла, к „школе верующего

<sup>64</sup> Письма П. А. Флоренского А. В. Ветухову // Вопросы философии. 1995. № 12. С. 128–129.

<sup>65</sup> Флоренский П. А., *свящ.* Данные к жизнеописанию архимандрита Серапиона (Машкина). Сергиев Посад, 1917. С. 6.

<sup>66</sup> Филарет, митр. Минский и Слуцкий. Священник Павел Флоренский // Богословские труды. Вып. 41. М., 2007. С. 423–426.

разума“, стремящегося к познанию Истины. Выражаю надежду, что новое академическое издание собрания трудов священника Павла Флоренского, дополненное научными комментариями, будет способствовать дальнейшему изучению и осмыслению обширного наследия этого ученого, мыслителя, педагога и служителя Церкви Христовой»<sup>67</sup>.

## Источники и литература

1. Андроник (Трубачев), игум. Жизненный путь священника Павла Флоренского. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Andronik-Trubachev/zhiznennyj-put-svjashennika-pavla-florenskogo/> (дата обращения: 01.02.2023).
2. Андроник (Трубачев), игум. Жизнь и судьба // Флоренский П., свящ. Соч.: В 4 т. / Сост. и общ. ред. игум. Андроника (А. С. Трубачева), П. В. Флоренского, М. С. Трубачевой. Т. 1. М.: Мысль, 1994. С. 3–36.
3. Андроник (Трубачев), игум. Путь к Богу. Личность, жизнь и творчество священника Павла Флоренского: В 6 кн. Кн. 4. М.: Фонд науки и православной культуры священника Павла Флоренского; Издательский дом «Городец», 2016. 512 с.
4. Андроник (Трубачев), игум. Священник Павел Флоренский — профессор Московской духовной академии и редактор «Богословского вестника» // Богословские труды. Сб. 28. М.: Изд-во Московской Патриархии, 1987. С. 290–314.
5. 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.
6. Бердяев Н. А. Новое Средневековье. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj\\_Berdyayev/povoe-srednevekovje/](https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Berdyayev/povoe-srednevekovje/) (дата обращения: 01.02.2023).
7. Бонецкая Н. К. «Homo faber» и «homo liturgus» (философская антропология П. Флоренского) // Вопросы философии. 2010. № 3. С. 90–109.
8. Бонецкая Н. К. Между Логосом и Софией. М.-СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2018. 576 с.
9. Бонецкая Н. К. Русский Фауст XX века. СПб.: Росток, 2015. 384 с.
10. Булгаков С., прот. Священник о. Павел Флоренский // П. А. Флоренский: pro et contra. Личность и творчество Павла Флоренского в оценке рус. мыслителей и исследователей: Антология / Сост.: К. Г. Исупов. СПб.: Изд-во Рус. Христиан. гуманист. ин-та, 1996. С. 393–401.
11. Визгин В. П. Соотношение платонистской и экзистенциальной установок в религиозной философии Павла Флоренского // Богословские труды. Вып. 41. М.: Издательский совет РПЦ, 2007. С. 449–503.
12. Гаврюшин Н. К. Русское богословие. Очерки и портреты. Н. Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2011. 672 с.
13. Гальцева Р. А. Мысль как воля и представление (Утопия и идеология в философском сознании П. А. Флоренского) // П. А. Флоренский: pro et contra. Личность и творчество Павла Флоренского в оценке русских мыслителей и исследователей. СПб.: РХГА, 2001. С. 559–604.
14. Ермишин О. Т. Об интерпретациях античной религии и философии (Вячеслав Иванов и священник Павел Флоренский) // Вопросы философии. 2019. № 1. С. 96–104.
15. Жертвоприношение в архаике: атрибуция, назначение, цель / Под ред. М. Ф. Альбедиль, Д. Г. Савинова. СПб.: МАЭ РАН, 2012. Вып. V. 180 с.
16. Жертвоприношение: ритуал в культуре и искусстве от древности до наших дней. М.: Языки русской культуры, 2000. 536 с.

<sup>67</sup> Флоренский П. А., свящ. Из истории античной философии. М., 2015. С. 6.



17. *Зенкин С. А.* Жозеф де Местр и современные теории жертвы // Актуальность Жозефа де Местра: материалы российской русско-французской конференции. М.: РГГУ, 2012. С. 115–126.
18. *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.
19. *Коцюба В. И. П. А.* Флоренский и духовно-академическая философия второй половины XIX века // Пространство и время. 2015. № 1–2 (19–20). С. 187–194.
20. *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. 959 с.
21. *Нижников С. А.* Философия имени в творчестве П. Флоренского: платонизм или палламизм? // Вестник РУДН. Сер. Теория языка. Семиотика. Семантика. 2010. № 3. С. 48–59.
22. Объявление о подписке на «Богословский вестник» в 1913 г. // Богословский вестник. 1912. Т. 3. № 10. С. 1–2.
23. Павел Флоренский и символисты. Опыты литературные. Статьи. Переписка / Сост., подг. текстов и коммент. Е. В. Ивановой. М.: Языки славянской культуры, 2004. 704 с.
24. *Павлюченков Н. Н.* «Охранительные» и консервативные тенденции в жизни и трудах священника Павла Флоренского // Ортодоксия. 2021. № 4. С. 159–185.
25. *Павлюченков Н. Н.* Догмат «единосущия» в сочинениях святых отцов Православной Церкви и в богословии священника Павла Флоренского // Русско-Византийский вестник. 2018. № 1. С. 40–63.
26. *Павлюченков Н. Н.* Литургическое богословие в лекциях по «Философии культа» священника Павла Флоренского: основные особенности и источники // Русско-Византийский вестник. 2019. № 1 (2). С. 78–103.
27. *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.
28. *Павлюченков Н. Н.* Платонизм и христианство в философско-богословском наследии П. А. Флоренского // Платоновские исследования. 2020. Т. 12. № 1. С. 236–258.
29. *Павлюченков Н. Н.* Полное издание переписки П. А. Флоренского за 1900–1904 гг. // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер. 1: Философия. Богословие. Религиоведение. 2016. № 1 (63). С. 140–143.
30. *Павлюченков Н. Н.* Понятие «античности» в религиозно-философском наследии священника Павла Флоренского // Русско-Византийский вестник. 2020. № 1 (3). С. 48–66.
31. *Павлюченков Н. Н.* Философия религии священника Павла Флоренского // Вестник Московского ун-та. Сер. 7. Философия. 2012. № 4. С. 88–102.
32. *Павлюченков Н. Н.* Философско-богословское обоснование творчества в работах П. А. Флоренского // Русско-Византийский вестник. 2023. № 1 (12). С. ...
33. Переписка князя Евгения Николаевича Трубецкого и священника Павла Флоренского // Вопросы философии. 1989. № 12. С. 103–129.
34. Переписка П. А. Флоренского и В. А. Кожевникова // Вопросы философии. 1991. № 6. С. 92–151.
35. Переписка П. А. Флоренского и В. Ф. Эрнэ // Русское богословие: исследования и материалы. М., 2014. С. 199–231.
36. Письма П. А. Флоренского А. В. Ветухову // Вопросы философии. 1995. № 12. С. 128–132.
37. *Розанов В. В.* Литературные изгнанники. Книга вторая: П. А. Флоренский, С. А. Рачинский, Ю. Н. Говоруха-Отрок, В. А. Мордвинова // *Розанов В. В.* Собр. соч. Т. 29. М.: Республика; СПб.: Росток, 2010. 957 с.
38. *Серафим (Соболев), архиеп.* Новое учение о Софии Премудрости Божией. София: [б. и.], 1935. 525 с.
39. *Филарет, митр. Минский и Слуцкий.* Священник Павел Флоренский // Богословские труды. Вып. 41. М.: Издательский совет РПЦ, 2007. С. 423–426.
40. *Флоренский П. А.* Иконостас / Вступ. ст., сост. текста игум. Андроника (Трубачева) и П. В. Флоренского. М.: Искусство, 1995. 256 с.

41. *Флоренский П. А., свящ.* Автореферат; Троице-Сергиева Лавра и Россия; Иконостас; Имена. Метафизика имен в историческом освещении; Имя и личность; Предполагаемое государственное устройство в будущем. М.: Мир книги; Литература, 2007. 464 с.
42. *Флоренский П. А., свящ.* Данные к жизнеописанию архимандрита Серапиона (Машкина). Сергиев Посад: Тип. Троице-Сергиевой лавры, 1917. 40 с.
43. *Флоренский П. А., свящ.* Из истории античной философии. М.: Академический проект, 2015. 524 с.
44. *Флоренский П. А., свящ.* Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания // *Флоренский П. А., свящ.* Соч.: В 4 т. Т. 3 (2). М.: Мысль, 2000. С. 447.
45. *Флоренский П. В.* Обретая путь. Павел Флоренский в университетские годы: В 2 т. Т. 1. М.: Прогресс-Традиция, 2011. 584 с.
46. *Флоренский П., свящ.* Все думы — о Вас. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Pavel\\_Florenskij/vse-dumy-o-vas/1](https://azbyka.ru/otechnik/Pavel_Florenskij/vse-dumy-o-vas/1) (дата обращения: 01.02.2023).
47. *Флоренский П., свящ.* Детям моим. Воспоминанья прошлых дней. Генеалогические исследования. Из соловецких писем. Завещание / Предисл. и коммент. игум. Андроника (Трубачева). М.: Московский рабочий, 1992. 560 с. (Голоса времен).
48. *Флоренский П., свящ.* Соч.: В 4 т. / Сост. и общ. ред. игум. Андроника (А. С. Трубачева), П. В. Флоренского, М. С. Трубачевой. Т. 3 (1). М.: Мысль, 1999. 622 с.
49. *Флоренский П., свящ.* Столп и утверждение истины. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Pavel\\_Florenskij/stolp-i-utverzhdienie-istiny/1](https://azbyka.ru/otechnik/Pavel_Florenskij/stolp-i-utverzhdienie-istiny/1) (дата обращения: 01.02.2023).
50. *Флоренский П., свящ.* Троице-Сергиева лавра и Россия. URL: <https://stsl.ru/news/all/troitse-sergieva-lavra-i-rossiya-svyashch-pavel-florenskiy> (дата обращения: 01.02.2023).
51. *Флоренский П., свящ.* Философия культа (Опыт православной антропологии). М.: Мысль, 2004. 684 с.
52. *Хондзинский П., прот. Костромин К., прот. Легоев 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.
53. *Хоружий С. С.* Миросозерцание Флоренского. Томск: Водолей, 1999. 159 с.
54. *Хоружий С. С.* Философский процесс в России как встреча философии и православия // *Вопросы философии.* 1994. № 2. С. 46–55.
55. *Хоружий С. С.* Философский символизм Флоренского и его жизненные истоки // *Историко-философский ежегодник.* 1988. М.: Наука, 1989. С. 180–201.

# РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал  
Санкт-Петербургской Духовной Академии  
Русской Православной Церкви

№ 1 (12)

2023

---

*Протоиерей Павел Хондзинский*

## Мистическое богословие отца Павла Флоренского в контексте *Corpus Areopagiticum*

УДК 271.2-284

DOI 10.47132/2588-0276\_2023\_1\_51

EDN KJMACP



*Аннотация:* Богословие отца Павла Флоренского, безусловно, может быть названо мистическим. Сказанное относится и к его концепции богопознания, и к его представлениям об обожении, и к его теории культа. Все это вызывает невольные ассоциации с анонимным автором IV–V вв., чьи сочинения известны под названием *Corpus Areopagiticum*. Логично предположить, что мысль о. Павла может быть поставлена в параллель с мыслью Псевдо-Дионисия. Однако подробное изучение текстов показывает, что в своем мистическом богословии о. Павел скорее отталкивался от концепций своего отдаленного предшественника, чем следовал по проложенному автором *Areopagiticum* пути апофатического богословия.

*Ключевые слова:* мистический опыт, прагматизм, *Corpus Areopagiticum*, апофатическое богословие, о. Павел Флоренский.

*Об авторе:* **Протоиерей Павел Владимирович Хондзинский**

Доктор богословия, кандидат теологии, декан богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

E-mail: paulum@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9805-045X>

*Для цитирования:* Хондзинский П., прот. Мистическое богословие отца Павла Флоренского в контексте *Corpus Areopagiticum* // Русско-Византийский вестник. 2023. № 1 (12). С. 51–62.

---

*Archpriest Pavel V. Khondzinskii*

**Mystical theology of Pavel Florensky  
in the context of Corpus Areopagiticum**



UDC 271.2-284

DOI 10.47132/2588-0276\_2023\_1\_51

EDN KJMACP

*Abstract:* Theology of Pavel Florensky, definitely, can be called mystical. The above applies to his conception of the knowledge of God, and to his ideas about deification, and to his theory of cult. At the same time, his thought provokes unconscious associations with the anonymous author of the IV–V centuries, whose writings are known as Corpus Areopagiticum. It is reasonable to assume that the thought of Russian philosopher can be put in parallel with the thought of Pseudo-Dionysius. However, a careful study of the texts shows that in his mystical theology Florensky rather moved away from the conceptions of his distant predecessor than followed the path of apophatic theology laid out by Pseudo-Dionysius.

*Keywords:* mystical experience, pragmatism, Corpus Areopagiticum, apophatic theology, Pavel Florensky.

*About the author:* **Archpriest Pavel Vladimirovich Khondzinskii**

Doctor of Divinity, Candidate of Theology, Dean of the Theological Department, St. Tikhon's Orthodox University.

E-mail: paulum@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9805-045X>

*For citation:* Khondzinskii P. V., archpriest. Mystical theology of Pavel Florensky in the context of Corpus Areopagiticum. *Russian-Byzantine Herald*, 2023, no. 1 (12), pp. 51–62.

## 1.

На первый взгляд, о. Павел Флоренский вполне заслуживает имя «русского Ареопагита». Действительно, с анонимным автором V в. его, очевидно, сближают платонические корни учения, мистическая гносеология, основанная на постулате о вхождении познающего в познаваемое, идея обожения, особый интерес к мистико-символическому истолкованию культа и т.д. Однако в науке на сегодняшний день не дан ответ на вопрос, как действительно соотносится мысль о. Павла с мыслью его отдаленного предшественника и как сам о. Павел оценивал его наследие.

При ответе на этот вопрос, прежде всего, следует учесть, что «Столп и утверждение истины» скуден на отсылки к *Corpus Areopagiticum*. Более того, они появляются в связи с темами, побочными для псевдо-Дионисия, который зачастую даже цитируется Флоренским не по оригинальным изданиям, а по вторичной литературе, например, работам И. В. Попова или французского историка Церкви К. Флэри. Показательно, например, что, излагая учение об Эросе в христианском контексте, о. Павел ссылается на «отцов мистиков», употреблявших это понятие, но имя Ареопагита среди них отсутствует. Точно так же учение о познании как о вхождении познающего в объект познания обходится у о. Павла без отсылок к автору «О божественных именах». Упоминания «Ареопагитик» нам не удалось найти и в других трудах о. Павла, а также доступной нам его переписке<sup>1</sup>. В то же время мы не встречаем и прямой критики концепции или отдельных тезисов Псевдо-Дионисия.

Из сказанного напрашивается вывод, что о. Павел был плохо знаком с «Ареопагитиками». Но возможно ли это? Ведь труды о. Павла возникают на пересечении религиозно-философской и духовно-академической мысли начала XX в., а представители и той, и другой Дионисия, как правило, ценили и уж, во всяком случае, хорошо знали. В. С. Соловьев в работе, несомненно, известной о. Павлу — «Вселенский спор и христианская политика», — называл таинственного автора «Ареопагитик» «гениальным»<sup>2</sup>. Такую же высокую оценку давал Псевдо-Дионисию близкий о. Павлу по духу В. Ф. Эрн, писавший в 1910 г. о «глубочайшем умозрении так наз. Дионисия Ареопагита»<sup>3</sup>. Если не гениальность, то выдающееся значение «Ареопагитик» для восточной мистической традиции отмечал и подробно обосновывал академический учитель Флоренского И. В. Попов, на работы которого о. Павел ссылался в «Столпе»<sup>4</sup>. В том же «Столпе» мы находим ссылки на работы С. М. Зарина и П. М. Минина (о них ниже), каждый из которых уделил достаточное внимание «Ареопагитикам».



Отец Павел Флоренский,  
1910-е гг.

<sup>1</sup> Единственное упоминание в письме к В. В. Розанову от 21.06.1914: «Вспомнив Вашу рекомендацию, я постарался привлечь в „Б. В.“ Д. П. Шестакова, а теперь удалось привлечь его и в „Путь“: ему поручены, по моей рекомендации, переводы св. Дионисия Ареопагита и св. Григория Паламы» (*Розанов В. В. Собр. соч. Литературные изгнанники. Кн. 2. М.; СПб., 2010. С. 169*).

<sup>2</sup> *Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. 1989. Т. 1. С. 99.*

<sup>3</sup> *Эрн В. Ф. Соч. М., 1991. С. 289. Ср.: Там же. С. 74.*

<sup>4</sup> См. его работу «Идея обожения в древневосточной Церкви» (*Попов И. В. Труды по патрологии. Т. 1. Сергиев Посад, 2004. С. 17–48*). Именно по этой работе, кстати, цитирует о. П. Флоренский Ареопагита в «Столпе».

Наконец, А. Белый в письме о Павлу, как о чем-то само собой разумеющемся, пишет, что есть авторы, которых антропософы чтут не менее православных, — например, Дионисия Ареопагита<sup>5</sup>.

Эти и другие подобные факты делают, в свою очередь, сомнительным предположение о совершенном незнании о Павлом основных положений ареопагитской мистики. Даже если он не изучал Ареопагита непосредственно, прочитанных им книг хватило бы на то, чтобы иметь необходимое представление о его сочинениях (хотя, может быть, и не совсем корректное), поэтому постараемся прежде всего выяснить, каким мог предстать перед о Павлом его отдаленный предшественник, — иными словами, как прочитан был Ареопагит авторами Серебряного века.

## 2.

В освоении русской богословской мыслью *Corpus Areopagiticum* следует учитывать несколько важных моментов, точнее, стоявших перед русскими авторами вопросов: 1) вопрос авторства, а в связи с этим и авторитетности корпуса; 2) вопрос зависимости «Ареопагитик» от неоплатонической философии; 3) вопрос взаимоотношения мистики и догматики и, соответственно, значения первой для второй. Рассмотрим их по порядку.

Как ни странно, русская традиция в Синодальную эпоху начала с того, что в лице двух святителей Филаретов (Московского и Черниговского) высказала сомнение в апостольском происхождении автора «Ареопагитик» еще в первой половине XIX в. Свт. Филарет старший в «Начертании церковно-библейской истории» по этой причине не стал разбирать сочинения Ареопагита среди прочих текстов апостольского века<sup>6</sup>, а свт. Филарет младший просто не упомянул о нем в своем «Историческом учении об отцах Церкви». Собственно, в защиту отождествления творца «Ареопагитик» с учеником апостола Павла последовательно и горячо выступил (гораздо позднее) только еп. Порфирий (Успенский), который считал, что автор столь возвышенных сочинений не мог быть инициатором подлога<sup>7</sup>, а главное достоинство «Ареопагитик» видел в том, что они, в отличие от схоластического богословия, дают пищу не только рассудку, но и всем силам души<sup>8</sup>.

Как бы то ни было, в этом вопросе уже в конце XIX в. была поставлена вполне определенная точка. Именно тогда появляются работы немецких католических авторов Г. Коха и Й. Штигльмайра, независимо друг от друга пришедших к выводу о невозможности отнести «Ареопагитики» к первому веку, а также о прямой зависимости последних от неоплатонизма вообще и непосредственно от работ Прокла — в частности<sup>9</sup>. Параллельно протестантская *Dogmengeschichte* называет Дионисия основным репрезентантом сложившегося на Востоке к V–VI вв. мистико-символического

<sup>5</sup> См. письмо А. Белого Флоренскому от 17.02.1914 (Павел Флоренский и символисты. М., 2004. С. 478).

<sup>6</sup> *Филарет, митр. Московский, свт.* Начертание церковно-библейской истории. М., 1859. С. 470.

<sup>7</sup> См.: *Порфирий (Успенский), еп.* Святой Дионисий Ареопагит и творения его // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. Т. 16. Ч. 2. Отд. 1. С. 715.

<sup>8</sup> Там же. С. 725. Мужем апостольским считал, правда, Дионисия также Вертеловский, автор небезлюбопытной книги о западной мистике (См.: *Вертеловский А.* Западная средневековая мистика и отношение ее к католичеству. Вып. 1. Харьков, 1888. С. 50). Кроме того, полемика об авторстве «Ареопагитик» развернулась между проф. Киевской академии Скворцовым и автором «Православного обозрения» свящ. И. Смирновым (См. подробнее: *Скворцов. К.* Исследование вопроса об авторе сочинений известных с именем св. Дионисия Ареопагита. Киев, 1871; *Смирнов. И., свящ.* Русская литература о сочинениях с именем св. Дионисия Ареопагита // Православное обозрение. 1872. Т. 1. С. 842–876).

<sup>9</sup> См. в особенности: *Koch H.* Pseudo-Dionisius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neoplatonismus und Mysterionwesen. Mainz, 1900. См. также: *Schäfer Chr.* Hugo Koch and Josef Stiglmayr on Dionysius and Proclus // The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite. Oxford University Press, 2022. P. 573.

направления в богословии, главной причиной появления которого было завершение догматической борьбы и необходимость направить богословскую рефлексию в единственно возможное для нее в силу этого русло<sup>10</sup>. В этой ситуации спор о времени жизни Дионисия Ареопагита можно было считать закрытым и необходимо было только решить вопрос о значимости и ортодоксальности его творений.

Первым на вызов западных ученых ответил проф. А. И. Бриллиантов. Не касаясь прямо вопроса о заимствованиях из Прокла, он отмечал только, что от неоплатоников Дионисия отличает наличие учения о Троице и учения о различении непознаваемой Божественной сущности и допускающих участие к себе сил (энергий) Божества, — это должно было снять обвинение автора «Ареопагитик» в пантеизме. В свою очередь, достоинством «Ареопагитик» следовало, согласно Бриллиантову, считать объективный характер их философских спекуляций, исходивших из Божественного Откровения, а не из субъективной саморефлексии человеческой личности, как это было характерно для Запада и, в частности, для блж. Августина (который в этом смысле противопоставлялся Дионисию). Главной же заслугой Дионисия было создание богослужебной мистики, ставшей характерной чертой восточного богословия в целом. Катафатический и апофатический пути следует рассматривать в их взаимосвязи как начало и конец восхождения к обожению. Правда, в акте апофатического экстаза «созерцающий не знает и того, что он не знает»<sup>11</sup>, однако все же получает известным образом подтверждение от Бога в Его существовании и непостижимости, и ум, таким образом, «находит... как бы успокоение в своем стремлении»<sup>12</sup>.

След за Бриллиантовым неоднократно обращался к наследию Дионисия Ареопагита другой выдающийся патролог того времени, И. В. Попов. В статье для «Православной энциклопедии», признавая достижения западных коллег, он констатирует зависимость «Ареопагитик» от Прокла («в учении о Боге, об экстазе как высшем средстве познания Его, о лестнице существ, в порядке постепенности соединяющих небесное и земное, в учении о творении мира и о сущности зла»)<sup>13</sup>, подчеркивает их мистический характер и главное значение также усматривает в богослужебно-символическом направлении, заданном Дионисием византийскому богословию. Более подробно характеризует Дионисия Попов в работе «Идея обожения в древней Церкви». Отмечая моменты, отличающие Дионисия от Прокла, Попов подчеркивает, что для Дионисия Бог является Личностью. Несмотря на преимущество апофатического пути богопознания (так как достоверно можно сказать только то, что Бог не есть) экстаз у Дионисия не есть только экстаз апофатического неведения, но и экстаз любви, так как обожение подразумевает уподобление Божественной Монаде в простоте и единстве нравственной личности<sup>14</sup>. В третий раз наследия «Ареопагитик» Попов касается в своей докторской диссертации о блж. Августине, но мы не будем сейчас останавливаться на ней, так как она выходит за интересующие нас хронологические рамки. Отметим только его (Попова) твердую уверенность в том, что мистика бесплодна для догматики<sup>15</sup> (любопытно, что на той же точке

<sup>10</sup> См.: *Harnack A. Lehrbuch der Dogmengeschichte*: in 3 Bd. Bd. III. Leipzig, 1897. S. 231. Позднее, под влиянием работ Коха и Штиглмайра, Гарнак существенно понизил оценку «Ареопагитик» в пользу значения трудов прп. Максима Исповедника. Vgl.: *Harnack A. Lehrbuch der Dogmengeschichte*: in 3 Bd. Tübingen, 1909–1910. Bd. II. S. 450–451.

<sup>11</sup> *Бриллиантов А. И. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены*. М., 1998. С. 194.

<sup>12</sup> Там же.

<sup>13</sup> *Попов И. В. Труды по патрологии*. Т. 1. С. 318.

<sup>14</sup> Там же. С. 36.

<sup>15</sup> «Итак, что же могли бы дать для догматики мистические откровения? Было бы непростительной ошибкой думать, что из этих откровений путем их обработки логической мыслью можно извлечь все содержание догматики, подобно тому, как естественные науки извлекают свое содержание из данных чувственного опыта» (Там же. С. 143).

зрения стоял независимо от Попова и В. В. Болотов<sup>16</sup>), — отметим тем более потому, что увидим параллельно возникающим совсем другое направление в русской богословской мысли.

### 3.

Чтобы понять причину этого явления, следует напомнить, что по своему интересу ко всему таинственному и мистическому «Серебряный век» вполне сопоставим с «Золотым веком русской культуры» — эпохой Александра I. Сходны были (и это отмечали современники, в том числе сам о. Павел<sup>17</sup>) и причины: мистицизм первой четверти XIX в. был реакцией на легкомысленный век Просвещения, мистицизм начала XX в. — реакцией на позитивизм предшествующих десятилетий. Однако были и отличия. Важнейшим из них следует считать научно-богословскую разработку проблем мистического богословия, основанную во многом на данных активно развивавшейся тогда психологии. Подобно тому, как эмпирическая психология незадолго до этого способствовала рождению персонализма, так опиравшиеся на нее же интуитивизм и прагматизм обострили интерес к вопросу о связи мистического опыта и церковной догматики. Для рефлексии этой проблемы трудно переоценить значение таких авторов, как А. Бергсон, У. Джеймс, Н. О. Лосский, Э. Леруа<sup>18</sup>. Уже в середине нулевых годов большинство их было хорошо известно русскому интеллектуальному — в том числе и духовно-академическому — сообществу. Среди интересующих нас тезисов этих философов следует отметить: 1) признание реальности и непосредственности мистического опыта<sup>19</sup>; 2) представление об области подсознательного как своего рода органе его восприятия, где теряется грань между *я* и *не-я*<sup>20</sup>; 3) предпочтение, оказываемое нравственно-практическому перед абстрактно-рассудочным. Любопытно, что у названных авторов можно встретить прямые или косвенные отсылки и к *Corpus Aigeoragiticum*. Так, У. Джеймс называет Дионисия отцом всякой мистики и трактует его апофатику как путь отрицания, ведущий к высшему утверждению<sup>21</sup>. Э. Леруа, желая поддержать авторитетным мнением свой тезис об отрицательном значении догматических формул, ссылается на известное место из «Суммы против язычников» Аквината, восходящее, безусловно, к текстам «Ареопагитик»<sup>22</sup>.

Именно на этом фоне появляются такие работы как «Аскетизм по православно-христианскому учению» С. М. Зарина<sup>23</sup> и две статьи — «Мистицизм и его природа» и «Главные направления древнецерковной мистики» — П. М. Минина<sup>24</sup>.

Зарин мистическое соединение со Христом относил к области подсознательного<sup>25</sup>, в рассуждениях о христианском гнозисе опирался на теорию мистического эмпиризма Н. О. Лосского, постулировавшего непосредственный характер

<sup>16</sup> «...ни один отдел догматики не пострадает от того, что Агеорagitica будут объявлены неподлинными» (Болотов В. В. К вопросу об Ареопагитских творениях // Христианское чтение. 1914. № 5. С. 555–580. С. 562).

<sup>17</sup> См.: Флоренский П., свящ. Напластования эгейской культуры // Богословский вестник. 1913. Т. 2. № 6. С. 348.

<sup>18</sup> См. подробнее: *Нэтеркот Фр.* Философская встреча. Бергсон в России (1907–1917). М., 2008.

<sup>19</sup> Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. Исследование человеческой природы. М., 2017. С. 406.

<sup>20</sup> Там же. С. 405. Ср.: Лосский Н. О. Обоснование мистического эмпиризма // Вопросы философии и психологии. 1904. Кн. 74. С. 342–343.

<sup>21</sup> Там же. С. 327–328.

<sup>22</sup> Леруа Э. Догмат и этика. М., 2015. С. 29.

<sup>23</sup> Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению: В 2 т. СПб., 1907.

<sup>24</sup> Минин П. М. Мистицизм и его природа // Богословский вестник. 1911. Т. 1. № 4. С. 795–817; Т. 2. № 5. С. 85–112 (3-я пагинация); *Его же.* Главные направления древне-церковной мистики. Сергиев Посад, 1916.

<sup>25</sup> См. Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению. Т. 2. С. 45.



богообщения<sup>26</sup>, и как на образчик истинного христианского гнозиса ссылался на Ареопагита<sup>27</sup>.

Минин также определял в своих работах мистицизм как психологическое переживание и «интуитивное миропостижение»<sup>28</sup>. В то же время он делает важный шаг вперед, стараясь продемонстрировать, что определенный тип мистического созерцания приводит к возникновению определенного рода метафизических идей. Так, метафизика Плотина определяется пережитым им мистическим опытом, что можно сказать и о метафизике Ареопагита (экстаз, подразумевающий бездействие рассудка, понуждает выстраивать и богословие, отрицающее возможность рассудочного Богопознания<sup>29</sup>). Однако все же трудно не признать, пишет Минин, что в обработке данных своего опыта Дионисий воспользовался языком неоплатоников<sup>30</sup>.

Таков был контекст восприятия «Ареопагитик» русским богословием в те годы, когда о. Павел работал над «Столпом», и нам следует теперь рассмотреть, как он решал поставленные этим контекстом проблемы. Очевидно, что важнейшие среди них — это проблема реальности мистического опыта и его выразимости на языке философской спекуляции, а стало быть, и проблема взаимоотношения и содержательной значимости апофатического и катафатического богословия.

#### 4.

«Живой религиозный опыт как единственно законный способ познания догматов»<sup>31</sup>, — эта первая фраза «Столпа» вполне однозначно указывает нам на интенции автора. К этому можно было бы добавить, что о. Павел предпринимает попытку описать сам процесс возникновения этого опыта путем интроспекции<sup>32</sup>, чему, без сомнения, служат все лирические отступления, помещаемые им в начале писем. И первое, что можно со всей определенностью утверждать, — этот опыт начинается с сомнения.

Сомнению, собственно, подвергаются три самоочевидности (интуиции): самоочевидность чувственного опыта, самоочевидность интеллектуального опыта, самоочевидность подсознательного мистического опыта. Их общим недостатком становится *неразумность*, которая в дальнейшем рассматривается преимущественно как рациональная недоказуемость, необоснованность, в силу бесконечности дискурсивного ряда, никогда не становящегося, подобно бесконечному ряду чисел, актуальной бесконечностью: «Бесконечная Единица



Титул первого издания «Столпа и утверждения истины», 1914 г.

<sup>26</sup> Там же. Прим. на С. 408–409.

<sup>27</sup> Там же. С. 441.

<sup>28</sup> Минин П. М. Мистицизм и его природа // Богословский вестник. 1911. Т. 2. № 5 (3-я пагинация). С. 96.

<sup>29</sup> См.: Минин П. М. Главные направления древне-церковной мистики. С. 27–29.

<sup>30</sup> Там же. С. 21.

<sup>31</sup> Флоренский П., свящ. Столп и утверждение истины. М., 2003. С. 33.

<sup>32</sup> См.: Флоренский П., свящ. Речь перед защитой (Разум и диалектика) // Соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1996. С. 137.

трансцендентна для человеческих достижений»<sup>33</sup>. Под этот ход мысли, на первый взгляд, имеющий отношение только к самоочевидности *интеллектуальной*, подводится по умолчанию и самоочевидность *мистическая*. В итоге о. Павел приходит к определению истины как «интуиции-дискурсии»<sup>34</sup>, «разумной данности» или «само-доказуемого Субъекта»<sup>35</sup>.

В этих рассуждениях для нас любопытны несколько моментов.

Во-первых, критику самоочевидности любого рода о. Павел строит на критике рассудочного понимания закона тождества  $A=A$ , не позволяющего прийти к истинному пониманию  $A$ , для чего надо было бы представить (определить) его через не- $A$ . Но рассудок «лишь  $A$ , равное самому себе и неравное тому, что не есть  $A$ ... считает за подлинно сущее, за τὸ ὄν, τὸ ὄντως ὄν, за „истину“; и наоборот, всему неравному самому себе или равному не себе он отказывает в подлинном бытии, игнорирует его, как „не сущее“ как не воистину сущее, как τὸ μὴ ὄν»<sup>36</sup>. В конечном же счете, именно  $A$ , равное не- $A$ , и оказывается искомой Истиной. Это следует из того, что, с одной стороны, если  $A$  в своей конкретности изменчиво, то оно, тем самым, постоянно определяется как не- $A$ , но именно в этом не- $A$  одновременно опознается как  $A$ . С другой стороны, так как к области не- $A$  формально относится все, что не есть  $A$ , то  $A$ , опознающее себя в не- $A$ , «усваивает» себе *все*<sup>37</sup>. Иными словами, Истину выражает закон тождества, взятый в своем высшем смысле и выражаемый формулой  $A=не-A$ . Истина есть интуитивная дискурсия и дискурсивная интуиция, «реальная разумность и разумная реальность <...>. Она — единство противоположного. Она — coincidentia oppositorum»<sup>38</sup>. Это единство не вмещающим его рассудком воспринимается как антиномия — сочетание двух противоположных, равнодоказуемых и «равновеликих» тезисов, которые в своей целостности могут быть схвачены только непосредственным переживанием<sup>39</sup>, и потому «тайны религии — это не секреты, которые не следует разглашать, не условные паролы заговорщиков, а невыразимые, несказанные, неопишуемые переживания (курсив мой. — *прот. П. Х.*), которые не могут облечься в слово иначе, как в виде противоречия, которые зараз — и „да“ и „нет“. Это — „вся паче смысла — таинства“»<sup>40</sup>.

Во-вторых, принятием равенства  $A=не-A$  познание Истины не исчерпывается. Единство противоположностей приводит нас к представлению необходимой тричности само-доказуемого Субъекта. Для этого не- $A$  обозначается как  $B$ , которое в свою очередь имеет свое не- $B$ , обозначаемое как  $V$ . «Чрез  $V$  круг *может* (курсив мой. — *прот. П. Х.*) замкнуться, ибо в его „другом“, — в „не- $V$ “, —  $A$  находит себя, как  $A$ »<sup>41</sup>. К сожалению, о. Павел не поясняет, в чем состоит логическая необходимость этого последнего акта (того, что  $A$  именно в не- $V$  узнает себя как  $A$ )<sup>42</sup>, но сейчас для нас это несущественно. Существенно, что здесь возникает ключевое понятие всего «Столпа» (как утверждал это сам о. Павел) — ὁμοούσιος, — понятие, подразумевающее

<sup>33</sup> Флоренский П., *свящ.* Столп и утверждение истины. С. 63. «Мы не можем конкретно мыслить такого Субъекта, ибо не можем синтезировать бесконечный ряд во всей его целокупности; на пути последовательных синтезов мы всегда будем видеть лишь конечное и условное» (Там же).

<sup>34</sup> Там же. С. 61.

<sup>35</sup> Там же. С. 65.

<sup>36</sup> Там же. С. 52 И ниже: «Для рассудка только высказывание о „сущем“ есть истина; напротив, высказывание о „несущем“ даже не есть в собственном смысле высказывание» (Там же).

<sup>37</sup> «Если в первом случае  $A$  есть  $A$  ( $A=A$ ) вследствие исключенности из него всего (— и его самого в его конкретности! —), то теперь  $A$  есть  $A$  чрез утверждение себя как не- $A$ , чрез усвоение и уподобление себе всего» (Там же).

<sup>38</sup> Там же. С. 62.

<sup>39</sup> Там же. С. 149.

<sup>40</sup> Там же. С. 146.

<sup>41</sup> Там же. С. 65.

<sup>42</sup> Он не замечает также, что ослабляет сам свой тезис, взяв эпиграфом «Столпа» изречение: «Finis amoris, ut duo unum fiant».

не только абсолютное («нумерическое») единство трех Ипостасей, но и тождество ( $A=не-A$ ) ипостаси и сущности («ипостась и сущность — одно и то же»<sup>43</sup>). Последнее принципиально важно для о. Павла<sup>44</sup>, и именно поэтому главным святоотеческим авторитетом для него становится, как известно, свт. Афанасий Великий, безразлично употреблявший эти понятия. По мысли Флоренского, свт. Афанасий, «аскет и духовный подвижник», не имеющий философского образования «математически-точно» таким образом выразил суть христианской веры — триадологический догмат, — храня верность «чисто мистическому, сверх-логическому учению старо-никейцев или... слову  $\theta\upsilon\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ »<sup>45</sup>.

В-третьих, если этот догмат, мистически явленный святителю Афанасию, может быть выведен и путем умозаключений, основанных на признании через подвиг веры «сверх-рассудочности» истинного знания<sup>46</sup>, то конечной целью является все же его данность, которая — «в условиях земной жизни — имеет две ступени: ведение символическое и ведение непосредственное, — хотя и не всецелостное»<sup>47</sup>. Первому о. Павлу, собственно, не уделяет внимания,<sup>48</sup> переход же ко второму и есть, собственно, достижение поставленной в начале «Стопа» цели познания догматов в живом религиозном опыте. Переход, по мысли о. Павла, происходит следующим образом. Совершив вышеописанный подвиг веры ради любви к истине — своего рода подвиг *бескорыстной любви*, так как он требует самоотвержения рассудка, не способного принять антиномичность истины, и не гарантирует награды, — человек тем самым вступает в непосредственное общение с Истиной, так как *Бог есть Любовь*. В этой формуле, «в этом положении — вершина теоретического („отрицательного“) познания и перевал к практическому („положительному“)»<sup>49</sup>. Последнее у Флоренского есть то же единосутие,

<sup>43</sup> Там же. С. 66. Ипостась и сущность, по мысли о. Павла, различаются только относительно друг друга, но отождествляются содержательно.

<sup>44</sup> «Рассматривать ветвистое и широко-сенное дерево горчичное жизнепонимания христианского, как разросшееся зерно идеи „единосутия“, — это не логическая только возможность. Нет, исторически именно так и было. Термин  $\theta\upsilon\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$  и выражает собою это антиномическое зерно христианского жизнепонимания, это единое имя („во имя Отца и Сына и Св. Духа“, а не „во имена“ Трех Ипостасей) (Там же. С. 70–71).

<sup>45</sup> Там же. С. 71. И ниже: «Его богословие — это та точка, где погрешность, прежде нежели вероучение перейдет с „–“ на „+“, делается строго нулем. И потому Афанасий Великий, можно сказать, — исключительный носитель церковного сознания касательно рассматриваемого, — догмата Троичности» (Там же. С. 72). Более подробный анализ трактовки о. Павлом представлений о единосутии см.: *Павлюченков Н. Н.* Догмат «единосутия» в сочинениях святых отцов Православной Церкви и в богословии священника Павла Флоренского // *Русско-Византийский вестник*. 2018. № 1. С. 40–63.

<sup>46</sup> Эта истинная вера противопоставляется о. Павлом «рассудочной вере», которую в контексте предшествующих своих рассуждений о. Павел не очень удачно называет одновременно «разумной», и которая «признает Бога, чтобы отвергнуть самое существо Его, — „невидимость“, т. е. сверх-рассудочность» (Там же. С. 78).

<sup>47</sup> Там же. С. 76.

<sup>48</sup> Только в примечаниях к основному тексту читаем: «Догматы, Крест, Имя Иисусово и Крестное Знамение суть именно схемы человеческого духа, в коих открывается высшая реальность и, по мере очищения сердца нашего, схематический характер сих символов все более уплотняется в реалистический» (Там же. С. 518). При этом, «греховный разум стремится к нижнему пределу этих символов, — к чистой и призрачной феноменальности, а разум духовный — к пределу верхнему, к безусловной и всереальной ноуменальности» (Там же). Вследствие этого, предел рассудка — *Nihil absolutum* (чистая феноменальность); предел разума — *Ens Realissimum* (чистая ноуменальность).

<sup>49</sup> Там же. С. 83. Этот, на первый взгляд, принципиально антимистический тезис, конечно, требует комментариев. Первым из них становится примечание о. Павла, указывающего, что он пользуется в данном случае «терминологией и разделением, предложенными Шеллингом» (Там же. С. 493). При этом сам о. Павел не дает конкретной отсылки к сочинениям Шеллинга, и, возможно, указанное подразделение он находит у Н. Лосского, Шеллинга в этом контексте упоминавшего. Правда, абстрактному «отрицательному» знанию, которое

ὁμοούσιος, только теперь уже не как разумно постигаемый догмат, а как акт вхождения познающего в познаваемое, их реальное единение, что является «основным и характерным положением всей русской и вообще восточной философии»<sup>50</sup>. Или, «другими словами, *существенное познание*, разумеемое как акт познающего субъекта, и существенная *истина*, разумеемая как познаваемый реальный объект, — *оба они — одно и то же реально* (курсив мой. — *прот. П. Х.*), хотя и различаются в отвлеченном рассудке»<sup>51</sup>.

В-четвертых, Рассуждая в первых письмах об ограниченности рассудка и его несоответствии требованиям разума, о. Павел как будто не замечает, что нигде не определяет, чем *разум* отличается от *рассудка*. Это различие находит свое выражение только в XI письме «София», где, наконец, выясняется, что рассудок есть разум «греховный», «растленный»<sup>52</sup>, а противоположный ему полюс — это разум духовный, который в пределе своем есть София, *субстанциональная* «тварная Премудрость»<sup>53</sup>.

Достигнув этого принципиального для о. Павла утверждения, мы можем перейти к выводам.

## 5.

1. Начало XX в. в России характеризуется всеобщим интересом к мистике, — интересом, который приобретает специфическую окраску благодаря психологической и философской — *научной* — рефлексии религиозного / мистического опыта в сочинениях как зарубежных, так и русских философов.

2. Параллельно с этим процессом западная патристика, с одной стороны, устанавливает зависимость *Corpus Areopagiticum* от сочинений Прокла, с другой — подчеркивает значимость «Ареопагитик» для всей последующей Восточной традиции. Неизбежное в этой ситуации внимание русского богословия к «Ареопагитикам» накладывается на мистические интенции эпохи.

3. Пожалуй, все русские академические богословы подчеркивают значение богослужбной мистики Псевдо-Дионисия, не пытаясь при этом оспорить тезисы о его зависимости от Прокла. Никто из них не ставит вопрос о возможном переосмыслении прокловской терминологии Дионисием, отмечая, как правило, только то, что православность Дионисия свидетельствуется наличием у него учения о Троице и о трансцендентности Бога Его творению.

4. Если русские патрологи «старшего поколения» В. В. Болотов, И. В. Попов однозначно отрицают значение мистического опыта для построения догматических положений, то иную позицию занимают их младшие современники — С. М. Зарин и П. М. Минин. На их концепции очевидным образом влияют работы У. Джеймса, Н. Лосского и т. д. В связи с этим в их работах меняется и трактовка «Ареопагитик».

есть восхождение к понятиям, освобожденным от их конкретных чувственных проявлений. там противопоставляется не практика (так, скорее, у Леруа), а «непосредственное созерцание» (См.: *Лосский Н. О. Обоснование мистического эмпиризма*. С. 56). Вторым — авторским комментарием на тему апофатичности — становится замечание о том, что «если слово „понимать“ разуметь в его рациональном значении, — то Бог есть нечто совсем непонятное» (*Флоренский П., свящ. Столп и утверждение истины*. С. 528). Иными словами, апофатичность связывается для Флоренского с рациональностью рассудка.

<sup>50</sup> Там же. С. 84.

<sup>51</sup> Там же. Или так: «Итак, познание не есть захват мертвого объекта хищным гносеологическим субъектом, а живое нравственное общение личностей, из которых каждая для каждой служит и объектом, и субъектом. В собственном смысле познаваема только личность и только личностью» (Там же).

<sup>52</sup> Там же. С. 285.

<sup>53</sup> София «ни в коем случае не ограничивается только психологическим или гносеологическим процессом внутренней жизни твари, но является, по преимуществу, метафизической природою тварного естества: Премудрость в твари есть не только деятельность, но и *субстанция* (курсив мой. — *прот. П. Х.*)» (Там же. С. 282).

Формально признавая, что у Дионисия апофаза приводит к высшему, нежели катафаза, познанию Бога, они стремятся и в апофатическом опыте усмотреть некоторое положительное содержание для того, чтобы вернуть *абстрактной* мистике Ареопагита ее христианское содержание.

5. На этом фоне возникает магистерская диссертация о. Павла. Претендуя, с одной стороны, на непосредственное описание религиозного опыта в духе эпохи, с другой, — она демонстрирует, что вообще характерно для Флоренского, виртуозную работу по трансформации как современной, так и древней философско-богословской терминологии, — работу, необходимую автору для построения собственных выводов. Всматриваясь в нее, мы можем найти здесь и элементы мистики Дионисия. Так, то, что рассудок объявляет не-сущим (А, равное не-А), на самом деле и оказывается искомым самодоказуемым Субъектом Истины. По другому рассуждению, путь отрицаний — есть путь от чувственного к абстрактному, дойдя до высшей ступени которого, следует переходить к *опыту*, дающему уже положительный результат.

6. При этом важнейшее значение для мистики о. Павла имеет термин *ἰσοουσία*, в котором объединяются *непосредственный* мистический (религиозный) опыт и догматическая Истина. Этот опыт позволяет нам познать не только, что Бог *есть*, но и *что* Он есть, — а это, в свою очередь, означает инверсию катафатического и апофатического путей богопознания, из которых теперь уже второй скорее служит ступенью к первому, поскольку *несказанное* религиозного опыта есть *антиномия*, недоступная рассудку, но воспринимаемая разумом. Иными словами, отрицательный путь рассудка (путь сомнения) приводит к *бездне абстрактности*, от которой следует восходить (путем самоотвержения рассудка) к положительной *софийности* мистического опыта.

7. Таким образом, мы можем говорить скорее об альтернативности основных идей «Столпа» и *Cognus Aereopagiticum* нежели о зависимости одних от других. Указанная альтернативность является, по-видимому, по-видимому, зависимым восприятия «Ареопагитик» о. Павлом через призму современной ему религиозной мысли, к которой в данном случае можно отнести и русскую софиологию, и западный прагматизм, и исследования по истории христианской мистики отечественных богословов. Однако, вероятно, следует учесть и еще один не лежащий на поверхности фактор. Речь идет о своеобразном представлении о. Павла, усваивающего неоплатонизму характер скорее *рационалистического*, чем *мистического*, учения. Такой подход вытекал из его концепции чередования дневных и ночных эпох, согласно которой предшественником наступающей в XX в. мистической эпохи следует считать ночную культуру Средневековья, тогда как «начало новой философии, философии Возрождения, примыкает не к средневековой мысли, но к вечереющей мысли древности, — в *неоплатонизме* (курсив мой. — *прот. П. Х.*) ... надо искать истоков ее»<sup>54</sup>.

8. В то же время очевиден тот факт, что разработанная о. Павлом в процессе рассмотренного нами дискурса концепция антиномической истины оказалась принципиально важной для дальнейшего развития русского богословия. Опираясь на о. Павла, уже о. Сергей Булгаков определит антиномию катафатического и апофатического путей богопознания как основную антиномию религиозного сознания<sup>55</sup> (чего не делает, как ни странно, сам о. Павел!), а В. Н. Лосский, настаивая, что *апофатический путь «Ареопагитик»* является особой принадлежностью восточного богословия, именно антиномичность триадологического догмата выставит в качестве основного доказательства своих тезисов<sup>56</sup>.

<sup>54</sup> Флоренский П, свящ. Напластования эгейской культуры. С. 347. Более подробно об отношении о. Павла к античности см.: Павлюченков Н. Н. Понятие «античности» в религиозно-философском наследии священника Павла Флоренского // Русско-Византийский вестник. 2020. № 1 (3). С. 48–66.

<sup>55</sup> См.: Булгаков С. Н. Свет невечерний. М., 1999. С. 99, 104.

<sup>56</sup> «Непознаваемость не означает агностицизма или отказа от Бого-познания. Тем не менее это познание всегда идет путем, основная цель которого — не знание, но единение, обожение. Потому что это вовсе не абстрактное богословие, оперирующее понятиями, но богословие

## Источники и литература

1. *Болотов В. В.* К вопросу об Ареопагитских творениях // Христианское чтение. 1914. № 5. С. 555–580.
2. *Бриллиантов А. И.* Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. М., 1998.
3. *Булгаков С. Н.* Свет невечерний. М., 1999.
4. *Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта. Исследование человеческой природы. М., 2017.
5. *Зарин С. М.* Аскетизм по православно-христианскому учению: В 2 т. СПб., 1907.
6. *Леруа Э.* Догмат и этика. М., 2015.
7. *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия. Догматическое богословие. М., 2015.
8. *Лосский Н. О.* Обоснование мистического эмпиризма // Вопросы философии и психологии. 1904. Кн. 74. С. 315–396.
9. *Нэтеркот Фр.* Философская встреча. Бергсон в России (1907–1917). М., 2008.
10. *Минин П. М.* Мистицизм и его природа // Богословский вестник. 1911. Т. 1. № 4. С. 795–817; Т. 2. № 5. С. 85–112 (3-я пагинация).
11. *Минин П. М.* Главные направления древне-церковной мистики. Сергиев Посад, 1916.
12. Павел Флоренский и символисты. М., 2004.
13. *Павлюченков Н. Н.* Догмат «единосущия» в сочинениях святых отцов Православной Церкви и в богословии священника Павла Флоренского // Русско-Византийский вестник. 2018. № 1. С. 40–63.
14. *Павлюченков Н. Н.* Понятие «античности» в религиозно-философском наследии священника Павла Флоренского // Русско-Византийский вестник. 2020. № 1 (3). С. 48–66.
15. *Попов И. В.* Труды по патрологии. Т. 1. Сергиев Посад, 2004.
16. *Порфирий (Успенский), еп.* Святой Дионисий Ареопагит и творения его // Чтения в обществе любителей духовного просвещения. Т. 16. Ч. 2. Отд. 1. С. 176–214; 321–370; 715–757.
17. *Розанов В. В.* Собр. соч. Литературные изгнанники. Кн. 2. М., СПб., 2010.
18. *Скворцов К.* Исследование вопроса об авторе сочинений известных с именем св. Дионисия Ареопагита. Киев, 1871.
19. *Смирнов И., свящ.* Русская литература о сочинениях с именем св. Дионисия Ареопагита // Православное обозрение. 1872. Т. 1. С. 842–876.
20. *Соловьев В. С.* Соч.: В 2 т. 1989. Т. 1.
21. *Флоренский П., свящ.* Напластования эгейской культуры // Богословский вестник. 1913. Т. 2. № 6. С. 345–389.
22. *Флоренский П., свящ.* Разум и диалектика // Соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1996. С. 131–142.
23. *Флоренский П., свящ.* Столп и утверждение истины. М., 2003.
24. *Филарет, митр. Московский, свт.* Начертание церковно-библейской истории. М., 1859.
25. *Harnack A.* Lehrbuch der Dogmengeschichte: in 3 Bd. Leipzig, 1897.
26. *Harnack A.* Lehrbuch der Dogmengeschichte: in 3 Bd. Tübingen, 1909–1910.
27. *Koch H.* Pseudo-Dionisius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neoplatonismus und Mysterionwesen. Meinz, 1900.
28. *Schäfer Chr.* Hugo Koch and Josef Stiglmayr on Dionysius and Proclus // The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite. Oxford University Press, 2022. P. 569–583.

---

созерцательное, возвышающее ум к реальностям „умопревосходящим“. Поэтому догматы Церкви часто представляются нашему рассудку антиномиями, которые тем неразрешимее, чем возвышеннее тайна, которую они выражают <...>. Ведь Святой Троице „Пресущественной, Пребожественной и Преплательной“ предает себя автор „Мистического богословия“, вступая на путь, долженствующий привести его к абсолютному присутствию и абсолютной полноте» (*Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия. Догматическое богословие. М., 2015. С. 223–224).

*Н. Н. Павлюченков*

## Философско-богословское обоснование творчества в работах П. А. Флоренского

УДК 1(470)(091):271.2-1  
DOI 10.47132/2588-0276\_2023\_1\_63  
EDN FPPFIM



*Аннотация:* В статье рассматривается важный аспект религиозно-философского и богословского наследия священника Павла Флоренского, в котором раскрывается его понимание свободы в духовной жизни и в человеческом творчестве. Обращается внимание на актуальность для начала XX в. той постановки проблемы свободы и творчества, которая имела место в трудах Н. А. Бердяева, и приводятся свидетельства восприятия этой проблемы в работах Флоренского. Отмечается, что трактовка Флоренским подлинного творчества связана с его стремлением преодолеть субъективный фактор в духовной жизни человека, рассматриваемый им как отход от реальности, данной Богом и утвержденной общечеловеческим опытом. Делается главный вывод о том, что, обращаясь к примерам из церковной аскетики и церковной иконописи, Флоренский, в отличие от Бердяева, выявлял наличие проявлений высшего творчества в «исторической» Православной Церкви.

*Ключевые слова:* Флоренский, Бердяев, творчество, Церковь, аскетика, догмат, канон, религиозное сознание.

*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. Философско-богословское обоснование творчества в работах П. А. Флоренского // Русско-Византийский вестник. 2023. № 1 (12). С. 63–74.

---

*Nikolai N. Pavliuchenkov*

**Philosophical and theological justification of creativity  
in the works of P. A. Florensky**



UDC 1(470)(091):271.2-1

DOI 10.47132/2588-0276\_2023\_1\_63

EDN FPPFIM

*Abstract:* The article deals with an important aspect of the religious, philosophical and theological heritage of the priest Pavel Florensky. In this aspect, his understanding of freedom in spiritual life and in human creativity is revealed. Attention is drawn to the relevance for the beginning of the twentieth century of the formulation of the problem of freedom and creativity, which took place in the works of N. A. Berdyaev. The evidence of the perception of this problem in the works of Florensky is given. It is noted that Florensky's interpretation of genuine creativity is connected with his desire to overcome the subjective factor in the spiritual life of a person, which he regarded as a departure from the reality given by God and confirmed by universal human experience. The main conclusion is that Florensky, unlike Berdyaev, revealed the presence of manifestations of higher creativity in the "historical" Orthodox Church.

*Keywords:* Florensky, Berdyaev, creativity, Church, asceticism, dogma, canon, religious consciousness.

*About the author:* **Nikolay Nikolaevich Pavliuchenkov**

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. Philosophical and theological justification of creativity in the works of P. A. Florensky. *Russian-Byzantine Herald*, 2023, no. 1 (12), pp. 63–74.



Тема творчества стала популярной в русской религиозной философии конца XIX — начала XX вв. по целому ряду причин, в числе которых не последнее место занимает сам феномен религиозного обращения российской интеллигенции. «От марксизма к идеализму», от атеизма к Богу, от нигилизма к поискам сверх-эмпирической, вечной опоры в своей временной жизни — такой путь прошли многие мыслители, обладавшие при этом способностями и возможностями отразить свои глубоко внутренние («экзистенциальные») переживания в рукописных и печатных трудах. Из подобных фиксаций интеллектуального, мистического и религиозного опыта можно видеть, как русская ментальность, в десятках поколений связанная с Православием, естественным образом направляла свои духовные поиски к Русской Православной Церкви, для которой особенно в этот период возникала необходимость быть на уровне современных запросов. А запросы эти, особенно после Владимира Соловьева, нередко сводились к желанию обрести в Церкви творческий порыв, направленный на преобразование человека и окружающей действительности.

В идейном плане возникала крайне непростая ситуация, когда с обеих сторон — со стороны Церкви и обращающейся к ней интеллигенции — требовалось разобраться, где именно проходит граница между имевшей место к началу XX в. действительной секуляризацией церковного религиозного сознания и кажущейся «инерцией» Церкви, связанной на самом деле с невозможностью для церковного христианства принять витавший в воздухе дух тотальных, в том числе и социально-политических революционных, преобразований. Нужно было уточнить (а для многих — впервые открыть) само понятие творчества в его религиозном, христианском аспекте и определить отношение к нему «исторического» Православия. Существенное заострение этой проблемы Н. А. Бердяевым, как представляется, нужно выделить на фоне всех других современных ему и даже повливающих на него движений религиозной мысли, в том числе и прозорный в «новое религиозное сознание» Дмитрия Мережковского.

В последнем случае, в качестве реакции на эту «новизну», если и было что-то нужно, так это усилия апологетические и миссионерские, а не богословские, поскольку в лице Мережковских давала о себе знать интеллигенция не столько *искавшая* верные духовные пути, сколько уже нашедшая их для себя вне «исторической» Церкви. С Бердяевым же, как кажется, ситуация была совсем иная. В его нападениях на «историческое» Православие чувствовалась не презрительная оценка «сверху вниз», а скорее какая-то глубокая боль за «историческую» Церковь, за невозможность, с его точки зрения, привить ей дух свободы и творчества. Бердяева могли обвинять в том, что свои наблюдения отдельных, частных явлений в русской церковной жизни он несправедливо и необоснованно распространял на *всю* Русскую Церковь как таковую<sup>1</sup>, его можно было уличить в определенных собственных проблемах внутреннего, личного свойства<sup>2</sup>, но этого было явно не достаточно для того, чтобы, при действительной заботе о духовной ситуации в Русской Церкви, его критику не замечать или сознательно игнорировать. «Я человек большой свободы духа, — писал Бердяев, — и сама моя „православность“ и „правость“ есть дерзновение. Не боюсь я никакого

<sup>1</sup> См., напр., в письме прот. Сергия Четверикова Н. А. Бердяеву: «Если бы Вы сгоряча vybrанили того или иного иерарха или то или иное явление в русской церковной жизни, это не было бы обидно... Но в Вашей статье звучит не праведный гнев, а презрение, осуждение всей Русской Церкви. Вы как бы отделяете себя от Русской Церкви и противопоставляете себя ей в своей праведности и высоте» (Цит. по: Н. А. Бердяев: pro et contra: Антология. Кн. 1. СПб.: РХГИ, 1994. С. 403).

<sup>2</sup> Тем более что он сам, например, обозначая причины своего выхода из редакции издательства «Путь» весной 1912 г., писал не только о царящей, по его мнению, в «Пути» «атмосфере уныния и подавленности, отрицания творчества и вдохновения» и не только о своих расхождениях с С. Н. Булгаковым и его окружением «в оценке религиозного смысла творчества», но и о том, что имеет место «невнимание» к его личности, которое ему «трудно вынести» (см. письмо Н. А. Бердяева В. Ф. Эрну от 21 марта 1912 г. Цит. по: Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках / Сост., подгот. текста, вступ. ст. и коммент. В. И. Кейдана. М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. С. 454).

нового творчества, ни дерзости новых путей... Но к Христу должно быть отношение консервативное»<sup>3</sup>. «Должно быть дерзновение во Христе, небывалое дерзновение и вне Христа неведомое»<sup>4</sup>.

В том, что жизнь со Христом и во Христе требует духовного движения и не предполагает своего ограничения чисто «бытовой» или обрядовой стороной христианства (хотя бы этот «быт» был православным и церковным), можно убедиться прямо из Евангелия<sup>5</sup> и апостольских текстов Нового Завета<sup>6</sup>. Следовательно, если где бы то ни было христианская жизнь перестает быть процессом, нацеленным на качественное изменение существующей в человеке и в мире действительности, она теряет свое главное основание и очень жестко, но по сути справедливо, может быть названа «христианством без Христа».

Как известно, своими «Чтениями о Богочеловечестве» Владимир Соловьев срывает аплодисменты слушающих именно благодаря такому настрою всех своих концепций, от которых к критике «исторического» Православия оставалось сделать только один шаг, найдя в современной церковной жизни нередко поощряемую «сверху» (от духовников и иерархов) систему ограничений и запретов для свободного творчества в духовной жизни. Доктрина «Богочеловечества» Соловьева, понимаемая как устремление к духовному преображению мира и человека, оказалась противопоставленной ограничительной системе догматов и канонов, которых держится «историческая» Православная Церковь, и это противопоставление выглядело как оппозиция данного Христом свободного духовного порыва человека к Богу застою в духовной жизни, вызванному малодушной боязнью при каком-либо свободном движении впасть в еретические прегрешения.

Бердяев сконцентрировал и усилил этот идейный импульс, переведя его акцент из области глобальной социальной «работы» (которая, по преимуществу, интересовала Соловьева) в сферу личного духовного творчества. «Для богословов и иерархов Церкви, — писал он, — обычно бывала более подозрительна высшая духовная жизнь, чем грехи жизни душевной и телесной. Тут есть какая-то очень тревожная проблема. Церковь прощала грехи плоти, была бесконечно снисходительна к слабостям душевного человека, но была беспощадна к ... взлетам духа»<sup>7</sup>. И, как закономерный вывод из идеи неразрывной связи христианства с подобными духовными «взлетами», звучит приговор: «Официальное православие давно уже стало пагубной антихристианской ересью»<sup>8</sup>. В противоположность ему, по мнению Бердяева, подлинная «Церковь Христова есть вечное богочеловеческое движение... Церковь неодолимо пребывает в высшей духовной жизни, в соединении человека с Богом и через Бога с другими человеками»<sup>9</sup>.

Таким образом, там, где утрачивается постоянное свободное стремление к творчеству, совершается, по убеждению Бердяева, отход от Христа и от самой Церкви. Там остается пустая «внешность», по-видимому, в том же смысле, как писал об этом в свое время представитель московского масонского кружка И. В. Лопухин (1756–1816), утверждая, что так называемая «внешняя» религия, а, следовательно, и «историческая» Церковь, «отторглась от своего источника, и правление света, учредившего ее,

<sup>3</sup> Письмо Н. А. Бердяева Вячеславу Иванову, предположительно датированное весной 1908 г. (Там же. С. 178).

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> См., напр.: «Огонь пришел Я низвести на землю, и как желал бы, чтобы он уже возгорелся!» (Лк 12:49).

<sup>6</sup> См., напр.: «Если внешний наш человек и тлеет, то внутренний со дня на день обновляется» (2 Кор 4:16); «Преобразуйтесь обновлением ума вашего, чтобы вам познавать, что есть воля Божия, благая, угодная и совершенная» (Рим 12:2).

<sup>7</sup> Бердяев Н. А. *Философия свободного духа*. М.: Республика, 1994. С. 38.

<sup>8</sup> Бердяев Н. А. *Собр. соч.*: В 4 т. Т. 3. Типы религиозной мысли в России. Париж: YMCA-Press, 1989. С. 630.

<sup>9</sup> Там же. С. 631–632.

сокрылось от нее»<sup>10</sup>. Но, в отличие от Лопухина, Бердяев все же не имел в виду ту самую «внутреннюю» Церковь, к которой думали принадлежать вступающие в масонские ордена, или «новую» Церковь с новыми «тайнами», которую в начале XX в. тайно на своей квартире создавали Мережковские<sup>11</sup>. Как представляется, Бердяеву важен был не сам принцип разграничения христианства и Церкви на два уровня (внешний, «исторический» и внутренний, «мистический»), а стремление и способность к творчеству, которого он не нашел в «историческом» Православии в начале XX в. Только поэтому он пытался вычеркнуть «историческую» Церковь в России из своей жизни, желая при этом оставаться верным Христу.

С другими, поначалу близкими к нему, последователями Владимира Соловьева Бердяев, как известно, закрепил свои расхождения выходом в 1912 г. из редакции издательства «Путь». Князь Е. Н. Трубецкой и С. Н. Булгаков не так однозначно, как Бердяев, оценивали духовную ситуацию в Русской Церкви и не считали бесполезными

усилия по внесению свободного, творческого духа в русскую церковную мысль и в церковную деятельность. Однако, с точки зрения Бердяева, они сами не относились к категории «людей религиозно и мистически живых и творческих»<sup>12</sup>, чего нельзя было сказать (опять же, с точки зрения Бердяева) о другом деятеле из их окружения — Павле Флоренском. Известно, что Флоренского как «своего», как «нового» человека сразу приняли Мережковские, и после того, как он прекратил с ними сотрудничество, Зинаида Гиппиус сожалела об этом и, по крайней мере, один раз через А. Белого пыталась его снова привлечь к своему «новому религиозному сознанию»<sup>13</sup>.

Бердяев в своем отклике на «Столп и утверждение Истины» дважды назвал его автора «новым» человеком<sup>14</sup>, ориентированным на «опытное богословие» взамен школьного, отвлеченного «семинаризма», и свое особое негодование связал именно с тем, что эта «новизна» оказалась у Флоренского, по его мнению, не актуализированной из-за занятой им позиции охранительства «старины, веры отцов и быта отцов»<sup>15</sup>. На эту критику можно смотреть с разных точек зрения, но наибольший интерес она вызывает в случае учета одного важного обстоятельства, а именно — полемичности некоторых мест «Столпа и утверждения Истины». Poleмику Флоренский вел,



Николай Александрович Бердяев,  
1912 г.

<sup>10</sup> Лопухин И. В. Некоторые черты о внутренней Церкви. СПб., 1798. С. 18–19.

<sup>11</sup> См.: Гиппиус З. Дневники: В 2 кн. Кн. 1. Contes d'amour (Дневник любовных историй). О Бывшем. Литературный дневник. Синяя книга. Петербургский дневник. М.: ИПК «Интелвак», 1999. С. 97–100; Павел Флоренский и символисты. Опыт литературные. Статьи. Переписка / Сост., подг. текстов и коммент. Е. В. Ивановой. М.: Языки славянской культуры, 2004. С. 512.

<sup>12</sup> См. цитированное выше письмо Н. А. Бердяева Вячеславу Иванову (Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках. С. 179).

<sup>13</sup> См. письмо З. Гиппиус А. Белому, написанное после студенческой проповеди П. Флоренского «Вопль крови» (1906) (Павел Флоренский и символисты. С. 515).

<sup>14</sup> Бердяев Н. А. Стилизованное православие (О. Павел Флоренский) // П. А. Флоренский: Pro et contra: Антология. СПб., 2001. С. 271, 273.

<sup>15</sup> Там же. С. 272–273. Ср.: Флоренский «с огромными усилиями заглушил в себе ростки новой жизни, умертвил в себе новую душу» (Там же. С. 281).



Отец Павел Флоренский со студентами Московской духовной академии, 1912 г.

как правило, не столько в явной и острой форме, сколько с использованием наиболее эффективного, по его убеждению, метода, предусматривающего положительное раскрытие защищаемого учения.

Иллюстрируя свое понимание необходимости именно такого метода, на одной из лекций в 1921 г. (в ответах на вопросы) Флоренский охарактеризовал церковность в России как полный ценностей запертый железный (т.е. с виду совсем невзрачный) сундук, ключ от которого утерян<sup>16</sup>. Следовательно, тот, кто убедился в самом факте наличия этих сокровищ, должен затратить основные усилия на поиск «ключа» к их хранилищу. «Вера, — говорил Флоренский, — дается положительным прикосновением к Свету и Истине. А наша апологетика носит отрицательный характер: она старается показать ложность... известных положений. Но это неверный прием...»<sup>17</sup>

Иначе говоря, если предмет твоей защиты представляет собой действительную ценность, его просто нужно суметь показать, и тогда, возможно, обличения многих иных позиций, убеждений и верований уже не потребуются. Тот, кто впервые увидит солнечный свет и откроеет для себя его возможности, не будет более восхищаться светом от свечи и его дерзновенным проникновением в ночную тьму. Традиционная, направленная на обличение, апологетика, с этой точки зрения, представляется либо не способной найти ключ и открыть хранилище сокровищ, либо просто не знающей об их реальном существовании. Последнее означает отсутствие действительного религиозного опыта жизни в Церкви у тех, кто занимается церковной апологетикой.

Флоренский полагал, что святыня («святое ядро») открылась ему в «исторической» Русской Церкви<sup>18</sup>, и это, очевидно, было одним из таких его мистических переживаний, в которых он не находил возможности сомневаться<sup>19</sup>. Представляется возможным показать, что Флоренского не коснулась собственно «софийная» мистика по подобию той, которая имела место в жизни Владимира Соловьева, Андрея Белого, Александра Блока. Флоренский пережил Церковь как единый организм,

<sup>16</sup> Флоренский П. А. [Соч.]. Т. 2. У Водоразделов мысли. М.: Правда, 1990. С. 277.

<sup>17</sup> Там же.

<sup>18</sup> См. письмо П. Флоренского А. Белому в июле 1905 г. (Павел Флоренский и символисты. С. 470).

<sup>19</sup> См. письмо П. Флоренского матери от 26 ноября 1901 г. (Флоренский П. В. Обретая путь. Павел Флоренский в университетские годы: В 2 т. Т. 1. М.: Прогресс-Традиция, 2011. С. 466).

неразделенный и неразделяемый на «мистическую» и «историческую» реальность, и в своих ранних работах лишь интерпретировал это переживание в виде концепции Церкви как единого Существа, отождествляемого с Софией. Во всяком случае, именно из своего опыта органического единства Церкви он определил как преимущественно «церковно-борческую» идею противопоставления «Церкви Мистической» и «церкви исторической»<sup>20</sup> и в другом месте «Столпа и утверждения Истины» сообщил, что ему «в высокой степени чуждо стремление людей „нового религиозного сознания“ как бы насильно стяжать Духа Святого»<sup>21</sup>. По его ощущениям, «что-то» ожидается, «что-то» готовится в «мировых основах» к своему явлению, но это произойдет не иначе, как через Церковь и в Церкви, — в той самой, которую сейчас, как он пишет, забрасывают грязью. «Новое религиозное сознание» желает «уничтожить времена и сроки» и в своем стремлении *сейчас* получить *все* лишается и того, что уже есть и может быть<sup>22</sup>.

Ключевым моментом в этой критике, адресованной, разумеется, прежде всего, Мережковским (Дмитрию Сергеевичу и Зинаиде Гиппиус), представляется тезис о несоответствии наличного состояния твари тем понятиям о ней, которые имеют жаждущие немедленного духовного онтологического обновления. «Нечисто еще сердце наше, — пишет Флоренский, — не чисто сердце твари, и, нечистое, — оно стorerо бы от близости к Пречистому и Пречистейшему»<sup>23</sup>. На этом полемика останавливается, но только для того, чтобы, при сохранении единого, целостного замысла книги, быть продолженной в другом месте и уже в неявном виде. В этом месте Флоренский, практически первым из своего церковного религиозно-философского окружения в начале XX в. реагирует на запрос о христианском понимании творчества. В целом, он использует те же термины, в которых запрос, собственно, и прозвучал, т. е. фактически говорит об ожидаемой в Церкви «религии Духа». В таком стиле создается его весьма замечательное «письмо» «Утешитель» в «Столпе и утверждении Истины», где собраны факты из церковной истории и церковного Предания, которые, по существу, противоречат главной мысли всего текста «письма» — о незнании Церковью в настоящее время Св. Духа как Лица, т. е. в Его личном проявлении. С этим связан и тезис о принципиальной невозможности *полноты* духовного преображения человека в настоящую эпоху. Но такое, в данном случае уже вполне подкрепляемое церковной традицией, убеждение никак не означает у Флоренского требования пассивности и монофизитского, по сути, «растворения» человеческого творчества в творчестве Божественном. Все, что нужно Флоренскому в его попытках, по-видимому, очень существенно ограничить творческие возможности человека, заключается в его поисках путей преодоления субъективного, а, следовательно, по Флоренскому, лишенного твердого онтологического основания, фактора в духовной жизни.

Положительный, данный вне прямого полемического контекста, ответ Флоренского сводится к тому, что (как и у Бердяева) творческие усилия человека должны быть направлены, прежде всего, на самого себя. И здесь представленный Флоренским материал фактически призван преодолеть бердяевское разделение церковной аскетики и христианского духовного творчества. Флоренский первым из религиозных философов и богословов в России начала XX в. замечает и использует в *богословском* сочинении опубликованную в 1903 г. Сергеем Нилусом запись Н. А. Мотовилова о своей беседе с прп. Серафимом Саровским. Собственно, содержательная часть записки начинается с констатации той же «тревожной проблемы», которую видел в Русской Церкви Бердяев.

В своих поисках сути христианства Мотовилов сталкивается с фактическим претом поднимать свои познания и духовную практику до уровней, превосходящих «стандартный» набор добродетелей с домашней и церковной молитвой. Негодующая

<sup>20</sup> См.: Флоренский П. А. [Соч.]. Т. 1 (1). Столп и утверждение Истины. М.: Правда, 1990. С. 337.

<sup>21</sup> Там же. С. 128.

<sup>22</sup> Там же.

<sup>23</sup> Там же. С. 128–129.

реакция «высших духовных особ» на подобного рода поиски, согласно этим записям, становится отправной точкой для беседы прп. Серафима Саровского о подлинной цели христианской жизни. И слова прп. Серафима: «Но они (т.е. „высшие духовные особы“ — Н.П.) не так говорили, как бы следовало»<sup>24</sup>, — в конечном итоге, оказываются подтвержденными не цитатами из Св. Писания и Св. Отцов, а описанием самого реального созерцания и переживания явления Св. Духа в человеке<sup>25</sup>. И сам употребляемый в этом тексте термин «стяжание», и проводимые образные сравнения приобретения Божественной благодати с получением прибыли от купеческой торговли, как и ряд других моментов<sup>26</sup>, свидетельствуют о том, что речь идет не просто об опыте «встречи», не о кратковременной теофании, завершающейся возвращением человека к своим прежним свойствам и качествам, а именно — о реальности его благодатного преобразования. Процесс «стяжания» Св. Духа как высшая и конечная цель христианской жизни на земле и становится, т.о., тем самым высшим творчеством, которое сейчас доступно человеку.

Пространной выдержкой из записей Н. А. Мотовилова<sup>27</sup> Флоренский в «Столпе и утверждении Истины» лишь дополняет сделанную им перед этим подборку аналогичных свидетельств древних Св. Отцов о реальности переживаний причастия человека Божественному Свету<sup>28</sup>. Эти свидетельства, пишет он, столь многочисленны («действительность света свидетельствуется бесчисленным рядом житий и сказаний о святых»<sup>29</sup>), что «нужно быть без ума, чтобы решиться отвергать достоверность» этого религиозного опыта<sup>30</sup>, а, следовательно, свидетельств проявления результатов высшего творчества в «исторической» Церкви.

Все это едва ли не является прямой попыткой ответить Бердяеву, разделившему и противопоставившему «Богочеловеческое» творчество и церковную аскетику. И позиции обозначаются вполне определенно: с одной стороны — исходящая из нового, «антропологического» откровения «религия Духа», проявление которой не верифицированы ничем, кроме субъективных переживаний отдельно взятой личности (в данном случае — Н. А. Бердяева); с другой стороны — «бесчисленный ряд» конкретных свидетельств, — от древности до наших дней, — являющих «стяжание» Духа как плод именно аскетических, творческих усилий человека. «Аскетику, — пишет Флоренский, — как деятельность, направленную к тому, чтобы созерцать Духом Святым свет неизреченный, Святые отцы называли не наукою и даже не нравственною работою, а искусством, — художеством, мало того, искусством и художеством по преимуществу»<sup>31</sup>.

В конечном итоге этого «искусства» и «художества» человек обретает себя, — в терминологии «Столпа и утверждения Истины», — «пресуществленным», т.е. обретшим подаваемую от Бога иную, Божественную сущность. Последующее знакомство Флоренского с богословием свт. Григория Паламы привело его к более выверенной терминологии (понятие причастия человека самой Божественной сущности уступило место учению о причастии Божественной энергии), но суть понимания природы высшего творчества осталась неизменной. *Свобода* такого творчества заключается в умении использовать не вымышленный самим человеком, а *данный* от Бога *образец*, к соответствию с которым человеку-творцу нужно привести объект своих творческих усилий.

<sup>24</sup> См.: Дух Божий, явно почивший на Преп. Серафиме Саровском в беседе о цели христианской жизни... // *Нилус С. А.* Великое в малом. 3-е изд. С. Посад, 1911 / Репр. изд. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1992. С. 179.

<sup>25</sup> Там же. С. 199–200.

<sup>26</sup> Там же. С. 181–183.

<sup>27</sup> См.: *Флоренский П. А.* [Соч.]. Т. 1 (1). Столп и утверждение Истины. С. 102–105.

<sup>28</sup> Там же. С. 99–102.

<sup>29</sup> Там же. С. 105.

<sup>30</sup> Там же.

<sup>31</sup> Там же. С. 99.

Здесь может возникать естественное недоумение, поскольку данный кем-то (хотя бы и Самим Богом) образец, очевидно, подлинную свободу в творчестве должен пресекать или, по крайней мере, вводить в строго определенные рамки. Флоренский отвечает на это двумя примерами: догматом в вероучении и канонем в иконописи, которые, по его мысли, ограничивают не само подлинное творчество, а проявления человеческой субъективности и страстности, как правило, ошибочно принимаемые за проявления действительной свободы.

В концепции Флоренского нет такой «творческой» свободы, при которой человек стремился бы «перерасти» (а может быть, перепрыгнуть) через то, что ему дано от Истины. Но дана ему вся полнота, дан Сам Бог, который хочет открыть Себя в эмпирии и ждет на это деятельного согласия эмпирической личности человека. Флоренский не отрицает синергию и не исповедует «практическое монофизитство», но, в отличие от Бердяева, *инициативу* в преодолении бого-человеческой «границы» отводит *исключительно* Богу. Он принимает *факт* примата не человеческого, но Божественного действия и творчества. С такой точки зрения религиозный догмат дается как возможность выхода на принципиально новый уровень познания и опыта, который не достижим только собственными усилиями человека.

Еще в диалоге «Эмпирия и эмпирия» (1904) Флоренский привел, как представляется, очень удачный пример введения в математику понятия иррациональных и комплексных чисел<sup>32</sup>. В примечаниях к «Столпу и утверждению Истины»<sup>33</sup> эти математические «догматы» были представлены как реальность, позволившая постичь в науке многие явления, совершенно недоступные для систем, оперирующих только целыми и действительными числами. Точно также, по мысли Флоренского, религиозные догматы поднимают человеческий ум на новые уровни возможностей восприятия и знания. Кроме того, будучи, в конечном итоге, реальностью не-человеческого происхождения, догмат ограничивает не человеческое творчество, а могущий стать погибельным субъективный (для Флоренского практически всегда — чреватый ошибками) фактор в духовной жизни и в раскрывающемся из этой жизни творчестве.

Данный Богом догмат, по указаниям Флоренского, не только не ограничивает человеческой свободы и творчества, но, напротив, утверждает эти человеческие способности в их подлинном, онтологическом качестве. Обращаясь в более поздних работах к теме канонических форм в иконописи, Флоренский отмечал, что в них «светские историки и позитивистические богословы» усматривают неприемлемый церковный консерватизм как «старческое удержание привычных норм и приемов»<sup>34</sup>. Для них это — свидетельство оскудения церковного творчества и препятствие для развития нового церковного искусства<sup>35</sup>. Флоренский решительно утверждает, что такое неприятие церковного консерватизма происходит от непонимания самой сути художественного творчества. На самом деле канон не стесняет, а *освобождает* человеческое творчество от поиска путей к тем высотам, которые *уже* достигнуты человечеством<sup>36</sup>. Канон сформирован на «высотах» общечеловеческого постижения Истины, многократно проверенного и очищенного «собором народов и поколений»<sup>37</sup>. Задача истинного творчества — «постигнуть смысл канона, изнутри проникнуть в него, как в сущенный разум человечества»<sup>38</sup>. И уже затем, с достигнутой таким образом *высоты*, определить *свое* видение Истины.

<sup>32</sup> См.: Флоренский П. А. Эмпирия и эмпирия // *Его же*. Богословские труды. 1902–1909 / Сост.: Н. Н. Павлюченков, игум. А. Трубачев; вступ. статья, комм. Н. Н. Павлюченкова. М.: Изд-во ПСТГУ, 2018. С. 105.

<sup>33</sup> См.: Флоренский П. А. [Соч.]. Т. 1 (2). Столп и утверждение Истины. М.: Правда, 1990. С. 506–514.

<sup>34</sup> Флоренский П., *свящ.* Иконостас // *Его же*. Избранные труды по искусству. М., 1996. С. 111.

<sup>35</sup> Там же.

<sup>36</sup> Там же.

<sup>37</sup> Там же. С. 112.

<sup>38</sup> Там же.

Флоренский констатирует как хорошо известный *факт* то обстоятельство, что только путем внедрения «своего индивидуального разума в формы общечеловеческие» открывается «родник творчества»<sup>39</sup>. И, напротив, при самолюбивом и, на самом деле, «слабосильном» бегстве от выраженных в каноне общечеловеческих норм, индивидуальное творчество не реализуется. Здесь, по мнению Флоренского, нет даже ничего *личного*, а есть только случайное и несознательное<sup>40</sup>. «В канонических формах, — пишет он, — дышится легко: они отучают от случайного, мешающего в деле движения»<sup>41</sup>. Мысль Флоренского, в данном случае, выражена четко и ясно: если человек стремится к развитию и реализации своего подлинного творческого потенциала, он должен давать выход своей творческой энергии только на высоте общечеловеческого постижения Истины, которое выражено в каноне. Творчество, не восходящее на эти высоты, сковано субъективизмом и лишено подлинной свободы. Так получается, что рамки церковного канона действительно ставят ограничительный предел, но — не свободе творчества, а факторам, ограничивающим саму эту свободу и поработавшим человека его собственной субъективностью.

В «Иконостасе», записи которого датированы, по преимуществу, началом 1920-х гг., Флоренский возвращается также и к затронутой в «Столпе и утверждении Истины» теме творчества, направленного на внутреннее устройство человека. Грубая вещественность видимого мира, пишет он, — «тяжкое, но полезное нам иго». Она задерживает стремительность нашего волевого акта самоопределения для того, чтобы он, будучи мгновенным, не имел свойства сделанного «навекі ангельского определения себя в ту или в другую сторону»<sup>42</sup>. В этом мире, благодаря тому что в нем «единый миг вечного» растянут на *время* нашей жизни, нам дан подвиг «подлинного самоустройства», художества, «ваяния и чеканки нашего существа»<sup>43</sup>. И так же, как художник «не сочиняет из себя образа, не *накладывает* краски на холст, а как бы расчищает посторонние налеты его», выявляя «записи» духовной реальности<sup>44</sup>, в направленном на самого себя творчестве человек лишь «снимает» все наносное, очищая данный ему Образ Божий. Но эта данность — бесконечно глубже и «полнобытийнее»<sup>45</sup> всех возможных достижений человеческой творческой фантазии. Только отсутствие реального опыта встречи с ней позволяет утверждать, что она, как «внешнее» ограничение, препятствует реализации свободы человеческого творчества.

Основа для творчества — связь человека с иным, высшим миром, откуда в художественном и во всяком вообще творчестве человек получает вдохновение и прозрение в Истину. В записях «Воспоминаний» (датированных примерно тем же периодом, когда создавался текст «Иконостаса») Флоренский отмечает, что получаемое из горнего мира *видение* «объективнее земных объективностей, полновеснее и реальнее, чем они; оно — точка опоры земному творчеству, кристалл, около которого и по кристаллическому закону которого, сообразно ему, выкристаллизовывается земной опыт, делаясь весь, в самом строении своем, символом духовного мира»<sup>46</sup>. Здесь идея основания подлинного творчества на данных от Бога образцах усилена образом *закономерного* роста кристалла, образующего, в конечном итоге, гармоническую структуру, в отличие от хаотического нагромождения достижений человеческой субъективности, не находящей или утратившей для себя «точку опоры» в горнем мире.

<sup>39</sup> Там же.

<sup>40</sup> Там же.

<sup>41</sup> Там же. С. 118.

<sup>42</sup> Там же. С. 86.

<sup>43</sup> Там же.

<sup>44</sup> Флоренский П., *свящ.* Моленные иконы преп. Сергия // *Его же.* Избранные труды по искусству. М., 1996. С. 247–248.

<sup>45</sup> Ср. Флоренский П. А. [Соч.]. Т. 1 (1). Столп и утверждения Истины. С. 329.

<sup>46</sup> Флоренский П., *свящ.* Детям моим. Воспоминания прошлых дней. М.: Московский рабочий, 1992. С. 245.



В целом, можно сказать, что в отношении темы творчества и философско-богословского обоснования творческой свободы человека Флоренский, фактически, следовал известному святоотеческому тезису: для обретения подлинной свободы нужно подчинить свою волю Тому, Кто абсолютно свободен. И поэтому, чтобы являть в своей жизни и деятельности подлинное творчество, необходимо сверять свои творческие идеи с теми, которые даются Творцом и реализуются в Его творческом замысле о мире и человеке. С такой точки зрения подход Н. Бердяева (не отрицающего Бога Творца, но утверждающего новое, «антропологическое» Откровение) представляется лишь очередным плодом человеческой субъективности. При наличии целого ряда дискуссионных моментов в философско-богословском наследии Флоренского, следует признать, что в данном аспекте ему удалось замечательным и актуальным для современности образом выразить истину, исповедуемую Православной Церковью: данные от Бога ориентиры на пути к вечному спасению (религиозные догматы и каноны) находят свое объективное подтверждение в опыте, который, на самом деле, имеет общечеловеческий характер и общечеловеческое значение. Иные, несогласные с ним виды опыта расцениваются как испытавшие в разной степени влияние человеческой субъективности, всегда, по Флоренскому, связанной с эгоистическим замыканием в своей собственной «самости». Такое замыкание в философско-богословской системе Флоренского означает уход из сферы объективного, реального бытия и соответствующее значение имеет происходящее из эгоистической «самости» человеческое творчество. Его плоды не имеют вечной ценности и обречены на конечное небытие.

## Источники и литература

1. Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках / Сост., подгот. текста, вступ. ст. и коммент. В. И. Кейдана. М.: Школа «Языки русской культуры», 1997.
2. *Бердяев Н. А.* Новое религиозное сознание и общественность. СПб.: М. В. Пирожков, 1907.
3. *Бердяев Н. А.* Собр. соч.: В 4 т. Т. 3. Типы религиозной мысли в России. Париж: YMCA-Press, 1989.
4. *Бердяев Н. А.* Стилизованное православие // П. А. Флоренский: Pro et contra: Антология. 2-е изд. СПб.: РХГА, 2001. С. 264–282.
5. *Бердяев Н. А.* Философия свободного духа. М.: Республика, 1994.
6. *Гиппиус З.* Дневники: В 2 кн. Кн. 1. Contes d'amour (Дневник любовных историй). О Бывшем. Литературный дневник. Синяя книга. Петербургский дневник. М.: ИПК «Интелвак», 1999.
7. Дух Божий, явно почивший на Преп. Серафиме Саровском в беседе о цели христианской жизни... // *Нилус С. А.* Великое в малом. 3-е изд. С. Посад, 1911 / Репр. изд. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1992.
8. Н. А. Бердяев: pro et contra: Антология. Кн. 1. СПб.: РХГИ, 1994. 572 с.
9. Павел Флоренский и символисты. Опыт литературные. Статьи. Переписка / Сост., подг. текстов и коммент. Е. В. Ивановой. М.: Языки славянской культуры, 2004.
10. *Флоренский П., свяц.* Детям моим. Воспоминания прошлых дней. М.: Московский рабочий, 1992.
11. *Флоренский П. А.* Догматизм и догматика // *Флоренский П. А.* Богословские труды. 1902–1909 / Сост.: Н. Н. Павлюченков, игум. А. Трубачев; вступ. статья, комм. Н. Н. Павлюченкова. М.: Изд-во ПСТГУ, 2018. С. 217–237.
12. *Флоренский П., свяц.* Иконостас // *Флоренский П., свяц.* Избранные труды по искусству. М., 1996.
13. *Флоренский П., свяц.* Моленные иконы преп. Сергия // *Флоренский П., свяц.* Избранные труды по искусству. М., 1996.

14. *Флоренский П. А.* [Соч.]. Т. 1 (1). Столп и утверждение Истины. М.: Правда, 1990.
15. *Флоренский П. А.* [Соч.]. Т. 1 (2). Столп и утверждение Истины. М.: Правда, 1990.
16. *Флоренский П. А.* [Соч.]. Т. 2. У Водоразделов мысли. М.: Правда, 1990.
17. *Флоренский П. А.* Эмпирея и эмпирия // *Флоренский П. А.* Богословские труды. 1902–1909 / Сост.: Н. Н. Павлюченков, игум. А. Трубачев; вступ. статья, комм. Н. Н. Павлюченкова. М.: Изд-во ПСТГУ, 2018. С. 81–128.
18. *Флоренский П. В.* Обретая путь. Павел Флоренский в университетские годы: В 2 т. Т. 1. М.: Прогресс-Традиция, 2011.

# РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал  
Санкт-Петербургской Духовной Академии  
Русской Православной Церкви

№ 1 (12)

2023

*А. В. Маркидонов*

## Отец Павел Флоренский — христианский мыслитель эпохи великого кризиса

УДК 1(470)(091):27-1  
DOI 10.47132/2588-0276\_2023\_1\_75  
EDN FUHAVI



*Аннотация:* В предлагаемом тексте рассматривается вопрос о характере религиозности отца Павла Флоренского и обращается внимание на некоторые исходные (отчасти, пред-богословские) посылки его богословия. Повышенный онтологизм религиозно-философского сознания русского христианского мыслителя в значительной мере обуславливается глубоким кризисом общеевропейской религиозности и может быть, в числе прочего, мотивирован апологетическим заданием — стремлением утвердиться в *истине*, радикально *предшествующей* человеческой рациональности и ей несоразмерной.

*Ключевые слова:* стилизация, архаика, новизна, «гносеология обращения», священное, страх Божий, онтологизм, рационализм, Церковь.

*Об авторе:* **Александр Васильевич Маркидонов**

Кандидат богословия, доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии.

E-mail: obventus@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5727-7076>

*Для цитирования:* Маркидонов А. В. Отец Павел Флоренский — христианский мыслитель эпохи великого кризиса // Русско-Византийский вестник. 2023. № 1 (12). С. 75–81.

# RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal  
Saint Petersburg Theological Academy  
Russian Orthodox Church

No. 1 (12)

2023

---

*Alexander V. Markidonov*

## Father Pavel Florensky – Christian thinker of the era of the great crisis



UDC 1(470)(091):27-1

DOI 10.47132/2588-0276\_2023\_1\_75

EDN FUHAVI

*Abstract:* The proposed text examines the question of the nature of Fr. Pavel Florensky's religiosity and draws attention to some of the initial (partly pre-theological) premises of his theology. The heightened ontologism of the religious and philosophical consciousness of the Russian Christian thinker is largely due to the deep crisis of pan-European religiosity and can be, among other things, motivated by an apologetic task – the desire to establish itself in the truth, radically preceding human rationality and disproportionate to it.

*Keywords:* stylization, archaic, novelty, “epistemology of conversion”, sacred, fear of God, ontologism, rationalism, Church.

*About the author:* **Alexander Vasilievich Markidonov**

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

E-mail: [obventus@gmail.com](mailto:obventus@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5727-7076>

*For citation:* Markidonov A. V. Father Pavel Florensky – Christian thinker of the era of the great crisis. *Russian-Byzantine Herald*, 2023, no. 1 (12), pp. 75–81.

«Выявление религиозных переживаний в форме архаического православия есть стилизация», — писал Н. А. Бердяев в своей остро критической по отношению к о. П. Флоренскому статье<sup>1</sup>. Имея в виду «Столп и утверждение Истины», Бердяев утверждает: «Нет (в этой книге. — А.М.) ничего простого, непосредственного, ни одного слова, прямо исходящего из глубины души. Такие книги не могут действовать религиозно...»<sup>2</sup>

Однако свести вопрос о характере духовности о. Павла Флоренского к «стилизации» было бы, на наш взгляд, упрощением. Хотя бы уже потому, что еще задолго до «Столпа и утверждения Истины» сам Флоренский в докладе-реферате «Догматизм и догматика» говорил об этой самой «жуткой мертвенности» (Н. А. Бердяев) — стилизации, схоластизации, безжизненной формализации в богословии: «Пересыхает горло, жжет все нутро, нестерпимей и нестерпимей распалается томительная жажда по догматике. Но... взамен догматики мы имеем догматизм»<sup>3</sup>.

«Слишком чувствуются счеты с собой, — снова упрекает Бердяев, — бегство от себя, боязнь себя...»<sup>4</sup>

Но разве не как суд над нами совершается в нас вера, разве не требует она от нас все новых и новых усилий *обращения* — уже и после того, как мы уверовали? А ведь, как верно замечает по поводу «Столпа и утверждения Истины» о. Г. Флоровский в своей — тоже почти исключительно критичной — главе об о. Павле, «вся гносеология Флоренского почти сводится к проблеме обращения»<sup>5</sup>.

Действительно, уже в упомянутом выше раннем своем реферате П. А. Флоренский пишет: «Разве мы знаем Бога, как истинного, как основание всякой истины и всякой достоверности? И имеем ли мы со своей стороны какое бы то ни было отношение к Живому Центру нашей религии?»<sup>6</sup>

«Гносеологическое» не только неотделимо здесь от нашего «отношения к Живому Центру нашей религии», но в этом именно отношении и осуществляется.

Также точно и «историческое» (а устойчивый упрек Флоренскому в а-историзме — один из главных) — «историческое» — не в наличии количественной *фактурности* истекшего и текущего (к каковой мало причастно, например, и монашеское сознание), а в *чувстве времени*, в способности проникать в смысл происходящего. И этого у о. Павла Флоренского не отнять: «Теперь более, нежели когда-либо, своевременно выяснить, — говорит он лет за десять до революционных потрясений, — как мы относимся к христианскому мирозерцанию. Думается, близок час, когда невозможно уже будет оставаться полу-христианином, полу-атеистом, „не холодным и не горячим“, а только „теплым“, тепловатым, когда придется волей-неволей решительно выясниться и стать либо *за*, либо *против* истинной свободы»<sup>7</sup>.

А его «архаика», его повышенное внимание к *осязаемой онтологичности* — культура, богословской мысли, в целом языка и речи и т. д., — как представляется, могут быть объяснены и правильно восприняты только в контексте того глубочайшего кризиса европейской христианской рациональности, который, в конце концов, разразился мировой войной. Ведь, например, импульсом для поворота к радикальной теологии К. Барта, отказавшегося от всякой *аналогии* (кроме аналогии веры) между Богом и тварью, Богом и обнаружившей фальшивость своих духовных оснований человеческой культурой, — импульсом для этого поворота стал факт подписания крупнейшими германскими учеными (в том числе А. Гарнаком) открытого письма в защиту

<sup>1</sup> Бердяев Н. А. Стилизованное православие. URL: <https://www.xpa-spb.ru/libr/-Florenskij-pro-et-contra-1996/266-Berdyayev-stilizovannoe-pravoslavie-Florenskij.pdf?ysclid=ldkkbag2su342640228> (дата обращения: 17.01.2023).

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Флоренский П., *свящ.* Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1994. С. 558.

<sup>4</sup> Бердяев Н. А. Стилизованное православие.

<sup>5</sup> Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. Paris, 1983. С. 495.

<sup>6</sup> Флоренский П., *свящ.* Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. С. 559.

<sup>7</sup> Там же.



Священник Павел Флоренский с семьей перед своим отъездом на фронт Первой мировой войны, 1915 г.

военных действий Германии («Манифест девяноста трех» 4 октября 1914 г.)

«Умер бог» либеральной теологии, «бог» европейского христианства с его рационально-моралистическими иллюзиями, с его «психологизмом» и «историзмом», посредством которых, в частности, *знание* все более и более соревновало *бытию*. «То, чему нас учит пример христианства, которое благодаря влиянию историзирующей обработки стало равнодушным и неестественным в ожидании того момента, пока доведенная до совершенства историческая, справедливая интерпретация не растворит его в чистое знание о христианстве и тем погубит его окончательно, мы могли бы наблюдать на всем, что обладает жизнью: именно, что оно перестает жить, раз его разрезали на части без остатка, и что оно влачит болезненное и мучительное существование, когда над ним начинают проделывать опыты исторического анатомирования», — писал Ф. Ницше в статье с характерным названием «О пользе и вреде истории для жизни»<sup>8</sup>.

Вот от этого *знания* о христианстве, отчужденного (может быть, и по самой природе рационального знания как такового) — отчужденного от *опыта*<sup>9</sup> христианства, — от этого неизбежного релятивизма исторической науки — бегство Флоренского в платоническую обитель «непреложной истины»: «Легенда не ошибается,

как ошибаются историки, — пишет он в работе «Первые шаги философии», — ибо легенда — это очищенная в горниле времени от всего случайного, просветленная хужожеественно до идеи, возведенная в тип сама действительность»<sup>10</sup>.

Но это — как и погружение в «архаику» во всем другом — не только «бегство», но и чаяние грядущей *новизны*, предчувствие грядущей *подлинности* на развалинах разрушенного рационализма. Ведь «пред *бесконечностью* вторгающейся отовсюду иррациональности, — пишет П. А. Флоренский, — всякая *конечная* рациональность

<sup>8</sup> Ницше Ф. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 201. Ср. наблюдение современного философа: «Культ истории был самым мощным из квазирелигиозных образований, появившихся в Западной Европе со времени ренессансного титанизма... Он представлял собой последнюю форму и стадию в развитии концепции Бога, имманентного миру, этого главного выражения религиозной секуляризации» (Соловьев Э. Ю. Категорический императив нравственности и права. М., 2005. С. 302).

<sup>9</sup> Заметим, что в рационалистической философии и опыт понимается только как «*опыт движения сознания*», как, например, в гегелевской «Феноменологии духа», этой «науке об опыте сознания».

<sup>10</sup> Флоренский П., свящ. Собр. соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1996. С. 83.

оказывается чистым нулем. Мы живем над пучиной огненной лавы, лишь прикрыто тоненькой корочкой „опознанного“; какая беспечность рассчитывать на спокойствие рационалистического мировоззрения!»<sup>11</sup> И далее: «...Шаг за шагом неумолимо идущее разрушение рационализма во всех областях, по всем линиям, во всех основах, наконец, разочарование в естествознании как системе жизнепонимания и т.д. и т.д. — все это разве не показывает наступление чего-то *нового*, совсем нового, — что уже было старым»<sup>12</sup>.

Вот она — формула «архаизма», а если угодно и христианского «историзма», у о. Павла Флоренского. Подлинно *новое*, действительно обновляющее, не может не восходить к *истокам*, не укореняться в *истине*, древность которой совпадает с непреложностью.

Таково Слово Божие, всегда новое в своей неисчерпаемости и непостижности. Когда-то сщмч. Игнатий Богоносец на апелляцию к древности как критерию истины отвечал: «Но для меня древнее — Иисус Христос, непреложное древнее — Крест Его, Его смерть и воскресение...»<sup>13</sup> П. А. Флоренский отвечает апеллирующим к «новизне», но ответ его по существу созвучен сщмч. Игнатию: подлинно новое — это обновленное в истине, непреложность которой совпадает с древностью.

«Разрушение рационализма», кризис рационально-моралистически адаптированной религиозности разворачивает освобожденное, но часто и опустошенное сознание человека кризисной эпохи к тайне Откровения, скорее даже — к Откровению как тайне.

Именно во время войны, почти одновременно со «Столпом и утверждением Истины» о. П. Флоренского, писалась книга Рудольфа Отто «Священное». Универсальную категорию религиозного сознания автор пытается описать здесь не как то, что может быть выражено с помощью понятий (а следовательно и — не как «катеорию»), но как невыразимое до конца захватывающее переживание.

«Священное», освобожденное от рационально-этической схематизации, возвращенное из сферы культурного отчуждения (или отчуждения в культуру) к своей иррациональной первичности, — Р. Отто называет *нуминозным*. А одной из самых значимых характеристик «нуминозного» является в книге Р. Отто некое *mysterium tremendum* — таинство, заставляющее трепетать. Страх, ужас сопровождает встречу с *нуминозным*, свидетельствуя о непредсказуемости божества, о его радикальной несоизмеримости с возможностями нашего восприятия и уж тем более — совершенной «недоступности его для *понятийного* постижения»<sup>14</sup>.

«Для обозначения момента, вызывающего нуминозный tremor (трепет, ужас), — пишет Р. Отто, — на первое место выходит то „свойство“ нипен, которое играет важную роль в нашем Священном Писании и которое своей загадочностью и непостижимостью доставило много трудностей как интерпретаторам, так и вероучителям. Речь идет об *orge*, гневе Яхве, который и в Новом Завете встречается вновь как *orge theou*. <...> Прежде всего, во многих местах Ветхого Завета ощутимо, что этот „гнев“ не имеет ничего общего с нравственностью. <...> Гнев „непредсказуем“ и „произволен“. Тому, кто привык мыслить божество только в рациональных предикатах, это должно казаться капризностью и произволом. Но такую точку зрения решительно отвергли бы набожные люди библейских времен: им это никак не казалось преуменьшением достоинства, но естественным выражением и некоторым моментом самого „священного“, казавшемся чем-то совершенно неустрашимым. И с полным на то правом»<sup>15</sup>.

Спустя около полугода после выхода книги Рудольфа Отто, о. Павел Флоренский, как бы прорываясь из душно-уютного мира человеческой, «слишком человеческой»

<sup>11</sup> Там же. С. 71.

<sup>12</sup> Там же. С. 92.

<sup>13</sup> *Игнатий Антиохийский, сщмч. Послание к Филадельфийцам // Писания мужей апостольских. М., 2003. С. 361.*

<sup>14</sup> *Отто Р. Священное. СПб., 2008. С. 11.*

<sup>15</sup> Там же. С. 30–31.

«нравственности» в грозное пространство живого религиозного опыта, напишет: «Любовь, любовь, любовь, и еще любовь... Повторяемое бесчисленное множество раз бесчисленным множеством тех, кто и не подходил к порогу религии, это таинственное слово потеряло всякий смысл. Но, как соединительная ткань, оно разрослось, заполнило собою всю область сознания наших современников и тем оттеснило отсюда все содержание религии. В этом священном слове истинным содержанием ныне стало: „НЕ-РЕЛИГИЯ“, тайный смысл речей о любви всегда, более или менее сознательно, или полусознательно, есть жест вражды против религии. Благовидное перерождение религиозной ткани называется речами о любви»<sup>16</sup>.

Такой, очеловеченной в духе «гуманитарного альтруизма» «любви», утратившей свое грозное огненное существо, о. Павел Флоренский противопоставляет «страх Божий», остро переживая в этом исповедании *страха* разрыв с современной ему религиозностью: «„Приидите, чада, послушайте мене, страху Господню научу вас“ (Пс 33:12). Вот слово несовременное, но что же делать: если угодно вам говорить о религии, деле существовавшего не современном, придется вам помириться и с этим несовременным, но своевременным, всегда своевременным словом „страх“»<sup>17</sup>. Ведь, если «в таинственных глубинах нашего существа всегда происходит *попаление* или *освящение*», то «на поверхности не оставлен ли человек своей тупости и своему легкомыслию? Страшная и попяляющая религия сводится к плоскости распятий-брелков, просфорочек, пасочек, херувимских с руладами иконочек, проповедочек, к одному из бесчисленных развлечений вас, скучающих бездельников и в особенности бездельниц. Ужели так-таки и нет на нас расправы?»<sup>18</sup>

Подлинная религия и подлинная религиозность, согласно Флоренскому, требуют обращения и обращенности — к *тайне*. «Столкновение же с нею — ожог и страх»<sup>19</sup>. Сравнительно с древними культурами, «рассчитанный на большую восприимчивость, культ христианский умеряет трагическую глубину своих тайн более сдержанными и сухими формами: если бы огонь, клочкующийся в Святой Чаше, являлся в формах, равносильных формам древних, никакая плоть не выдержала бы»<sup>20</sup>.

Таково *введение* о. Павла Флоренского в «философию культа», где, опять-таки преодолевая инерцию онтологически выхолащенной рациональности, мыслитель движется к опознанию духовно осязаемой, разрывающей ткань эмпирических покровов, онтологически и аксиологически первичной истины Невидимого. И на этом пути все метафорическое (соотнесенное по существу с поверхностью рационально-психологического опыта) истощается до предела: *сравнение* уступает место *тождеству*: «„Явися великий Господень Кресте, покажи ми зрак Божественный красоты твоя ныне достойна поклонника хвалы твоя, ибо *яко одушевлену тебе* и возглашаю и облобызаю“. НВ. „Яко“,  $\omega\varsigma$  — союз не сравнения, а уравнивания; сравн. „Достойно есть яко воистину блажити Тя Богородицу“ ( $\omega\varsigma$   $\alpha\lambda\eta\theta\omega\varsigma$ ). „Яко огнем“ значит не „как бы огнем“, а „огнем“, даже „по преимуществу огнем“. „Яко“ значит „то же и даже более“. Поэтому выражение „яко одушевлену“ значит: „ты одушевлен, даже более чем одушевлен“. Следовательно, тут прямое признание Креста существом одушевленным, а не веществом»<sup>21</sup>.

У подобного рода сакральной онтологии есть свои богословские риски, и они должны быть выявлены и учтены в богословских исследованиях сочинений о. Павла Флоренского. Но понять религиозную природу этого онтологизма нельзя вне того конкретно-культурно-исторического контекста, где он противостоит многообразным формам номинализма. А в рационально-номиналистическом сознании не остается места вере (как «непосредственному знанию»): рано или поздно она ставится под вопрос.

<sup>16</sup> Флоренский П., свещ. Философия культа. М., 2004. С. 27.

<sup>17</sup> Там же. С. 28.

<sup>18</sup> Там же. С. 46.

<sup>19</sup> Там же. С. 47.

<sup>20</sup> Там же. С. 41.

<sup>21</sup> Там же. С. 32.



А. Ф. Лосев вспоминал: «В начале 30-х годов я... встретил в одном месте, не слишком официальном, бывшего ректора Духовной академии, епископа Феодора. <...> Я спросил: „Как Вы такого декадента и символиста, как Флоренский, поставили редактором 'Богословского вестника' и дали ему заведовать кафедрой философии?“ — „Все знаю... Символист, связи с Вячеславом Ивановым, с Белым. Но это почти единственный верующий человек во всей Академии был!“ — „Как так?“ — „Судите сами. <...> Когда я стал ректором Академии и познакомился с тем, как ведется преподавание, со мной дурно было. Такой невероятный протестантский идеализм, хуже всякого тюбингентства“»<sup>22</sup>.

Можно было бы сделать поправку на возможный ригоризм еп. Феодора (Поздеевского), если бы ощущение глубокого кризиса в вере и богословии не было присуще, и, как мы видели, задолго до революционных потрясений, самому о. Павлу Флоренскому. Выход из этого кризиса, как показывает Флоренский, возможен лишь на путях уразумения *тайны Церкви*: «гносеология обращения» раскрывается и осуществляется в горизонте экклезиологии.

С. И. Фудель рассказывает, как однажды М. А. Новоселов, «человек очень сердечный и при этом любящий о. Павла, работающий с ним вместе по защите имяславия от нападков Синода, вдруг начал высказывать сомнение в церковной ценности его работ. Мне было 17 лет, я молчал, но вдруг волнение буквально толкнуло меня в разговор: „Как вы можете так говорить! О. Павел открыл нам Церковь“. Я помню ободряющие глаза моего отца, и — сначала удивление, затем смущенную улыбку и наконец явное одобрение и на лице Новоселова: точно он только и ждал этого моего молодого протеста»<sup>23</sup>.

У нас есть реальные основания утверждать, что и в советское время (конца 60-х и в 70-е гг.) многие открывали для себя Церковь через книгу о. П. Флоренского, — на разной глубине — проходя путями его «гносеологии обращения».

## Источники и литература

1. Бердяев Н. А. Стилизованное православие. URL: <https://www.xpa-spb.ru/libr/-Florenskij-pro-et-contra-1996/266-Berdyayev-stilizovannoe-pravoslavie-Florenskij.pdf?ysclid=ldkkgbag2su342640228> (дата обращения: 17.01.2023).
2. Биbihин В. В. Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. М., 2004.
3. Игнатий Антиохийский, *сиmч*. Послание к Филадельфийцам // Писания мужей апостольских. М., 2003.
4. Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни // *Ницше Ф.* Соч.: В 2 т. М. 1990. Т. 1.
5. Отто Р. Священное. СПб., 2008.
6. Соловьев Э. Ю. Категорический императив нравственности и права. М., 2005.
7. Флоренский П., *свящ*. Догматика и догматизм // *Флоренский П., свящ*. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1994.
8. Флоренский П., *свящ*. Первые шаги философии // *Флоренский П., свящ*. Собр. соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1996.
9. Флоренский П., *свящ*. Страх Божий. Чтения о культе. Философия культа. М., 2004.
10. Флоровский Г. *прот*. Пути русского богословия. Paris, 1983.
11. Фудель С. И. Об о. Павле Флоренском. Paris, 1988.

<sup>22</sup> Биbihин В. В. Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. М., 2004. С. 68–69.

<sup>23</sup> Фудель С. И. Об о. Павле Флоренском. Paris, 1988. С. 19–20.

# РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал  
Санкт-Петербургской Духовной Академии  
Русской Православной Церкви

№ 1 (12)

2023

---

*Н. Н. Павлюченков*

## Монархизм и «символическое миропонимание» П. А. Флоренского

УДК 172.1(470):340.15  
DOI 10.47132/2588-0276\_2023\_1\_82  
EDN FVMHYU



*Аннотация:* В статье рассматриваются философско-богословские основания монархических убеждений П. А. Флоренского. Отмечается, что темы политики и государственного устройства не входили в сферу исследовательских интересов Флоренского. Вместе с тем, он имел по этим вопросам вполне определенные убеждения, основанные на своем символическом миропонимании. Монархическая власть в государстве рассматривалась им как необходимое на земле отражение иерархии, существующей на Небе. Приводятся свидетельства отношения Флоренского к идее создания и деятельности «Христианского братства борьбы», восприятия Флоренским революционных событий 1917 г. и свержения в России монархии. В качестве источника используется также работа «Предполагаемое государственное устройство в будущем», написанная Флоренским после ареста в 1933 г. Делается главный вывод о том, что Флоренский видел будущее России в возрождении Русской Православной Церкви и в возвращении русскому народу Божественного дара самодержавной монархии.

*Ключевые слова:* Флоренский, Россия, Царь, монархия, государство, власть, политика, революция.

*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. Монархизм и «символическое миропонимание» П. А. Флоренского // Русско-Византийский вестник. 2023. № 1 (12). С. 82–102.

*Nikolay N. Pavliuchenkov*

**Monarchism and the “Symbolic Worldview”  
of P. A. Florensky**

UDC 172.1(470):340.15

DOI 10.47132/2588-0276\_2023\_1\_82

EDN FVMHYU



*Abstract:* The article deals with the philosophical and theological foundations of the monarchical beliefs of P. A. Florensky. It is noted that the topics of politics and state structure were not included in the scope of Florensky’s research interests. At the same time, he had quite definite beliefs on these issues. These beliefs were based on his “symbolic understanding of the world”. Monarchical power in the state was considered by him as a necessary reflection on earth of the hierarchy that exists in “Heaven”. The author provides evidence of Florensky’s attitude to the idea of creating and operating the “Christian Brotherhood of Struggle”, as well as Florensky’s perception of the revolutionary events of 1917 and the overthrow of the monarchy in Russia. The work “The expected state structure in the future” is also used as a source. The main conclusion is that Florensky saw the future of Russia in the revival of the Russian Orthodox Church and in the return to the Russian people of the Divine gift of the autocratic monarchy.

*Keywords:* Florensky, Russia, Tsar, monarchy, state, power, politics, revolution.

*About the author:* **Nikolay Nikolaevich Pavliuchenkov**

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. Monarchism and the “Symbolic Worldview” of P. A. Florensky. *Russian-Byzantine Herald*, 2023, no. 1 (12), pp. 82–102.

О П. А. Флоренском и его религиозно-философском наследии написано много. Как философ, — создатель ранней софиологии и поздней «конкретной метафизики» (философия символа), — он достаточно широко известен не только в России, но также и за ее пределами, благодаря трудам таких исследователей, как, например, Н. Каухчишвили (Италия, 1919–2010), Р. Бёд (США, 1969–2020). Н. Валентини (Италия, р. 1960) и др. Менее известна его научная и богословская деятельность, но и в этом отношении существует целый ряд работ, правда, пока только, по преимуществу, обзорного характера<sup>1</sup>.

В целом, можно сказать, что Флоренский общепризнан как ученый-энциклопедист и его оценка как «русского Леонардо да Винчи», однажды данная в одной из газет русской эмиграции и поддержанная философом и историком отечественной философии Н. О. Лосским<sup>2</sup>, уже стала практически неотъемлемой его характеристикой. Но при этом взгляды на проблемы политики, устройства власти в государстве и обществе считаются в его творческом наследии периферийными, справедливость чего, собственно, подтверждал и он сам, по крайней мере, в одной из автобиографий, написанных в 1920-е гг.<sup>3</sup> «По вопросам политическим, — писал он здесь, — мне сказать почти нечего. По складу моего характера, роду занятий и вынесенному из истории убеждению, что исторические события поворачиваются совсем не так, как их направляют участники, я всегда чуждался политики». Флоренский подчеркивал, что считал «вредным для организации общества» увлечение политикой людей науки, которые призваны быть «беспристрастными экспертами», т. е. независимыми от любого рода политической борьбы и политических разногласий. Здесь же он утверждал, что сам «никогда в жизни... не состоял ни в одной партии»<sup>4</sup>.

До 1917 г. у Флоренского практически не было специальных публикаций по вопросам политики. И после, когда общественное и политическое разделение в стране достигло апогея, перейдя в гражданскую войну, он, оставаясь политически нейтральным, продолжал свою исключительно научную (и, отчасти, педагогическую) деятельность, поступив на службу в советские научно-исследовательские учреждения<sup>5</sup>. По всей видимости, если бы не известный теперь трактат «Предполагаемое государственное устройство в будущем», написанный Флоренским в Бутырской тюрьме в марте 1933 г., сама тема отношения Флоренского к государству и власти у историков отечественной религиозно-философской мысли могла бы быть даже не поставленной. Но и в настоящее время, будучи поставленной, она вряд ли может считаться достаточно разработанной, поскольку в этом отношении все еще сравнительно мало публикаций, а те, что есть, по большей части не учитывают весь комплекс трудов Флоренского, который был не только религиозным философом, но также богословом и священником Русской Православной Церкви.

Несмотря на свою вовлеченность в научно-исследовательскую деятельность в годы советской власти и высокую оценку значения его трудов для отечественной

<sup>1</sup> Наиболее полную библиографию исследований, посвященных наследию П. А. Флоренского, составленную А. И. Резниченко и Т. Н. Резвых и доведенную до 2014 г., см.: Библиографический справочник. Личность, жизнь и творчество священника Павла Флоренского / сост. игумен Андроник (Трубачев). С. Посад, 2015. С. 907–1029.

<sup>2</sup> См.: Лосский Н. О. История русской философии. М.: Советский писатель, 1991. С. 201–202.

<sup>3</sup> В 1920-е гг. свящ. П. Флоренским было написано несколько автобиографий для приема на работу в различные учреждения. См.: Материалы из Архива свящ. Павла Флоренского / подг. текста игум. Андроник (Трубачев), публ. Н. Н. Павлюченков // Русское богословие: исследования и материалы. 2020. М.: ПСТГУ, 2020. С. 138–198.

<sup>4</sup> См.: Там же. С. 195. Текст данной автобиографии датируется приблизительно 1926-м г. (Там же. С. 190).

<sup>5</sup> Подробнее см.: Павлюченков Н. Н. Священник Павел Флоренский в России после 1917 года // Государство, общество, Церковь в истории России XX–XXI веков. Мат-лы XVII Международной научной конференции, Иваново, 28–29 марта 2018 г. Иваново: Изд-во «Ивановский государственный университет», 2018. С. 21–26.

науки<sup>6</sup>, Флоренский, в конце концов, был арестован как «поп-профессор, по политическим убеждениям — крайне правый монархист»<sup>7</sup> и осужден по сфабрикованному делу вымышленной «Партии возрождения России». Формально, находясь под «следствием», он исполнил требование изложить политическую программу несуществующей партии, а фактически использовал эту возможность для прояснения своих действительных взглядов на прошлое, настоящее и будущее российского государства. В первой публикации «трактата» 1933 г. Флоренского<sup>8</sup> игум. Андроник (Трубачев) и другие исследователи архивных материалов согласно признали адекватность обозначенной в нем позиции действительным взглядам о. Павла. «Будучи, — писал в предисловии игум. Андроник (Трубачев), — более свободным в своем собственном трактате, чем в ответах следователю, отец Павел мог попытаться высказать и свои истинные взгляды на целый ряд вопросов государственного развития, надеясь, что они окажутся необходимыми для будущих поколений... Под угрозой смерти, при тюремных пытках и издевательствах, он написал философско-политический трактат, который по содержательной стороне и стилистической емкости может быть поставлен в ряд классических работ Л. Тихомирова, И. Ильина, А. Солженицына. Несомненно, что его изучение откроет нам новую страницу русской политической мысли»<sup>9</sup>.

В послесловии Е. Иванова, С. Кравец и С. Половинкин также отметили: «Несомненным является и тот факт, что изложенные здесь идеи тесно связаны со многими как опубликованными, так и еще неопубликованными работами отца Павла, и это дает бесспорные основания считать Записку выражением его идей и рассматривать ее в одном ряду с другими его сочинениями»<sup>10</sup>.

Исследуя «трактат» в 2007 г. прот. Владислав Цыпин<sup>11</sup> сделал важное, в данном случае, замечание о том, что, несмотря на внешнюю «хаотичность, раздробленность, сбивчивость», по существу, это — «продуманный трактат, продуманный не потому, что было время обдумывать, а ввиду *выношенности автором его основных идей* и, конечно, благодаря его выдающимся мыслительным способностям (подчеркнуто мной. — Н. П.)»<sup>12</sup>. Таким образом, здесь также признавалась не случайность и не обусловленность внешним давлением представленных в трактате общественно-политических взглядов Флоренского.

Как минимум, эти выводы ставят исследователей философско-богословского творчества свящ. П. Флоренского перед необходимостью учитывать открывшийся таким образом общественно-политический аспект его наследия, а как максимум, требуют анализа «трактата» в контексте всего разработанного мыслителем «символического миропонимания». В данном случае, при рассмотрении особенностей монархических убеждений Флоренского «трактат» 1933 г. следует использовать как источник очень важных свидетельств, раскрывающих подлинную мотивацию видимого «сотрудничества» священника-монархиста с советской властью. Сам факт такого «сотрудничества» стал причиной для некоторых ошибочных истолкований, причем появившихся

<sup>6</sup> Напр., в письме в ОГПУ от 20 мая 1933 г. главный редактор «Технической энциклопедии» выражал уверенность, что арест Флоренского «является плодом недоразумения» и утверждал, что «проф. Флоренский является одним из крупнейших советских ученых, судьба которого имеет очень большое значение для советской науки вообще и для целого ряда наших научных учреждений» (Флоренский П., свящ. Предполагаемое государственное устройство в будущем: Сб. архивных мат-лов и статей / Сост. игум. Андроник (Трубачев). М.: Городец, 2009. С. 77).

<sup>7</sup> Из справки на арест П. А. Флоренского, ок. 24 февраля 1933 г. (Там же. С. 67).

<sup>8</sup> Литературная учеба. 1991. № 3 (май-июнь). С. 96–114.

<sup>9</sup> Там же. С. 96–97.

<sup>10</sup> Там же. С. 112.

<sup>11</sup> Цыпин В., прот. Комментарий к записке священника Павла Флоренского «Предполагаемое государственное устройство в будущем». URL: <http://www.pravoslavie.ru/749.html> (дата обращения: 16.04.2021).

<sup>12</sup> Цит. по: Флоренский П., свящ. Предполагаемое государственное устройство в будущем. С. 190.

не только в самом начале 1990-х гг., когда многие важные тексты Флоренского еще лежали в архивах<sup>13</sup>, но и впоследствии<sup>14</sup>.

Но в целом, монархические убеждения Флоренского в литературе сомнению практически не подвергались. «Флоренский, — сказано в одном из учебных пособий по отечественной политологии, — всегда отличался политическим консерватизмом, «повиновением всякой власти». В основе его убеждений лежал принцип принятия данности, сознания ее необходимости, будь то политическая жизнь страны или его личная судьба». Но при этом для Флоренского «фигура монарха имела сакральное значение» и создал он, в конечном итоге, (в «трактате» 1933 г.) «нечто вроде харизматического варианта неомонархизма»<sup>15</sup>. Замечания о «повиновении» власти и покорности в «принятии данности», по всей видимости, здесь взяты из послесловия к первой публикации «Предполагаемого государственного устройства...» и восходят к оценкам, высказанным еще в 1943 г. прот. С. Булгаковым. «Он оставался, — вспоминал Булгаков о Флоренском, — внутренне свободным от государства... Можно сказать, ... что о. Павел прошел через нашу катастрофическую эпоху, духовно как бы ее не заметив... Это равнодушие выразилось и в его лояльности «повиновения всякой власти», парадоксальном «священнокнутии»»<sup>16</sup>. Но при этом Булгаков связывал такой настрой с «равнодушием» Флоренского «вообще к земному устройению» и тем, что «голос вечности вообще звучал для него сильнее зовов временности»<sup>17</sup>.

«Друзья и недруги, — отмечалось в послесловии к публикации «политического трактата» в 1991 г., — с разным чувством, но с одинаковой убежденностью говорили о консерватизме отца Павла, о его лояльности «повиновения всякой власти»... В основе же этой стойкой убежденности отца Павла лежал принцип принятия данности и чувство ее необходимости — будь то политическая жизнь страны или его собственная судьба»<sup>18</sup>. При этом важным для понимания позиции о. Павла авторы послесловия сочли «тот факт, что крушение России он пережил не в Октябре, когда к власти пришли большевики, а в феврале 1917 г., когда рухнула монархия. Октябрьский же переворот и победа большевиков, казавшиеся многим трагической случайностью, для него были закономерным следствием предшествующего падения царской

<sup>13</sup> См., напр., статью архиеп. Владимира (Икима), опубликованную в 1993 г. в газете «День» в форме открытого письма активному деятелю РПЦЗ прот. Виктору Потапову. В ней, в связи с причислением Потаповым Флоренского к «обличителям сергианства», вл. Владимир указывал: «Восхищаюсь острою ума отца Павла, чту страдальческую его кончину. Однако не он ли до своего заточения ходил по Москве в чекистской кожанке поверх рясы, восторженно приветствовал большевистский переворот, был «правой рукой» Кржижановского и фактическим автором «плана ГОЭЛРО»? И разве полет мысли этого «знаменитого богослова и философа» не доводил его до высказываний чисто еретических и составления гороскопов?» (Цит. по: Рар Глеб. Двух Русских Церквей быть не может. URL: <http://www.apocalypticism.ru/Rusak.Russian-Church-5.htm> (дата обращения: 20.04.2021).

<sup>14</sup> См., напр.: *Бонецкая Н. К. П. Флоренский: русское гётеанство // Вопросы философии. 2003. № 3. С. 108.*

<sup>15</sup> См.: *Замалеев А. Ф., Осипов И. Д. Русская политология: обзор основных направлений: Учебное пособие. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 1994. С. 199–200.*

<sup>16</sup> *Булгаков С., прот. Священник о. Павел Флоренский // Библиографический справочник. Личность, жизнь и творчество священника Павла Флоренского / сост. игумен Андроник (Трубачев). С. 58.*

<sup>17</sup> Флоренский всегда оставался чужд различным церковно-политическим организациям, — «по равнодушию ли своему вообще к земному устройению или же потому, что голос вечности вообще звучал для него сильнее зовов временности. Обновленческое движение в среде русского духовенства, позднее выродившееся в живоцерковство, никогда не находило для себя отзвука в о. Павле, как ни страдал он от всей косности нашей церковной жизни. Его христианство не было также и «социальным»... Но это было в нем менее всего простым охранительством, эта внешняя оболочка соединилась с пламенным горением огненного духа, хотя и с тихим светом, из него излучавшемся. Потому он не был потрясен и тем изменением отношения Церкви и государства, которое наступило после революции» (Там же).

<sup>18</sup> *Иванова Е., Кравец С., Половинкин С. Послесловие. С. 112.*

России»<sup>19</sup>. Авторы признали Флоренского «убежденным сторонником монархии» и отметили, что в тюремном трактате 1933 г. он сохраняет свое понимание главного принципа самодержавной власти («самодержавие Царя относится к числу понятий не правовых, а вероучительных»), но нашли, что в новых условиях (начала 1930-х гг. в советской России) он не настаивал «на обязательности именно монархии»<sup>20</sup>.

Историк и культуролог А. В. Зябликов в 2005 г.<sup>21</sup> отмечал, что «тезис о пресловутых монархических симпатиях П. А. Флоренского требует поправки»: самодержавная монархия вызывала у него лишь «наименьшую антипатию»<sup>22</sup>. А в том же году, в публикации на «Русской народной линии» С. Чесноков<sup>23</sup> поставил монархизм в центр всего мировоззрения и даже всего творчества Флоренского, отметив, что «понять монархизм Флоренского или понять суть мировоззрения Флоренского, на наш взгляд, — это одно и то же»<sup>24</sup>.

Среди немногочисленных других публикаций на данную тему<sup>25</sup> следует выделить статью И. А. Треушникова<sup>26</sup>, где обращалось особое внимание на необходимость при определении политических взглядов Флоренского учитывать *все* его учение, в котором он проявил себя как последователь философской школы всеединства В. С. Соловьева. «Флоренский был мистиком, — отметил Треушников, — и его занимала прежде всего проблема мистической, можно сказать, теургической власти в государстве, обеспечивающей направленность божественных энергий с Неба на землю, и человеческой активности в обратном направлении. Только такая модель обеспечивала следование принципам сущностного единства мира»<sup>27</sup>. Важным и глубоко справедливым представляется указание этого автора на то, что «Флоренского интересует, прежде всего, интенсификация духовной жизни личности, а обеспечить это может исключительно монархическая, освященная Небом власть»<sup>28</sup>. Но, при этом Треушников назвал Флоренского «сторонником монархии в ее ноуменальной форме», что, на наш взгляд, неоправданно преувеличивает его «спокойное» (или даже — «равнодушное») отношение к той конкретной монархии, с которой Россия встретила XX в.

---

<sup>19</sup> См.: Там же.

<sup>20</sup> Там же. С. 113–114.

<sup>21</sup> Зябликов А. В. «Праведное» государство в понимании П. А. Флоренского // Энтелехия: Научно-публицистический журнал. Кострома, 2005. № 10. С. 73–77.

<sup>22</sup> Цит. по: Флоренский П., свящ. Предполагаемое государственное устройство в будущем. С. 178.

<sup>23</sup> Чесноков С. Монархизм жизни. К вопросу о политических убеждениях священника Павла Флоренского. URL: [https://ruskline.ru/analitika/2005/01/24/monarhizm\\_zhizni](https://ruskline.ru/analitika/2005/01/24/monarhizm_zhizni) (дата обращения: 16.04.2021).

<sup>24</sup> Там же. Ср.: «Политические убеждения отца Павла и его государствоведческие идеи — «это не просто отдельный, пусть даже самый глубокий пласт мировоззрения Флоренского, а — самое его средоточие». Это — «центр, из которого вырастают все остальные линии его многогранного и разносторонне направленного творчества» (Там же).

<sup>25</sup> См., напр.: Андрюшков А. А. Политические тексты П. А. Флоренского: авторские смыслы и интерпретации власти (на примере записки «Предполагаемое устройство государства в будущем») // Государственное управление. Электронный вестник. Вып. № 38. Июнь 2013. С. 153–169. Здесь ставится под сомнение само авторство тюремного трактата Флоренского (см.: Там же. С. 154) и практически все основные выводы представляют собой догадки и предположения, кроме, пожалуй, одного: «Флоренский максимально остается целостной, следующей своим мировоззренческим принципам оригинальной фигурой» (Там же. С. 168–169). См. также: Тальников Д. С. Политико-правовые воззрения Павла Александровича Флоренского. Диссертация на соискание ученой степени кандидата юридических наук. СПб., 2010.

<sup>26</sup> См.: Треушников И. А. Политико-правовые воззрения П. А. Флоренского // Актуальные проблемы в области гуманитарных наук: от теории к практике: Сборник научных трудов. Вып. 3. Н. Новгород: Нижегородский юридический институт МВД РФ, 2000. С. 30–42.

<sup>27</sup> Цит. по: Флоренский П., свящ. Предполагаемое государственное устройство в будущем. С. 172.

<sup>28</sup> Там же. С. 175.

На самом деле, как известно<sup>29</sup>, Флоренский достаточно глубоко переживал и осмысливал события февраля 1917 г., которые воспринимались им как проявление кризиса, призванного очистить духовную атмосферу не только в России, но и, возможно, во всем мире<sup>30</sup>. Флоренский отнюдь не был чистым теоретиком, строящим свои концепции только в «ноуменальной сфере»; напротив, его поздняя «конкретная метафизика» предусматривала непременно материальное «воплощение» всей идеальной сферы бытия. Падение самодержавной монархии в России, с таких позиций, означало нечто гораздо более значительное, чем государственный переворот, чреватый резкими изменениями в социально-политическом устройстве страны. И если Флоренский прошел через эту катастрофу, по выражению прот. С. Булгакова, духовно ее «не заметив», то только потому, что он «заметил» процессы, происходящие *глубже* нее и ставшие ее причиной.

Особенности монархических убеждений Флоренского раскрываются не только путем анализа немногих соответствующих текстов из его наследия, но и с учетом тех постижений, которые обусловили его столь странное и для многих «соблазнительное» участие в государственных проектах новой, — принципиально антимонархической и антирелигиозной, — власти. Для Флоренского не существовало *принципиального* различия между ноуменальными основаниями какой-либо сферы бытия или деятельности человечества и их проявлениями в эмпирии. Проявление (феномен) может быть (и в настоящем мире всегда бывает) не вполне совершенным выражением ноумена, но в «символическом миропонимании» Флоренского реальность такого положения требует не отвержения, а очищения феномена от внешних, чуждых ему наслоений. С таких позиций, конкретное проявление монархической идеи в той или иной ситуации нуждается в максимально возможном усовершенствовании, если только это проявление не связано с подменой, когда подлинная самодержавная монархия заменяется конституционной или какой-либо иной декорацией.

Понять Флоренского в данном случае можно при помощи тех критических соображений, которые он высказал в опубликованной в 1916 г. работе «Около Хомякова» относительно идеи «святой Руси». Задавшись вопросом, являлся ли А. С. Хомяков «охранителем или углубителем корней святой Руси, или, напротив, искоренителем ее основ во имя мечтательного образа проектируемой России будущего?»<sup>31</sup>, Флоренский отметил возможные здесь два варианта: принять «святую Русь русского народа, желая очистить ее от случайной грязи, налегшей на нее извне» или «с гордостью реформатора...

<sup>29</sup> Подробнее см. уже опубликованные автором данной статьи материалы: Павлюченков Н. Н. Философско-богословское обоснование самодержавной власти в наследии священника Павла Флоренского // Дом Романовых в истории. Материалы международной научно-богословской историко-краеведческой конференции. Пятые Феодоритовские чтения. Мурманск; СПб., 2013. С. 141–154; *Его же*. Монархическая власть в государстве как отражение духовного состояния общества (по трудам святителя Филарета Московского и священника Павла Флоренского) // Государство, общество, Церковь в истории России XX века. Материалы XIII международной научной конференции. Иваново, 12–13 марта 2014 г. Ч. 1. Иваново: Ивановский государственный университет, 2014. С. 527–533; *Его же*. Священник Павел Флоренский о сакральном значении царя и самодержавной монархии в России // Церковь. Богословие. История. Мат-лы VI Всероссийской научно-богословской конференции (Екатеринбург, 10–12 февраля 2018 г.). Екатеринбург: Екатеринбургская духовная семинария, 2018. С. 61–67.

<sup>30</sup> «Все то, что происходит кругом, — писал Флоренский в письме к наследнице имения Абрамцево А. С. Мамонтовой 30 июля 1917 г., — для нас, разумеется, мучительно. Однако я верю и надеюсь, что, исчерпав себя, нигилизм докажет свое ничтожество, всем надоест, вызовет ненависть к себе и тогда, после краха всей этой мерзости, сердца и умы уже не по-прежнему, вяло и с оглядкой, а наголодавшись, обратятся к русской идее, к идее России, к святой Руси... Я уверен, что худшее еще ВПЕРЕДИ, а не позади, что кризис еще НЕ миновал. Но я верю в то, что кризис очистит русскую атмосферу, даже всемирную атмосферу, испорченную едва ли не с XVII века» (Трубачев С. З., Трубачева М. С. Сергиев Посад в жизни Павла Флоренского // *Ныне и присно*. 2006. № 3–4. С. 145).

<sup>31</sup> См.: Флоренский П., *свящ.* Около Хомякова // *Его же*. Соч.: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 289.



предписать Руси нечто... придуманное» кем-либо (в данном случае Флоренский отсылал к самому Хомякову или к Московскому кружку славянофилов начала XX в.)<sup>32</sup>.

Ровно то же самое Флоренский имел в виду относительно представлений Хомякова о Церкви и самодержавной монархии в России. В той же критике Хомякова он выразил свое убеждение в том, что Царь восходит на престол не вследствие заключения «договора с народом», а вследствие того, что народ *опознает* Божественный дар царской власти. После Смутного времени, пишет он, народ призвал Романовых на царский престол потому, что «в час просветления, очищенным страданиями сердцем, узрел свершившееся определение воли Божией, почувял, что Михаил Федорович уже получил от Бога венец царский»<sup>33</sup>. И здесь же Флоренский указывал: «В сознании русского народа самодержавие не есть юридическое право, а есть явленный самим Богом факт, — милость Божия, а не человеческая условность, так что самодержавие Царя относится к числу понятий не правовых, а вероучительных, входит в область веры, а не выводится из вне-религиозных посылок»<sup>34</sup>.

Между мартом и октябрём 1917 г., когда почти вся российская (и в том числе церковная) интеллигенция приветствовала революционные события в стране, Флоренский в черновиках адресованных С. Булгакову писем предельно ясно обозначил свое отношение к свержению законной монархической власти: «Я знать не хочу, — писал он, — власти от суверена народа. Я не хочу ни президента, ни конституционного монарха, кто бы он ни был, раз он *от меня же* получил власть...» «Мне душно в теории суверинитета, лишаящем меня прямого взаимодействия с онтологической властью. “Священнокнут” дарует мне свободу духа, провозглашение же прав человека и гражданина ее отнимает, закупоривает все поры моего бытия»<sup>35</sup>.

В этих же черновиках есть записи, в которых Флоренский различает действительно «онтологическую» царскую власть от возможных, созданных людьми, декоративных монархий. «Не Царь от царства, — вновь указывает он, — а царство от Царя». Самодержавная монархия «историческим чудом дается свыше, она мне, — пишет Флоренский, — предложена, как снежная вершина, но не мною полагается»<sup>36</sup>. Самодержавная царская власть — это дар, который может быть отнят, если народ или сам Царь окажутся неспособными этот дар понести. Если оказывается недостойным Царь, то он, при всей видимости продолжения своего правления, перестает быть *Царем* (и, следовательно, уничтожается реальность царства); если же недостойным оказывается народ, то Царь отнимается от народа, и никакая политическая или военная сила, никакие, как пишет о. Павел, «выкрики», эту утерянную царственность уже не вернут, очевидно, до тех пор, пока не произойдут определенные изменения в самом народе<sup>37</sup>. Мысль Флоренского звучит вполне ясно и предельно конкретно, без глубоких и обобщающих рассуждений о «феноменах» и «ноуменах»: падение в России монархии произошло, прежде всего, не вследствие каких-либо внешних войн или внутренних политических заговоров, не в результате того, что что-то не должное происходило в династии Романовых или вокруг нее, а потому, что имело место многолетнее постепенное расцерковление русского общества. И виноват в этом не тот или иной монарх, даже, в частности, не Петр Великий и уж тем более не Николай II, а сам русский народ.

Глубокую подоплеку процессов расцерковления общества Флоренский видел в тенденциях «имманентизма», в которых он пытался уличить А. С. Хомякова и которые относил к протестантскому искажению христианства, противопоставляя всему этому «онтологизм» православия. В человеке и в человечестве систематически возникают соблазны все или некоторые основополагающие духовные реальности *создать*

<sup>32</sup> Там же. С. 289–290.

<sup>33</sup> Там же. С. 298.

<sup>34</sup> Там же.

<sup>35</sup> Переписка священника П. А. Флоренского со священником С. Н. Булгаковым. Томск: Водолей, 2001. С. 132.

<sup>36</sup> Там же.

<sup>37</sup> Там же. С. 144.

вновь, по своим вкусам и желаниям, взамен тех, что уже существуют как данные Богом. В этом проявляется ложное понимание человеческой свободы, стесняемой, якобы *данными* свыше образцами. «Была такая ужасная полоса русской истории, — писал он в «Воспоминаниях» (начало 1920-х гг.) о времени юности своего отца, — и сколько душ искалечено ею, сколько чистых сердец сделались несчастными и бесприютными»<sup>38</sup>. По мысли Флоренского, причиной тому, — на уровне отдельной личности, — был сознательный и радикальный разрыв с прошлым, в котором были не только «предрассудки» и «пережитки», но и традиция предков. Они, т.е. поколение 1960-х — 1870-х гг., — отмечал он, — «тогда знать не хотели ничего, кроме себя... Все хотели не принять, как дар Божий, а создать... Отцов они, семидесятники, не признавали... Сами они хотели быть отцами. Но они не умели и не желали быть сынами»<sup>39</sup>. В критике Хомякова об аналогичном настрое Флоренский говорит особенно ярко: «В основе протестантства как главного выразителя культуры Нового времени, лежит гуманизм, человекоутверждение, человекобожие, — ... имманентизм, т.е. замысел человечества из себя, вне и помимо Бога воссоздать из ничего всякую реальность, и в особенности реальность святыни, — воссоздать во всех смыслах, начиная от построения понятий и кончая духовной реальностью. Между тем, существо Православия есть онтологизм — *принятие реальности от Бога*, как данной, а не человеком творимой, — смирение и благодарение»<sup>40</sup>.

Исходя из такого понимания Флоренским «онтологизма» и «существа Православия» и следует рассматривать его убеждения в «вероучительном» значении идеи самодержавной монархии. Такая монархия есть явление, прежде всего, религиозного порядка и в существующих условиях этого мира есть наибольшее приближение к идеалу теократии.

В студенческом (в МДА) докладе «О цели и смысле прогресса» (1905) Флоренский сравнивал два принципа построения государства практически так же, как чуть позже сопоставлял внутреннее устройство человека, прошедшего и не прошедшего таинство св. Крещения. Согласно его восприятию, внутренняя структура крещеного упорядочена, стройна и организована, как элементы в природном кристалле льда; в нем звучит «музыка», тогда как в некрещеном царит «анархия» (как во внешне схожем с кристаллическим льдом стекле) и «базарный шум»<sup>41</sup>. Так и здесь, «иерархическое» (теократическое) — внутренне стройное и многообразное в единстве государство противопоставляется «анархическому» (антропократическому) — внутренне несогласному и одностороннему в своей дробности. И если в первом все члены общества *свободно* следуют одному безусловному закону, то во втором имеет место лишь внешнее, юридическое регламентированное принуждение<sup>42</sup>. Идеал теократии, по мысли Флоренского, в настоящее время «при известной нам жизни и известной нам человеческой природе» не осуществим<sup>43</sup>. Для реализации этого идеала нужно «качественное изменение природы человека и его формы жизни», что «не может быть постепенным. Оно немислимо иначе, как изменение прерывное, без промежуточных стадий»<sup>44</sup>. Т.е. это произойдет не в результате какого-либо эволюционного прогрессивного движения (как мыслил это, в частности, В.С. Соловьев), а внезапно, в результате ожидаемого в христианстве «конца истории». Для настоящего времени Флоренский, фактически, подразумевает некий баланс между возможным, но безусловно нежелательным

<sup>38</sup> Флоренский П., *свящ.* Детям моим. Воспоминания прошлых дней. М.: Московский рабочий, 1992. С. 26.

<sup>39</sup> Там же. С. 323.

<sup>40</sup> Флоренский П., *свящ.* Около Хомякова. С. 294–295.

<sup>41</sup> См.: Флоренский П. Христианство и культура. М.: Фолио, 2001. С. 384

<sup>42</sup> Флоренский П. А. О цели и смысле прогресса // Флоренский П., *свящ.* Соч.: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1994. С. 198.

<sup>43</sup> Там же. С. 203. Это, согласно Флоренскому, «существование извращенности или любви ко злу», присущей каждому человеку» (Там же. С. 199).

<sup>44</sup> См.: Там же. С. 203–204.

устройством «анархическим» и желательной, но невозможной «в силу данной в опыте человеческой природы» теократией<sup>45</sup>.

Флоренский не выстраивает здесь каких-либо политических моделей *лучшего* государственного устройства, тем более, не строит планов политических преобразований для укрепления или изменения существующей в России формы государственной власти. В условиях нарастающих (в том числе и в студенческой среде в МДА) революционных настроений он указывает на главную и определяющую причину всех общественно-политических нестроений, которая лежит вне политики и выходит за рамки компетенции общественных наук. Требуется усилие по включению в процесс грядущего преобразования самой «человеческой природы», а это — сфера религии, ее средоточия — богослужения и начальной ее ступени — религиозного просвещения. Можно показать, что понятие о «христианском братстве» и *борьбе*, которую оно должно вести, у Флоренского сводилось именно к этим целям.

«Христианское братство борьбы», как известно, было создано В. Ф. Эрном и В. В. Свенцицким в феврале 1905 г. при непосредственном участии П. Флоренского и, в определенном смысле, отражало в своей программе основную идею его доклада «О цели и смысле прогресса». Флоренский, очевидно, полагал, что ожидаемое в «конце времен» и потребное для перехода к теократии преобразование «человеческой природы» должно быть осуществлено, конечно, Самим Богом, но при человеческом содействии.

«Братство», в понимании Флоренского и создавалось как инструмент для такого содействия. Во всяком случае, представляемое как первая попытка создать в России христианскую политическую организацию<sup>46</sup>, оно в самом начале было ориентировано на поиск форм «христианского общественного служения» и создание «христианской общественности» в условиях, когда «мы вступаем в окончательный, апокалиптический период всемирной истории» и «Церковь откроется верующим, как Невеста Христова, готовящаяся к браку с Господином своим»<sup>47</sup>. «В центре всего, — писал В. П. Свенцицкий в 1905 г., — для братства стоит Христос, Вселенская Церковь... Идея Богочеловечества... положена в основу деятельности Братства»<sup>48</sup>.

Вместе с тем, из других, достаточно многочисленных свидетельств, можно видеть присущие Флоренскому особенности, не только сближающие, но, в гораздо большей степени, разделяющие его направление с направлением, принятым «братством» по мере развития революционных событий в 1905 г. Ключевым здесь является 1904 г., вернее, те планы и средоточия деятельности, которые намечались Флоренским в это время. В частности, 7 ноября 1904 г. Флоренский писал Эрну из Академии о своих контактах, направленных на отбор будущих членов организации<sup>49</sup>. «Много работы обязательной, — пишет он 25 октября 1904 г., — а еще больше деятельности, потому что многих можно собрать к себе»<sup>50</sup>.

Также из этой ранней переписки с Эрном можно видеть, как Флоренский представлял себе само будущее «братства» и его деятельность. Флоренский мечтал, как его ближайший друг С. С. Троицкий и он, будучи, соответственно, священником и диаконом, идут с антимином для совершения Божественной Литургии. Другие члены «братства»<sup>51</sup> также сходятся, «из своих приходов в соседних деревнях»; они часто

<sup>45</sup> Там же. С. 200–201.

<sup>46</sup> Свенцицкий В. П. Собр. соч.: В 2 т. Т. 2. Письма ко всем: обращения к народу. 1905–1908. М.: Дар, 2010. С. 40.

<sup>47</sup> Там же. С. 586.

<sup>48</sup> Там же. С. 64.

<sup>49</sup> «Почти все разговариваю, то с тем, то с другим. Может быть, сейчас это — главное мое дело, и наше дело, т. к. можно подготовить настоящих ... братьев» (Переписка П. А. Флоренского и В. Ф. Эрна / Публ. коммент. Н. Н. Павлюченкова // Русское богословие: исследования и материалы. М., 2014. С. 205.

<sup>50</sup> Там же. С. 204.

<sup>51</sup> Помимо своего друга по Академии, С. С. Троицкого, Флоренский называет Эрна, В. П. Свенцицкого, А. Белого, С. М. Соловьева (племянника философа) и А. Ельчанинова.

собираются «для совместных обсуждений, для редакционных заседаний, для чтений» и все это, как можно думать, завершается или предваряется совершением таинства Евхаристии, причем — не самолично (присутствует антиминс) и не в каком-либо исключительном порядке (поскольку «братья» вне сходок живут каждый в своем сельском приходе). Сам Флоренский думает о себе, что периодически, в процессе такой деятельности «братства», будет «довольно часто» уходить из своей деревни «странствовать и проповедовать “лето Господне благоприятное”»<sup>52</sup>. Интересно отметить, как Флоренский делится с Эрном своей сокровенной потребностью в церковной и домашней совместной молитве и почти не скрывает, что хотел бы сделать такую молитву основополагающей для деятельности всего «братства»<sup>53</sup>. Свой опыт совместного св. Причастия с С. Троицким в скиту близ Троице-Сергиевой Лавры он передает как ощущение установления *вечной* связи, которую «не может порвать ничто эмпирическое»<sup>54</sup>.

Между тем, настроение членов «братства» обнаруживается существенно иным и Флоренский постепенно, но необратимо отходит от участия в его «борьбе»<sup>55</sup>. От главного идеолога «братства» В. П. Свенцицкого в это время исходит совсем иное понимание «истинной церковной жизни», чем та идиллическая картина общественного служения, совместной молитвы и св. Причастия, представлявшаяся в мечтах Флоренскому. «Правда о земле», т. е., согласно Свенцицкому, — еще не раскрытая суть христианского учения об общественном служении Церкви, — при прежней риторике об активном проведении «в жизнь начал вселенского христианства» и осуществления «вселенской правды Богочеловечества»<sup>56</sup>, — обратилась в идею освобождения русского народа «от цепей» самодержавия, преодоления трех «грехов» — любви к «кесарю» больше, чем к Богу, «поглощения» Церкви государством и войны на Дальнем Востоке»<sup>57</sup>. «Царь ослеп от своей власти и восстал на Царя Небесного», — писал Свенцицкий<sup>58</sup> и от имени «братства» ставил задачу «уничтожить в народе языческое отношение к власти, к царю как помазаннику Божию». Именно такое отношение к власти признается Свенцицким «одной из главных причин паралича Церкви»<sup>59</sup> и, очевидно, — всей церковной жизни.

Непосредственная реакция Флоренского на эту программу осталась незафиксированной в письменных источниках, но ее не трудно предугадать. «Возбудить в массе жизнь» он хотел в процессе *религиозного* возрождения общества<sup>60</sup> через привлечение к тому опыту, который религия дает в самом своем средоточии — в православном церковном богослужении. И весьма показательно, что в 1907 г., когда так называемая первая революция в России потерпела поражение, а «братство» вынуждено было, фактически, самораспуститься (в середине 1907 г.), Флоренский с помощью издаваемого ректором МДА журнала «Христианин» инициировал исследование переживаний священниками и «мирянами» церковных таинств<sup>61</sup>.

<sup>52</sup> Письмо В. Эрну 25 декабря 1904 г. (Там же. С. 207–208).

<sup>53</sup> «Вы помните, дорогой Володя, сколько раз я Вам указывал необходимость теургизма, на его настоятельную необходимость для меня ... Я окончательно убедился в необходимости именно совместной молитвы, и думаю, что она качественно отлична от индивидуальной, хотя и последняя тоже нужна» (Там же. С. 209).

<sup>54</sup> Там же.

<sup>55</sup> Игумен Андроник (Трубачев) сообщает о том, что имел место прямой отказ Флоренского участвовать в деятельности «братства» в феврале 1905 г. (см.: Библиографический справочник. Личность, жизнь и творчество священника Павла Флоренского. С. 124).

<sup>56</sup> См.: *Свенцицкий В. П.* Собр. соч.: В 2 т. Т. 2. С. 48.

<sup>57</sup> Там же. С. 55.

<sup>58</sup> Там же. С. 53–54.

<sup>59</sup> Там же. С. 590.

<sup>60</sup> Из письма матери 25 марта 1904 г. (*Флоренский П. В.* Обретая путь. Павел Флоренский в университетские годы: В 2 т. Т. 2. М.: Прогресс-Традиция, 2015. С. 559).

<sup>61</sup> См.: *Флоренский П.* Вопросы религиозного самопознания // *Флоренский П, свящ.* Соч.: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1994. С. 528–549.

Примечательна сама мотивация, с которой это исследование начиналось: надвигается кризис и «буря», гораздо более серьезные, чем только что пережитые общественно-политические потрясения. Флоренский имеет в виду кризис духовный, вызванный фактическим расцерковлением российского общества, который не может быть преодолен какими-либо внешними правительственными мерами или усилиями самого общества. Флоренский хочет выявить реальный религиозный опыт в православном церковном народе, обратить на него внимание и таким образом провести «смотру» тех сил, которые есть в России и в Русской Церкви. «Иначе, — пишет он, — при ближайшей же буре мы рискуем пойти ко дну»<sup>62</sup>.

Эти действия Флоренского в 1907 г. показывают, что он был нацелен не на революционное переустройство «земли», а на преобразование «земли» через ее ориентацию на «небо». Именно с таких позиций в письмах Флоренского к Эрну звучат нотки разочарования, формально, — в некоторых положениях одной из статей Эрна, а фактически, — в деятельности всего «братства». «Центр тяжести, — пишет он, — настолько перекосялся в известную практику, в приближенный и временный способ реализации христианского сознания, что незаметно для Вас он делается безусловным и вечным»<sup>63</sup>. «... Деятельность Вас всех? Да, мило, хорошо, — пишет Флоренский в октябре 1906 г., — но именно мило — не свято. Я это не в смысле упрека говорю, напротив, с ласкою. Мое несчастье, что я не перевариваю революционеров и их теорий и пр.»<sup>64</sup>.

В этой связи сказанную Флоренским за полгода до этого проповедь «Вопль крови»<sup>65</sup> не следует спешить расценивать как выражение его общественно-политической позиции, сходной с политическим уклоном в деятельности «Братства». Неоднозначная реакция на нее получила отражение в двух анонимных публикациях: в «Московский ведомостях» (1906. № 86. 31 марта) была помещена заметка «Хулиганское поучение в церкви или иудина мораль», а в Киевской газете «Народ» (1906. № 2. 5 (18) апреля) проповедь была оценена как «одно из первых столкновений Истинной Церкви с государственной, отпавшей от Христа». 26 марта 1906 г. В. Ф. Эрн писал в письме Е. Д. Веккиловой: «Все это произошло страшно неожиданно, потому что Павлуша Ф. был очень враждебно настроен к какой бы то ни было общественной деятельности и говорил всегда, что можно влиять лишь на отдельные личности, и в этом пункте как раз очень расходился с нами, а в остальном мы всегда были очень близки в воззрениях (подчеркнуто мной. — Н. П.)»<sup>66</sup>. 23 марта Флоренский был арестован и помещен в Таганскую тюрьму в Москве, но через неделю, в Великий Четверг, 30 марта, по ходатайству ректора Московской духовной академии, епископа Евдокима (Мещерского), был освобожден. В уже цитируемой выше «Автобиографии» (ок. 1926 г.) Флоренский писал по поводу этой проповеди: «Никогда в жизни я не состоял ни в какой политической партии. Единственный раз, когда я позволил себе выступление с оттенком политическим, это была проповедь против смертной казни по случаю предполагаемого расстрела лейтенанта Шмидта. В свое время это мое выступление было истолковано неправильно, т. к. на самом деле подвигнуто оно было чисто нравственными мотивами и убеждением во внутреннем достоинстве Шмидта»<sup>67</sup>.

Один из публикаторов архивных материалов (писем) о Павла — П. В. Флоренский полагает, что в этой ранней студенческой проповеди содержалась та же интонация

<sup>62</sup> Там же. С. 532.

<sup>63</sup> Письмо В. Эрну 1 октября 1905 г. (Переписка П. А. Флоренского и В. Ф. Эрна. С. 218).

<sup>64</sup> Письмо В. Эрну 1 октября 1906 г. (Там же. С. 225–226).

<sup>65</sup> Проповедь была произнесена в Покровском храме Московской духовной академии 12 марта 1906 г. и в том же году нелегально издана: Павел Флоренский. Слово в неделю Крестопоклонную. Сказано в храме Московской Духовной академии за литургией 12 марта 1873 г. от смерти И. Хр. М.: Изд. М-якши-на и Х-аритонов-а, 1906.

<sup>66</sup> См.: Гомилетическое наследие священника Павла Флоренского // Ныне и присно. Русский журнал для чтения. 2006. № 3–4. С. 176.

<sup>67</sup> См.: Материалы из Архива свящ. Павла Флоренского. С. 195.

и те же призывы, что и в листовках, распространяемых в этот период «братством»<sup>68</sup>: «Волны крови заполняют родину, — говорил студент-Флоренский с амвона. — Тысячами гибнут сыны ее — вешаются, расстреливаются, тысячами переполняют тюрьмы... Людей, неимущих куска хлеба, расстреливает живущий за счет их трудов. Женщин и детей ... насилюют, оскорбляют на каждом шагу. Издеваются в безумном озверении»<sup>69</sup>. Флоренский подчеркивал, что совершаются убийства «медленно-обдуманые, хладнокровные», а «архипастыри наши молчат, будто не их дело обличать виновных детей церкви...»<sup>70</sup> «Церковь православная опять не остановила кровопролития, опять — и это на Крестопоклонной Неделе! — промолчала. Церковь — самое дорогое, что есть для нас на земле, — мост к небу; и он оказался непроходимым»<sup>71</sup>.

Но нельзя не заметить, что по отношению к листовкам «братства» у Флоренского оказывается существенно усиленным «сверх-эмпирический» момент происходящего: выстрелы производятся в христиан, принимающих Св. Причастие и, следовательно, — стреляют в Самого Христа<sup>72</sup>; смертные казни — это «человеческое предварение суда Божия», обрывающее возможность покаяния<sup>73</sup>; «каждый выстрел направлен в тело Христово»; в выносимую за Литургией св. Чашу падает «тяжелая капля крови»<sup>74</sup> и т. п.

Можно видеть, что Флоренский был вполне согласен с восприятием «братством» текущего, эмпирического состояния Церкви, но смотрел при этом дальше и глубже и не был готов поддаться, как кажется, почти всеобщему революционному настрою российской интеллигенции и студенчества. Образ ставшего непроходимым «моста» от «земли» на «небо» из проповеди Флоренского и по контексту, и по глубокому его смыслу, не адекватен тому образу «паралича» Церкви, который представил в своей программе «Братства» Свенцицкий. «Мост» могут сделать непроходимым грязь и мусор, которые можно расчистить и пройти к неповрежденной святине, а «паралич» предполагает угрозу *общего* умерщвления, наличие некоей смертельной болезни, которая, возможно, уже не сможет быть исцеленной.

В крайне тревожное и нестабильное время деятельности «Христианского братства борьбы», — 1905–1907 гг., — из всех его членов только Флоренский, по крайней мере, в дошедших до нас свидетельствах, представляется «метафизически» спокойным, обладающим глубоким внутренним религиозным стержнем, обретенным в опыте познания неподвластной для внешних потрясений святости Церкви. «Я зашел внутрь всех скорлуп, — писал он А. Белому в июле 1905 г., — стал по ту сторону недостатков. Для меня открылась жизнь, ... открылась безусловно святая сердцевина. И тогда я понял, что уже не выйду оттуда, откуда увидел все это... Если я виноват, ... что воспринимаю жизнь и святость за толстой корой грязи (которая для меня, может быть, кажется гораздо толще, чем для других, потому что она делает мне *больно*), ... то я действительно виноват перед всеми, кто расходится со мною»<sup>75</sup>. Это письмо

<sup>68</sup> См.: Флоренский П. В. «Через подвиг же и крест...» // Новый журнал. 2006. № 243.

<sup>69</sup> Флоренский П. А. Вопль крови. Слово в неделю Крестопоклонную // *Его же*. Богословские труды. 1902–1909 / Сост.: Н. Н. Павлюченков, игум. А. Трубочев; вступ. ст., комм. Н. Н. Павлюченкова. М.: Изд-во ПСТГУ, 2018. С. 531.

<sup>70</sup> Там же. С. 534.

<sup>71</sup> Там же. С. 535.

<sup>72</sup> Там же. С. 532.

<sup>73</sup> «Люди вмешались в решения Божии, отняли жизнь. Заключенных в темницу можно выпустить, связанного развязать, лишённого прав наградить правами. Но никакими раскаяниями, никакими стараниями не вернуть жизни казненному. Свершилось дело невозвратимое и бесповоротное — человеческое предварение суда Божия — дело безбожное. Оборвана возможность покаяния, и новый грех лег на наши головы» (Там же. С. 534).

<sup>74</sup> «Кошуществом будет св. Евхаристия, доколе по небрежности нашей будет литься в св. Чашу кровь человеческая... Вот за литургией выносят св. Чашу, но в нее упала тяжелая капля крови. Смотрите же, не берите на душу еще новых грехов убитых» (Там же. С. 534–535).

<sup>75</sup> Письмо А. Белому 15 июля 1905 г. (Павел Флоренский и символисты. Опыты литературные. Статьи, Переписка / Сост. Е. В. Иванова. М., 2004. С. 470).

обычно воспринимается как объяснение, данное Флоренским по поводу своего расхождения с Мережковскими, но, по существу, оно может быть связано и с актуальными для него тогда вопросами деятельности «братства», готового погрузиться в «революцию и сутолоку» и все более обнаруживающего свою неспособность к тому, чем с самого начала жил и дорожил Флоренский — к ориентированному от «земли» к «Небу» «символическому» мирозерцанию.

В определенном смысле, исследование опыта переживания церковных таинств было «ответом» Флоренского на события первой революции в России в 1905–1907 гг. За новыми и на этот раз уже сокрушительными потрясениями 1917 г. последовало оформление Флоренским своего восприятия церковного богослужения в систематической форме цикла лекций, получившего общее название «Философия культа». Большинство материалов лекций было подготовлено (и, по всей вероятности, прочитано) в мае — июне 1918 г., но некоторые важные темы затрагивались Флоренским в рамках этого цикла и в начале 1920-х гг. Здесь, в контексте данной темы, обращает на себя внимание, прежде всего, то обстоятельство, что Флоренский пытается всесторонне вскрыть глубокую неправду происходящего.

Внешне то, что происходит, подается народу как ломка старых, отживших свое время и ставших вредоносными устоев. Но Флоренский, фактически, показывает, что есть общечеловеческая традиция, которая уходит вглубь веков и которую невозможно отвергнуть никакому новому поколению реформаторов или ниспровергателей. Это — нечто более глубокое, чем просто знание или система каких-либо издревле установленных обрядовых действий. «Строение» религиозного культа воспроизводит строение человека и лишить себя возможности участвовать в культе (высшим выражением которого, согласно Флоренскому, является Православное церковное богослужение<sup>76</sup>), разрушить «культовые» места (т.е. храмы) означает вступить на путь самоуничтожения. Обращенные, по преимуществу, к расцерковленной московской интеллигенции, эти лекции, конечно, достаточно сильно смещали акцент с традиционного учения о богослужении как *освящении* человека в процессе его литургического *общения* с Богом, но, выставляя на первый план именно *онтологию* «культа», они преследовали главную цель — раскрыть тот *факт*, что христианство и Церковь не есть лишь плод человеческого творчества, а сама «религиозная потребность» человека исходит не из его еще не преодоленного «младенческого» состояния, а из самих основ его бытия.

То же самое можно сказать и о тех, сравнительно малых по объему, фрагментах лекций, в которых Флоренский обращался к теме устройства власти в государстве. Так, в материалах лекции «Освящение реальности» (цикл «Философия культа») в начале лета 1918 г. Флоренский указывает на «западный вкус» идеи, культивируемой, как он выражается, в церковных кругах, «считающих себя правилами благочестия и столпами канонической корректности». Эта идея продвигается «стараниями главным образом архиепископа Антония (Храповицкого)» и заключается в «безусловной необходимости неограниченной церковной власти» при власти светской, «так или иначе коллективной», например, ограниченной конституцией или каким-либо представительным органом<sup>77</sup>. Но в церковном сознании, по его убеждению, всегда жила и живет иная предпосылка, предоставляющая предельную свободу в духовной жизни и требующая послушания и дисциплины в жизни мирской. Флоренский имеет в виду, в данном случае, не отказ вообще от какого-либо послушания в Церкви, а «законное и необходимое требование свободного самоопределения», которое необходимо в области духовной и которое недопустимо

<sup>76</sup> См.: «Надо “ориентироваться” на высшем; высшее — это *богослужение*, а в богослужении именно *православное* богослужение. Вот почему нам надо в философии ориентироваться на наше богослужение, а не на богослужение вообще. Зачем цельное вино разбавлять водой, да еще не известно, не гнилой ли?» (Флоренский П., *свящ.* Философия культа (Опыт православной антропологии). М.: Мысль, 2004. С. 467–468).

<sup>77</sup> Там же. С. 292.

переносить в область управления государством<sup>78</sup>. Духовная сфера — это отношения человека с самой Истиной, где должна быть предельная открытость и «решительная не подвластность всем внешним давлениям, откуда бы они ни шли». Здесь человек должен быть максимально самим собой, чтобы, совлекаясь «всяких условностей», превосходить самого себя в созерцании ноуменального мира. Только так он сможет войти в церковную соборность, которая и есть издревле установленная в Церкви форма духовной власти<sup>79</sup>.

Напротив, в мирских делах, в которых духовные начала воплощаются всегда «предварительно» и «приблизительно», требуется ограничение стремления каждого к самоопределению. В Православной Церкви ее каноническое соборное устройство, по мнению Флоренского, предполагает единство светской власти («Единый Император всего православного мира»), тогда как на Западе, где «духовная жизнь определяется *внешним* авторитетом», при единовластии Папы светская власть неизменно деформируется в федерацию<sup>80</sup>. Подлинная церковная соборность требует монархического строя в государственной жизни. Но этого требует также (и прежде всего) «символически-культурное понимание вселенной»<sup>81</sup>. «Гражданское устройство, — говорит Флоренский, — мыслится как отображение небесной иерархии, Христом возглавляемой»; дальше потому пронизывается и живет высшими энергиями, что отражает собой горнее и подражает ему<sup>82</sup>. При таком устройстве все пронизывается «символическими действиями», при которых все стороны жизни ориентируются на высшее духовное начало и все связывается со всем «в единый духовный организм»<sup>83</sup>. Тогда всякая деятельность на земле становится служением не земным интересам людей, а «вечному»<sup>84</sup>, т.е. вечному смыслу всякого бытия.

Поэтому, когда Флоренский говорит о том, что в Церкви подлжит освящения «всякая реальность»<sup>85</sup> — все явления жизни<sup>86</sup>, в том числе и государственная власть, он не имеет в виду *любое*, организованное по человеческим вкусам устройство государства и власти. Легитимная, т.е., по Флоренскому, отвечающая «символическому миропониманию», власть может быть только «трансцендентной миру», т.е. отражающей устройство высшего мира и сама имеющая «источник свой в потустороннем»<sup>87</sup>. Флоренский — решительный противник теории «общественного договора»: не общество «рождает» власть, а власть *дается* обществу, как Флоренский писал об этом в черновиках июля 1917 г.

В своем отражении «небесной иерархии» мирская власть венчается Царем, являющим на земле образ «Сущего Царя всех». Царь есть «икона Христа», «во Христа место», как сказано в «формуле о Царе» у блаженного Симеона Солунского<sup>88</sup>. Флоренский утверждает, что в этой *точной* формуле закреплено распространенное «в живом церковном предании» понимание царской власти «как сана церковного»<sup>89</sup>. Но сан этот, освящаемый в церковном чинопоследовании венчания на Царство «относится... не к лицу, а к теократическому месту». «В Церкви есть ноуменально царский престол», который по различным историческим обстоятельствам может быть в какой-то период и не занят конкретным историческим лицом. В таких случаях, «если делигированной Царем-Христом власти некому нести на земле, то оно («теократическое

<sup>78</sup> См.: Там же. С. 294.

<sup>79</sup> См.: Там же. С. 293–294.

<sup>80</sup> Там же. С. 294–295.

<sup>81</sup> Там же. С. 289.

<sup>82</sup> Там же. С. 296.

<sup>83</sup> Там же. С. 297.

<sup>84</sup> Там же. С. 296.

<sup>85</sup> Там же. С. 288.

<sup>86</sup> См.: Там же. С. 297.

<sup>87</sup> Там же. С. 289.

<sup>88</sup> Там же. С. 290.

<sup>89</sup> Там же.



место». — Н. П.) остается непосредственно у Него Самого»<sup>90</sup>. Отсюда становится понятным (или, точнее, более раскрытым) сакральный смысл указанных в «Предполагаемом государственном устройстве...» ожиданий «гения», которому общество начнет повиноваться не вследствие страха, а по христианской религиозной совести<sup>91</sup>: явлением такого «гения» вновь обнаружится лицо, способное занять «теократическое место» и отобразить на земле Христа как Царя»<sup>92</sup>.

Очевидно, что здесь у Флоренского находит свое преломление идея всемирной теократии В. Соловьева; особенно это видно там, где Флоренский говорит об освящении всего общественного «организма» — «по трем основным направлениям — священству, царству и пророчеству»<sup>93</sup>. Это — три стороны служения Христа, которые должны найти свой образ («икону») на земле. Критически воспринимая конкретный проект «всемирной теократии» В. Соловьева, Флоренский, как представляется, сохраняет его основную идею, полагающую необходимость наличия на земле «иконы» Христа как Первосвященника, как Царя и как Пророка. Но однозначно эти представления проявились у Флоренского только в отношении Царя. Относительно Первоиерарха в Церкви (как «иконы» Христа-Первосвященника) Флоренский в лекциях по «Философии культа» утверждает только, что не имеет ничего против «Патриарха Московского и всея Руси»<sup>94</sup>, но напоминает, что его церковная власть в России по отношению ко всему Вселенскому Православию — не более, чем власть в пределах одной епархии или даже в пределах одного конкретного прихода<sup>95</sup>. «Мечта католическая» — мечта церковного единовластия — проявляет себя и вообще во «Вселенской Православной Церкви», но все это для Флоренского — не более, чем чисто человеческие притязания, не обоснованные изначально данным Церкви соборным устройством духовной власти. Относительно понимания земного служения «Пророка» в трудах Флоренского ясности нет совсем. Весьма вероятно, что, в отличие от Соловьева, Флоренский не видел необходимости в непрременной его персонализации в Православии так же, как и в случае с «Первосвященником». Соборное устройство Православной церковности выявляет первосвященническое служение в соборе архиереев, а пророческое служение может проявиться в соборе всего церковного народа.

В связи с вышесказанным нуждаются в пояснении те места из тюремного «трактата» Флоренского, в которых, по-видимому, отвергаются перспективы восстановления низверженной в 1917 г. монархии в России. Новый строй в России, пишет он, «ни в коей мере не мыслится как реставрация строя дореволюционного». «Белый, зеленые и прочих цветов генералы, — с определенной иронией отмечает он, — стремясь выполнить эту неразрешимую и крайне вредную задачу, обнаруживали тем непонимание хода мировой истории вообще и русской — в частности»<sup>96</sup>. Если бы большевики после их победы удалось свергнуть, или они вообще куда-либо «исчезли», все равно «по прошествии самого короткого времени в стране вспыхнула бы новая революция и анархия»<sup>97</sup>. По существу, это — лишь констатация тех же убеждений, которые Флоренский выражал в черновых письмах С. Н. Булгакову в июле 1917 г.: народ

<sup>90</sup> Там же. С. 295.

<sup>91</sup> «На созидание нового строя, долженствующего открыть новый период истории и соответствующую ему новую культуру, есть одно право — сила гения, сила творить этот строй. Право это, одно только не человеческого происхождения, и потому заслуживает название божественного. И как бы ни назывался подобный творец культуры — диктатором, правителем, императором или как-нибудь иначе, мы будем считать его истинным самодержцем и подчиняться ему не из страха, а в силу трепетного сознания, что пред нами чудо и живое явление творческой мощи человечества». (Флоренский П., свящ. Предполагаемое государственное устройство в будущем. С. 12).

<sup>92</sup> Флоренский П., свящ. Философия культа (Опыт православной антропологии). С. 295.

<sup>93</sup> Там же. С. 298.

<sup>94</sup> См.: Там же. С. 293.

<sup>95</sup> Там же.

<sup>96</sup> Флоренский П., свящ. Предполагаемое государственное устройство в будущем. С. 37.

<sup>97</sup> Там же.

отказался от Божественного дара царской власти и этот дар не может быть восстановлен путем военного («белого» или любого другого «монархического») сопротивления<sup>98</sup>. Нужна готовность народа и всего общества снова этот дар принять, для чего требуется время и условия чрезвычайной ситуации. Эти условия и обеспечивает советская власть. «Мы переживаем, — писал он также и В. В. Розанову в 1917 г., — кризис западнической идеи. Если Россия не погибнет, она должна сломить в себе западничество. Но увы, интеллигенция, что бы там ни происходило, своей гордыни не изменит. Она не умеет каяться, она не умеет сознавать свою вину, она обожестьвилась и считает непогрешимой себя и виноватыми всех, кроме себя»<sup>99</sup>.

Представляется очевидным, что в условиях 1930-х гг. под «реставрацией строя дореволюционного» Флоренский имел в виду именно такую, *человеческую* попытку восстановить монархию, что, *по сути* своей, при духовной незрелости народа, не может иметь успеха, а внешний успех привел бы только к учреждению какой-либо «монархии» декоративной. И это последнее привело бы к духовной дезориентации и, в конечном итоге, могло бы вообще пресечь всякое движение к восстановлению монархии подлинной. Советская власть, следовательно, нужна как промыслительно установленная в наличном духовном климате в России чрезвычайная ситуация.

Ее необходимость постепенно перестает быть актуальной по мере духовного пробуждения народа, которое у Флоренского в «трактате» обозначено в двух главных аспектах: желание «гениального» властителя и критическое усиление «духовного голода» в безрелигиозной атмосфере, когда люди сами «захотят» религию<sup>100</sup>. Тогда, по мысли Флоренского, произойдет «изменение строя, предполагающее «не революцию и не контрреволюцию, а некоторый сдвиг в руководящих кругах»<sup>101</sup>.

Исследователи обращали внимание на «изоляциялизм» работы «Предполагаемое устройство...», который, на первый взгляд, может казаться несовместимым с исповедуемым Флоренским идеалом всеединства. Но на самом деле, это — указание на необходимость вытеснить за пределы зарождающегося здорового общества продукты распада. Новое российское общество, пишет он, «в убеждении ядовитости культуры распадающихся капиталистических государств постарается сократить сношения с этими последними до той меры, которая необходима с целью информации о научно-технических и других успехах»<sup>102</sup>. Новое государство должно стать «замкнутым в себе целым, не нуждающимся во внешнем мире, ... но живущим своею, полною и богатою жизнью», а Западу нужно предоставить «идти своим путем разложения»<sup>103</sup>. Т. е. это — не противоречие идеалу всеединства, а, напротив, его утверждение, поскольку речь идет об изоляции от процессов разложения, препятствующих всеобщему единению. Флоренский ожидал, что кризис должен «очистить» духовную атмосферу и на Западе, но, поскольку пути такого «очищения» у России и Западе разные, от последнего на время следует изолироваться. Это — идея «железного занавеса», но призванная оградить от тлетворного влияния не режим, установленный советской властью, и не вновь установленный в стране социальный строй, а процессы грядущего возрождения российского общества.

<sup>98</sup> См.: Переписка священника П. А. Флоренского со священником С. Н. Булгаковым. С. 131–132.

<sup>99</sup> Переписка В. В. Розанова и П. А. Флоренского // *Розанов В. В. Литературные изгнанники*. Кн. 2. М.: Республика; СПб.: Росток, 2010. С. 192.

<sup>100</sup> «Когда религиозными началами забивали головы — в семинариях воспитывались наиболее активные безбожники. Когда религию навязывают — от нее отворачиваются, потому что для восприятия предметов религии требуются соответственные [условия]. Но когда религии не будет, тогда начнут тосковать. Это будет уже не старая и безжизненная религия, а вопль изголодавшихся духом, которые сами, без понуканий и зазываний создадут свою религиозную организацию. Это будет через 10–15 лет, а до тех пор должна быть пауза, пустота и молчание» (Флоренский П., *свящ.* Предполагаемое государственное устройство в будущем. С. 19–20).

<sup>101</sup> Там же. С. 39.

<sup>102</sup> Там же. С. 36.

<sup>103</sup> Там же. С. 36–37.

И если представляется несомненным, что грядущую возрожденную Россию Флоренский видел вновь принявшей от Бога дар самодержавной монархической власти, то относительно будущего Православной Церкви в России из его последнего «трактата», на первый взгляд, довольно затруднительно сделать какие-либо уверенные предположения. Флоренский дал здесь такие оценки и «прогнозы», которые, став известными в начале 1990-х гг., смутили некоторых аналитиков, еще не знавших или упускавших из виду реальную ситуацию церковной жизни в СССР начала 1930-х гг. «Православная церковь, — писал Флоренский, — в своем современном [виде] существовать не может и неминуемо разложится окончательно; как поддержка ее, так и борьба против нее поведет к укреплению тех устоев, которым время уйти в прошлое, и вм[есте с тем] задержит рост молодых побегов, которые вырастут там, где сейчас их менее [всего ждут]... Государство не должно связывать свое будущее с догнивающим клерикализмом, но оно нуждается в религиозном углублении жизни и будет ждать такого»<sup>104</sup>.

Здесь нужно заметить, что о возможном «разложении» православия в России Флоренский писал еще в 1909 г., когда отмечал сильную зависимость религиозности русского народа от сложившихся веками условий жизни («православного быта»<sup>105</sup>), которые разрушаются ударами по самодержавной власти и растущей индустриализацией страны. Вывод тогда был таким: «Как ни медленно движется культурная (не политическая) история, все же православие близко к какому-то рубежу, где оно должно или совсем разложиться, или, изменившись, возродиться»<sup>106</sup>. К началу 1930-х гг. для Флоренского могли быть вполне очевидными все результаты копившихся веками и не сдерживаемых (или плохо сдерживаемых) негативных тенденций в церковной жизни и в церковно-государственных отношениях. «Когда религиозными началами забивали головы, — писал он в «трактате» 1933 г., — в семинариях воспитывались наиболее активные безбожники. Когда религию навязывают — от нее отворачиваются, потому что для восприятия предметов религии требуются соответственные [условия]. Но когда религии не будет, тогда начнут тосковать. Это будет уже не старая и безжизненная религия, а вопль изголодавшихся духом, которые сами, без понуканий и зазываний создадут свою религиозную организацию. Это будет через 10–15 лет, а до тех пор должна быть пауза, пустота и молчание»<sup>107</sup>. Альтернативное «разложению» изменение в Православии, как представляется, он понимал теперь в необходимости продления чрезвычайной ситуации в религиозной жизни народа лет на «10–15».

Согласно параграфу о религиозных организациях в «Предполагаемом устройстве...», религию не следует смешивать с «известными видами религиозных организаций»<sup>108</sup>. Именно поэтому «государство не должно связывать свое будущее с догнивающим клерикализмом, но оно нуждается в религиозном углублении жизни и будет ждать такого»<sup>109</sup>. Но ведь Православную Церковь в России Флоренский, — как это видно из всех его трудов и всей его жизни, — отнюдь не смешивал с чисто «исторически организованной формой» религии. Возможно, таковыми он мог признать развившееся при поддержке советской власти обновленческое движение и оформившуюся т. н. «Живую церковь», действовавшую от имени русского Православия в 1922–1936 гг.

Также возможно (и скорее всего), под это клише в его понимании подходили все иные подобные религиозные суррогаты, на которые хотела опереться в своих антицерковных целях советская власть. Термин «догнивающий клерикализм»

<sup>104</sup> Там же. С. 19–20.

<sup>105</sup> См.: Флоренский П. Православие // Флоренский П., свящ. Соч.: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1994. С. 662.

<sup>106</sup> Там же.

<sup>107</sup> Флоренский П., свящ. Предполагаемое государственное устройство в будущем. С. 19–20.

<sup>108</sup> См.: Там же. С. 18.

<sup>109</sup> Там же. С. 20.

у Флоренского, так много написавшего о святости и онтологическом значении дара священства и вообще церковной иерархии, может быть относим к священству, полностью включившемуся в процесс обмирщения еще до 1917 г. и, вследствие этого, естественным образом проявившем свой разрыв с мистической основой Церкви в советское время.

По поводу слов о «догнивающем клерикализме» и указания на неминуемое разложение Православной Церкви в ее «современном виде» прот. В. Цыпин предположил, что Флоренский мог критически относиться к действиям не только «обновленцев», но и т.н. «непоминающих», и самой Московской Патриархии. В результате у него и могла возникнуть такая «преувеличенно мрачная оценка» ситуации в Русской Церкви<sup>110</sup>.

Действительно, всегда сохраняя каноническую верность Московской Патриархии, Флоренский мог критически отнестись к действиям митр. Сергия (Страгородского), особенно после его известной «Декларации» 1927 г. В этом отношении он, по всей видимости, разделял позицию близкого ему по духу епископа (с 1923 г. — архиепископа) Феодора (Поздеевского)<sup>111</sup>, который, как известно, организовал в Московском Даниловом монастыре жесткую оппозицию всем попыткам сближения с «обновленцами» и установления недопустимых компромиссов с советской властью. Своим духовным чадам вл. Феодор разрешал ходить в те храмы, где поминают митрополита Сергия, но запрещал молиться там, где поминают советскую власть<sup>112</sup>. Каноническое общение с митрополитом Сергием вл. Феодор прервал только после издания указа о запрете в священнослужении его и других «даниловцев» в 1931 г.<sup>113</sup> После ареста вл. Феодора в конце 1924 г. Флоренский уже не мог поддерживать с ним личное общение (вл. Феодор был вынужден жить на поселениях далеко от Москвы), но сам факт его разрыва с главой Московской Патриархии также был способен негативно отразиться на общем взгляде Флоренского на состояние Русской Церкви.

Так или иначе, но необходимо знать о Павла как мыслителя, обладавшего непоколебимо твердым своим «символическим миропониманием», чтобы не ошибиться в оценках его действий при советской власти и хода его мысли в тюремной камере в 1933 г. С точки зрения «символического миропонимания», все, что не является подлинным «символом», т.е., обобщенно говоря, не являет и не выражает на «земле» само «Небо» — не реально, как не реален мираж, обреченный рано или поздно на растворение в небытии. Именно поэтому Флоренский никогда не мог увлечься ничем, что замыкает человеческую жизнь только на «землю», что не дает выхода в «трансцендентное». Торжество государственного устройства, не отражающего «небесную иерархию» с Царем-Христом во главе, не могло быть для него устойчивым, как не может быть долговечным не имеющий под собой онтологического основания мираж.

Можно сказать, что, будучи «монархистом» не в политическом, а в религиозном и онтологическом смысле этого слова (или, вернее, не по политическим, а онтологическим основаниям), Флоренский в относительной долговечности советской власти в России увидел свидетельство необходимости для русского народа длительного очистительного кризиса, который должен завершиться постепенным возрождением в России Православной Церкви и монархической государственности. В этом смысле, как бы ни были, — с «земной» точки зрения, — ужасными страдания народа, кровь новых христианских мучеников и политическое падение России, Флоренский видел за всем этим воздействием «Неба», — Божественного спасительного промысла, — властно останавливающего таким образом процессы, ведущие

<sup>110</sup> См.: Там же. С. 203.

<sup>111</sup> Еп. Феодор (Поздеевский) был ректором МДА в 1909–1917 гг. и оказывал Флоренскому, преподававшему в Академии, посильное покровительство.

<sup>112</sup> См.: Последнее следственное дело архиепископа Феодора (Поздеевского). М. 2010. С. 149.

<sup>113</sup> Там же. С. 161.

к духовной гибели. И он пошел в направлении «миража» советской власти, будучи уверенным в том, что за ним через определенный срок взойдет заря духовного возрождения.

## Источники и литература

1. *Андрюшков А. А.* Политические тексты П. А. Флоренского: авторские смыслы и интерпретации власти (на примере записки «Предполагаемое устройство государства в будущем») // Государственное управление. Электронный вестник. Вып. № 38. Июнь 2013.
2. Библиографический справочник. Личность, жизнь и творчество священника Павла Флоренского / Сост. игумен Андроник (Трубачев). С. Посад, 2015.
3. Гомилетическое наследие священника Павла Флоренского // Ныне и присно. Русский журнал для чтения. 2006. № 3–4.
4. *Замалеев А. Ф., Осипов И. Д.* Русская политология: обзор основных направлений: Учебное пособие. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 1994.
5. *Зябликов А. В.* «Праведное» государство в понимании П. А. Флоренского // Энтелехия: Научно-публицистический журнал. Кострома, 2005. № 10.
6. *Лосский Н. О.* История русской философии. М.: Советский писатель, 1991.
7. Материалы из Архива свящ. Павла Флоренского / Подг. текста игум. Андроник (Трубачев), публ. Н. Н. Павлюченков // Русское богословие: исследования и материалы. 2020. М.: ПСТГУ, 2020.
8. *Павлюченков Н. Н.* Священник Павел Флоренский в России после 1917 года // Государство, общество, Церковь в истории России XX–XXI веков. Материалы XVII Международной научной конференции, Иваново, 28–29 марта 2018 г. Иваново: Изд-во «Ивановский государственный университет», 2018. С. 21–26.
9. Переписка В. В. Розанова и П. А. Флоренского // *Розанов В. В.* Литературные изгнанники. Книга вторая. М.: Республика; СПб.: Росток, 2010.
10. Переписка священника П. А. Флоренского со священником С. Н. Булгаковым. Томск: Водолей, 2001.
11. Переписка П. А. Флоренского и В. Ф. Эрнэ / Публ., коммент. Н. Н. Павлюченкова // Русское богословие: исследования и материалы. М., 2014.
12. *Свенцицкий В. П.* Собр. соч.: В 2 т. Т. 2. Письма ко всем: обращения к народу 1905–1908. М.: Дар, 2010.
13. *Тальников Д. С.* Политикоправовые воззрения Павла Александровича Флоренского. Диссертация на соискание ученой степени кандидата юридических наук. СПб., 2010.
14. *Треушников И. А.* Политико-правовые воззрения П. А. Флоренского // Актуальные проблемы в области гуманитарных наук: от теории к практике: Сборник научных трудов. Вып. 3. Н. Новгород: Нижегородский юридический институт МВД РФ, 2000.
15. *Флоренский П.* Вопль крови. Слово в неделю Крестопоклонную // *Флоренский П. А.* Богословские труды. 1902–1909 / Сост.: Н. Н. Павлюченков, игум. А. Трубачев; вступ. ст., комм. Н. Н. Павлюченкова. М.: Изд-во ПСТГУ, 2018.
16. *Флоренский П.* Вопросы религиозного самопознания // *Флоренский П., свящ.* Соч.: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1994.
17. *Флоренский П.* Православие // *Флоренский П., свящ.* Соч.: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1994.
18. *Флоренский П. В.* Обретая путь. Павел Флоренский в университетские годы: В 2 т. Т. 2. М.: Прогресс-Традиция, 2015.
19. *Флоренский П., свящ.* Детям моим. Воспоминания прошлых дней. М.: Московский рабочий, 1992.
20. *Флоренский П., свящ.* Около Хомякова // *Флоренский П., свящ.* Соч.: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996.
21. *Флоренский П. А.* О цели и смысле прогресса // *Флоренский П., свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1994.

22. *Флоренский П., свящ.* Предполагаемое государственное устройство в будущем: Сборник архивных материалов и статей / Сост. игум. Андроник (Трубачев). М.: Издательский дом «Городец», 2009.

23. *Чесноков С.* Монархизм жизни. К вопросу о политических убеждениях священника Павла Флоренского. URL: [https://ruskline.ru/analitika/2005/01/24/monarhizm\\_zhizni](https://ruskline.ru/analitika/2005/01/24/monarhizm_zhizni) (дата обращения: 16.04.2021)

24. *Цыпин В., прот.* Комментарий к записке священника Павла Флоренского «Предполагаемое государственное устройство в будущем». URL: <http://www.pravoslavie.ru/749.html> (дата обращения: 16.04.2021).

# РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал  
Санкт-Петербургской Духовной Академии  
Русской Православной Церкви

№ 1 (12)

2023

*В. Ю. Даренский*

## Отец Павел Флоренский о происхождении философии «из духа» мистерии

УДК 1(470)(091):1(38)(091)  
DOI 10.47132/2588-0276\_2023\_1\_103  
EDN BZZVGS



*Аннотация:* В статье показано, что в работах отца Павла Флоренского «Введение в историю античной философии» и «Первые шаги философии», а также ряде других выстроена концепция происхождения философии как «превращенной формы» культа. Это соответствует его общей концепции культуры как инобытия культа и является обобщением анализа конкретных ранних форм философии Древней Греции. Анализ параллелизма смыслов между древними мистериями и философским «экстазом», сакрального символизма языческих «богов» как образов онтологических и космологических категорий показывает вырастание философии «из духа» священного ритуала. Философская рефлексия, тем самым, становится субститутом обрядов посвящения («инициации»). Эта преемственность очень важна для понимания дальнейшей эволюции философии уже в христианскую эпоху, когда базовые категории античной философии были преобразованы в богословские понятия.

*Ключевые слова:* отец Павел Флоренский, философия, мистерия, миф, мышление.

*Об авторе:* **Виталий Юрьевич Даренский**

Доктор философских наук, профессор Луганского государственного педагогического университета.

E-mail: [darenskiy1972@rambler.ru](mailto:darenskiy1972@rambler.ru)

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

*Для цитирования:* Даренский В. Ю. Отец Павел Флоренский о происхождении философии «из духа» мистерии // Русско-Византийский вестник. 2023. № 1 (12). С. 103–116.

*Vitaly Yu. Darensky*

**Father Pavel Florensky on the Origin of Philosophy  
“from the Spirit” of Mystery**



UDC 1(470)(091):1(38)(091)  
DOI 10.47132/2588-0276\_2023\_1\_103  
EDN BZZVGS

*Abstract:* The article shows that in the works of F. Pavel Florensky “Introduction to the history of ancient philosophy” and “The first steps of philosophy”, as well as a number of others, the concept of the origin of philosophy as a “transformed form” of the cult is built. This corresponds to his general concept of culture as the otherness of the cult and is a generalization of the analysis of specific early forms of the philosophy of Ancient Greece. Analysis of the parallelism of meanings between the ancient mysteries and philosophical “ecstasy”, the sacred symbolism of pagan “gods” as prototypes of ontological and cosmological categories shows the growth of philosophy “out of the spirit” of the sacred ritual. Philosophical reflection thus becomes a substitute for the rites of initiation (“initiation”). This continuity is very important for understanding the further evolution of philosophy already in the Christian era, when the basic categories of ancient philosophy were transformed into theological concepts.

*Keywords:* Father Pavel Florensky, philosophy, mystery, myth, thinking.

*About the author:* **Vitaly Yurievich Darensky**

Doctor of Philosophy, Professor of Lugansk State Pedagogical University.

E-mail: [darenskiy1972@rambler.ru](mailto:darenskiy1972@rambler.ru)

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

*For citation:* Darensky V. Yu. Father Pavel Florensky on the Origin of Philosophy “from the Spirit” of Mystery. *Russian-Byzantine Herald*, 2023, no. 1 (12), pp. 103–116.



*И Дух Божий носился над водою.*

Быт 1:2

*Основная идея философии вышла из религиозной концепции моря.*

*Философия не дает ничего нового в сравнении с религией, она лишь излагает старое по-новому... Философия есть... секуляризация религиозных воззрений.*

о. Павел Флоренский

Исследователи отмечают ключевое место Античности в историко-философской концепции о. Павла Флоренского<sup>1</sup>. Свое понимание сущности человеческого познания о. Павел сформулировал, исходя из христианской антропологии, но при этом используя известную античную символику следующим образом: «Общий закон везде один: душа восторгается из видимого и, потеряв его из виду, восхищается в область невидимого — это *дионисическое* расторжение уз видимого. И, воспарив горе, в невидимое, она опускается снова к видимому, и тогда пред нею возникают уже символические образы мира невидимого — лики вещей, идеи: это — *аполлиническое* видение мира духовного. Есть соблазн принять за духовное, за духовные образы, вместо идей — те мечтания, которые окружают, смущают и прельщают душу, когда пред нею открывается путь в мир иной. Это духи века сего пытаются удержать сознание в своем мире»<sup>2</sup>. Как видим, термины Античности вполне органично могут быть использованы для формулировки православного миропонимания постольку, поскольку они освобождаются от своих исторических коннотаций и понимаются как символы универсалий человеческого бытия и познания. На этом методологическом принципе в целом основан весь интерес о. Павла к Античности и древней философии.

Особый интерес представляет его трактовка происхождения самой философии из древнего мистериального культа — как своего рода его иной, «превращенной формы». Чем было обусловлено это превращение культа в индивидуальную философскую рефлексию — своего рода «интериоризация» культа? Таков главный вопрос лекций по истории античной философии, прочитанных о. Павлом Флоренским в Московской духовной академии в 1908–1910 гг. В более поздних работах он уже опирается на выводы, сделанные в этих лекциях. В частности, в «Иконостасе» он отмечает: «Вообще платонизм ориентируется на Культе, <...> его терминология чаще всего есть терминология мистериальная, <...> его образы имеют посвященный характер <...>, Академия как-то связана с Элевсиниями»<sup>3</sup>. Сама по себе эта мысль была и у других авторов, поэтому может показаться даже тривиальной. Так, С. Н. Трубецкой писал: «Философия греков есть лишь особый фазис их религиозных идей»<sup>4</sup>. По Н. А. Бердяеву, «философия всегда имела религиозные истоки. Гераклит и Платон связаны с религиозной жизнью Греции, с греческими мистериями. И свобода философии не означает оторванности от того, что может ее питать»<sup>5</sup>. Даже антирелигиозно настроенный Дж. Томсон признает: «Греческие философы работали над определенными религиозными идеями»<sup>6</sup>. Но в отличие от констатирующих суждений других авторов, *о. Павел подверг кропотливому анализу сам процесс вычленения философской мысли внутри культового мышления и взятия*

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

<sup>2</sup> Флоренский П. А. Иконостас // Флоренский П. А., свящ. Соч.: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 429.

<sup>3</sup> Флоренский П. А. Иконостас. С. 504.

<sup>4</sup> Трубецкой С. Н. Метафизика в Древней Греции. М.: Тип. Э. Лисснера и Ю. Романа, 1890. С. 149.

<sup>5</sup> Бердяев Н. А. Основы религиозной философии // Вестник РХД. 2007. № 1 (192). С. 170.

<sup>6</sup> Томсон Дж. Первые философы. М., 1959. С. 123.



П. А. Флоренский —  
выпускник Московской духовной  
академии, 1908 г.

ею на себя части его функций. Это процесс происходил не только в древности, но является вообще универсальным принципом связи философии и религии во все времена. Именно в этом состоит ценность его работы. В данной статье мы рассмотрим ее внутреннюю логику и контекст.

В начале курса лекций «Введение в историю античной философии» о. Павел формулирует интригующий тезис: «Море — вот стихия ант<ичной> фил<ософии>». Философия родилась из моря <...>, основная идея философии вышла из религиозной концепции моря. Море должно было оплодотворить сушу, чтобы явилась философия. Биологи утверждают, что и вообще вся жизнь вышла из моря»<sup>7</sup>. (Последнее замечание тоже примечательно — в нем проводится аналогия между возникновением жизни и возникновением философии: обе происходят из стихии воды, они, тем самым, изоморфны.) В следующем курсе лекций «Первые шаги философии» о. Павел уже особо сосредотачивается на анализе религиозно-мифологической основы «первого философа» Фалеса как на наиболее

показательном примере, стоящем у самого истока философии как таковой. Очень важным является следующее методологическое разъяснение о. Павла:

В культе Посидона панионийского мы имеем между, за которой кончается в нашем исследовании собственно религия и начинается собственно философия. И если в первой половине своего курса я старался главным образом раскрыть принципиально религиозный субстрат античной философии, то задачей этой половины несомненно является исследовать самую действительность и на ней, путем прямого анатомирования, проследить, как именно отделяется философия от религии и из чего именно строятся основные понятия философского лексикона. Вот почему я не считаю потерянным время, затраченное на Фалеса, как бы ни было велико оно, если мне и вам действительно удастся выразить строение этого колена, этого сочленения истории мысли. И тогда сущность философского мышления станет ясною более, нежели если бы мы бегло обозрели все философские системы<sup>8</sup>.

Далее общий ход его «анатомического» анализа истока философии на примере Фалеса следующий. Он начинается с феноменологического анализа восприятия стихии моря и его соотношения с работой сознания. О. Павел пишет так: «Когда грек смотрел на море, то он хотя, б<ыть> м<ожет>, чувствовал веяния Посидона и, конечно, думал о Посидоне, однако видел именно море. Следовательно, моменты, когда он видел именно Посидона как Посидона, были особыми моментами — моментами феофаний, богоявлений, отличными от восприятия стихии данного бога»<sup>9</sup>. Тем самым, «Посидон — уже не просто море, и не всплеск волн, и не дельфины, и не буря морская, а живой божественный образ, элементы для воплощения которого взяты из данной приписанной ему среды —

<sup>7</sup> Флоренский П., *свящ.* Из истории античной философии. М.: Академический проект, 2015. С. 10.

<sup>8</sup> Там же. С. 175.

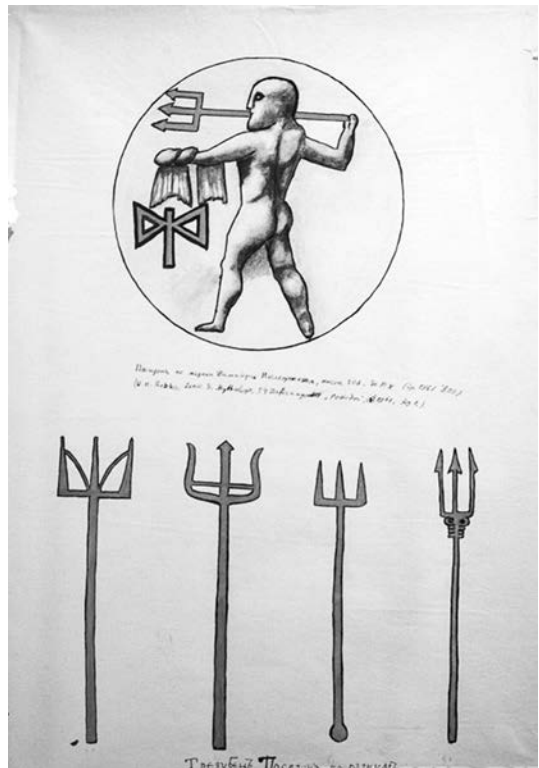
<sup>9</sup> Там же. С. 278.

из моря»<sup>10</sup>. В результате этого «идея божества порождает понятие субстанции; идея молитвы, в свою очередь сводящейся к идее имени (ведь молитва — расчлененное имя), — понятие закона, сущности и т.п. Бог и его имя — вот на деле тот исконно дуалистический зародыш, из которого вылупляется впоследствии философия»<sup>11</sup>. О. Павел специально обращает внимание и на развитость культа Посидона в Милете, в котором жил Фалес, что является главным культурным контекстом происхождения философии. Тем самым, полагая стихию «воды» как начало всего сущего, Фалес фактически совершал культ Посидона — но не в святилище, а в уме — «интериоризируя» культ внутри своего сознания.

В результате своего анализа рождения философии и ее изначального мифологического содержания, которое философией перерабатывается в иную форму выражения, о. Павел формулирует такую общую мыслительную модель мифа — и перехода от мифа к философскому логосу:

Небесный свет как бы сгущается в небесный огонь, молнию. Небесная молния обращается в туман, в облако, в тучу. Туча сгущается в дождь. Дождь течет по земле, сгущаясь в реки. Реки сообщаются, сгущаются в море, в более плотную морскую воду, земные осадки, песок, камни, известняки. Из моря образуется земля, на море плавающая. Существо всего — одно. Назовем мы его огнем вместе с Гераклитом, или воздухом, паром, дымкою вод вместе с Анаксименом, или туманом с каплями воды, *ἀλειρον*’ом вместе с Анаксимандром, или водою вместе с Фалесом — разница будет только в оттенках, в своеобразном подчеркивании того или другого момента, того или другого состояния всемирной сущности. А в существе дела мы говорим все одно и то же: основа мира есть *οὐσία* божественная, Небесного отца, или морского бога Посидона. Вода — это огонь, огонь — это вода. Воздух — огонь, огонь — воздух. Пар — вода, вода — пар. Все превращается во все. Все есть сгущение или разрежение другого. Но в основе всего — единая стихия, единое существо божественное, из которого складывается и самое божество, являющееся как ипостась; это огонь-воздух-пар-вода<sup>12</sup>.

В результате, о. Павел делает такой радикальный вывод: «Философия не дает ничего нового в сравнении с религией, но лишь излагает старое по-новому <...>. Философия, как приходится убеждаться, есть секуляризация религиозных воззрений»<sup>13</sup>. Во «Введение в историю античной философии» о. Павел Флоренский дает



Выполненная П. А. Флоренским иллюстрация «Трезубец Посидона по разным изображениям». Из альбома иллюстраций к курсу классической греческой философии, 1908–1909 гг.

<sup>10</sup> Там же. С. 286.

<sup>11</sup> Там же. С. 176.

<sup>12</sup> Там же. С. 296–297.

<sup>13</sup> Там же. С. 298, 304.

развернутую концепцию соотношения философии и религии: «Будучи всецело дочерью мифов — мифу единосущной, — философия по своему стремлению хочет эмансипироваться, стать независимой <...> и из религии, из грани области рел<игии> выделяется философия, доселе сливавшаяся с нею»<sup>14</sup>. Тем самым, появление философии — это, выражаясь языком платоников, *инобытие того же*.

Но как выражается это инобытие? «Стремящаяся к обмирщению мысль ведет глухую борьбу с современными религиозными верованиями, с миром богов, „созданным поэтами“ <...>. Что такое миф? Сновидение. Борьба с мифом — борьба с сонным сознанием ночным — в пользу дневного. Это рационализм»<sup>15</sup>. Но «философствовать за другого так же мало можно, как питаться за него <...>. Каждый сам и *только сам* может философствовать, ибо деятельность философа — высшая свобода. Но есть внутренний закон философствования — внутренний, имманентный личности закон развития сознания»<sup>16</sup>. В чем состоит этот закон? М. К. Мамардашвили говорил, что если произошел акт философской мысли, то в нем уже есть все, что может быть в философии, поскольку он есть «пауза причастности к какому-то первичному акту»<sup>17</sup>. К какому? Это *акт интериоризации мистерии — такое воспроизводство ее в сознании, которое опирается уже не на культовый миф, а на внутренние символы сознания, которые затем уже неизбежно «сжимаются» в форму рациональных понятий и категорий*. Такой подход можно назвать *мистериогенной* концепцией происхождения философии.

Поэтому при всей своей инаковости, «философия на деле является не чем иным, как раскрытием, развитием религии»<sup>18</sup>. Разница между ними состоит не в содержании, а только в форме: «Религия непосредственно, без дифференцирования облекает свои переживания сверхчувственного в оболочку художественных образов и создает миф, легенду, символ и т.д. Философия же хочет дифференцировать мистический опыт и создать для него рациональные формулы. Однако философствующее самосознание возникает сравнительно поздно и есть нечто вторичное»<sup>19</sup>. Из этого вывод: «Всякое философствующее сознание направляется, следовательно, не на вещи, а на религиозное учение о вещах, на исторически данные религиозные символы вещей, на мифологемы. А т.к. оно стремится разорвать символическую оболочку исторической религии, сорвать с вещей символическо-мифологическо-легендарный покров, то оно в момент своего зарождения неизбежно сталкивается с религией <...>, мир художественно-религиозных образов и мир научно-философских формул оказываются параллельными друг другу, но несводимыми друг на друга, что, впрочем, не доказывает ложности ни того, ни другого»<sup>20</sup>. Различие форм мысли в мифе и в философии таково: «Философема есть не что иное, как рациональное раскрытие мифологемы; философема — порождение мифологемы»<sup>21</sup>. Общую формулировку концепции о. Павла стоит привести полностью:

Философия всю свою силу почерпает из религии и ею живет; но, однако, она выступает на свет всегда антагонисткой религии <...>. Но мало того, что она происходит и питается от религии. Сама философия, по существу дела, религиозна, продолжает деятельность религии и не может быть иною. Ведь, заимствуя объекты познания от религии, она никогда не может их всецело рационализировать. Субъект суждения всегда остается лишь прикрытым рациональным покровом, но никогда не рационализируется насквозь <...>. Незаметно для себя философия сама построит религию, продолжает процесс, начатый до нее. Борясь с религией

<sup>14</sup> Там же. С. 36–37.

<sup>15</sup> Там же. С. 37.

<sup>16</sup> Там же. С. 53.

<sup>17</sup> Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. М.: Прогресс, 1990. С. 15.

<sup>18</sup> Флоренский П., *свящ.* Из истории античной философии. 157.

<sup>19</sup> Там же. С. 154.

<sup>20</sup> Там же. С. 155.

<sup>21</sup> Там же. С. 161.

вовне, она одолевается религией изнутри <...>. Философия невольно продолжает ту деятельность, которую вела и ведет и без философии религия. Хотя и, с другой стороны, философия подходит к той же точке, что и религия, из которой она вышла. Кажется, будто <они> идут в противоположные стороны, а на деле сходятся. Философия не способна создать никакой новой религии, в сравнении с той, которая была бы создана без нее; она способна лишь систематизировать и «оправдать» эту религию <...>. Но почему же так? Потому что как конец философии, так и конец религии всецело и сполна predeterminedены тем мистическим опытом, на котором строится данная религия. Этот опыт есть в потенции, в возможности, в зародыше то, что получится на конце философского раскрытия его содержания<sup>22</sup>.

В конце концов, исторически философия как «вторичный миф» (И. М. Дьяконов) иссякает и возвращается к первичному, лишь придав ему новую отрефлектированную форму. В Новое время это происходило, например, у позднего Шеллинга. Гегель саму философию пытается сделать первичным мифом, а вульгарное мировоззрение — некоей обобщенной «наукой» (отсюда оксюморон «научная философия»). Однако все это соответствует общему историческому закону, который сформулирован о. Павлом Флоренским: «Философия, будучи по самому происхождению своему порождением религии <...>, по самому существу дела, *второй* и по природе своей не имея возможности быть первой, <...> стремится быть *первой*»<sup>23</sup>.

«Иррационализм, таинственное, обряд — вот чем кончила античная философия»<sup>24</sup>. И это абсолютно закономерно, поскольку «начало и конец философского процесса — религия»<sup>25</sup>. В завершение исторического анализа о. Павел формулирует итоговую схему исторической эволюции философии, которая сложилась в Античности, но полностью повторяется в Новое и Новейшее время: «Эволюция философии происходит по следующей схеме: религия — скепсис — космология — скепсис — антропология — скепсис — теология — скепсис — религия. Вот схема развития философии»<sup>26</sup>. Эта схема важна тем, что она тоже показывает мистериальный характер исторической эволюции философии: каждый раз, проходя через «скепсис», то есть через свою смерть, философия вновь воскресает посредством приобщения к своим истокам. Тем самым, это развертывание мистерии во времени.

Общая тенденция всегда состоит в том, что философия стремится сама стать жизнью, то есть стать аскезой и культом — вернуться в то изначальное состояние, из которого она когда-то и возникла: «Философия перестает быть ингредиентом жизни <...>, а делается особого рода жизнью, самою жизнью, т.е. духовным упражнением, аскезой, разумея это слово в широком смысле. Теперь уже недостаточно мудрствовать, а необходимо изменить самую жизнь. Интерес переносится в моральную, мистическую и чисто религиозную, таинственную сторону жизни, и притом в сторону практическую»<sup>27</sup>. Конец античной философии состоял в непосредственном возвращении к мистериям: «Наконец, последние новоплатоники смотрят на все почти исключительно под углом зрения мифа и мистерий, молитв и обрядов, и в конце концов их философия растворяется в умирающем язычестве, чтобы погибнуть вместе с ним. Это так понятно. Когда духовное обновление не удалось ни скептикам, ни эпикурейцам, человечество стало искать его на пути таинственных, тайнодейственных церемоний. Бог — вот последнее прибежище древней философии. Из антропоцентрической она стала теоцентрической, и в Боге стала искать реального разрешения всех своих недоумений — о мире и о человеке»<sup>28</sup>.

<sup>22</sup> Там же. С. 155–156.

<sup>23</sup> Там же. С. 155–156.

<sup>24</sup> Там же. С. 43.

<sup>25</sup> Там же. С. 162.

<sup>26</sup> Там же. С. 168.

<sup>27</sup> Там же. С. 30.

<sup>28</sup> Там же.

Кроме того, свой мистериальный характер философия сохраняет и внутри самого акта философского познания, о чем о. Павел писал в статье «Не восхищение непщева»: «Употребляемое мистически, слово „ἀρταυμός“, как и наше „восхищение“, непременно должно содержать в себе недифференцированность предмета познания и субъекта познания, предмета восхищения и лица восхищающегося»<sup>29</sup>. В свою очередь, В. Ф. Эрн в своей великолепной работе «Верховное постижение Платона» (1917) продолжил эту мысль уже в отношении «Федра» Платона. Он показал, что в этом трактате дано не что иное, как содержание солярного культа<sup>30</sup>.

О. Павел отмечал и нереализованный смысловой потенциал античной философии, который можно будет еще раскрыть в будущем. Так, в работе «Пифагоровы числа» он писал: «Изображенное число не стало до сих пор предметом своей науки; первые же всходы таковой зачали уже в древней Греции»<sup>31</sup>.

Важно отметить, что о. Павел Флоренский на несколько лет опередил появление весьма похожей, хотя и не столь же глубокой по содержанию концепции Ф. Корнфорда (1874–1943), изложенной в его книге «От религии к философии: Исследование происхождения западного умозрения» (From religion to philosophy. A study in the origins of Western Speculation. Cambridge, 1912). Главный ее тезис таков: «Мысли, достигшие ясного определения в философии, заданы в скрытой форме уже в иррациональных интуициях мифологии»<sup>32</sup>. Отличие философии от религии и мифологии — формальное: религия пользуется поэтическими символами и «мистическими личностями» там, где философия говорит «сухим языком абстракции» (субстанция, причинность, материя и т. п.). Философия даже «не создает свои новые понятийные орудия, она их находит при помощи тонкого анализа и точного разграничения элементов, хаотически содержащихся в ее первоначально данном»<sup>33</sup>. А. О. Маковельский в рецензии на книгу Ф. Корнфорда отметил, что у него якобы философское содержание «не вышло за пределы религиозного материала, послужившего для него исходным пунктом. Философия лишь анализировала этот материал <...>, имела не творческий, а лишь аналитический характер. Ее источником не был реальный мир вещей, ее системы возникли из анализа прежнего дофилософского мировоззрения»<sup>34</sup>. Но это не так. Ф. Корнфорд писал о философии: «Если индивидуальный интеллект — ее отец, то ее более древняя и более величественная мать — религия»<sup>35</sup>. Он исходил из античного принципа «подобное постигается подобным»: «Если душа познает мир, то мир должен в конечном счете состоять из той же субстанции, что и душа»<sup>36</sup>.

«Чем космология Анаксимандра отличается от космологии Гомера или Гесиода?», — задавался вопросом Ф. Корнфорд. По его определению, «философ и поэт имеют одну и ту же общую фундаментальную схему, но почему мы тогда называем трактовку Анаксимандра философской или научной, а трактовку Гесиода религиозной или мифической? Одно очевидное отличие состоит в том, что Анаксимандр изгнал сверхъестественное со смелостью и полнотой, которых не смогли достичь многие из его преемников. Он устранил Зевса и его собратьев-олимпийцев и тем самым вычеркнул из своей схемы вещей объекты, на которых было сосредоточено религиозное сознание его времени, будь то в названии или в реальности. В результате он восстановил лишь более древнее правление Мойры»<sup>37</sup>. О первичном порядке по-прежнему

<sup>29</sup> Флоренский П. А. «Не восхищение непщева» // Флоренский П. А., свящ. Соч.: В 4 т. Т. 2. С. 186.

<sup>30</sup> См.: Эрн В. Ф. Верховное постижение Платона // Его же. Соч. М.: Правда, 1991. С. 463–532.

<sup>31</sup> Флоренский П. А. Пифагоровы числа // Флоренский П. А., свящ. Соч.: В 4 т. Т. 2. С. 644.

<sup>32</sup> Cornford F. M. From religion to philosophy. A study in the origins of Western Speculation. N. Y., 1957. P. V.

<sup>33</sup> Ibid. P. 126.

<sup>34</sup> Маковельский А. О. Досократики. Ч. 1. Казань: Изд. М. Голубева, 1914. С. XXXVIII.

<sup>35</sup> Cornford F. M. From religion to philosophy. P. VII.

<sup>36</sup> Ibid. P. 133.

<sup>37</sup> Ibid. P. 41.

говорят, что он «соответствует тому, что предписано», но при этом «воля личного Бога исчезла, и Его место частично занято естественной причиной, вечным движением. Кажется, мы оставили сверхъестественное позади и одним шагом перешли в сияющий воздух разума»<sup>38</sup>, — отмечал Ф. Корнфорд.

Это изменение заставило впоследствии провести слишком жесткую грань между религией и философией и «либо не замечать постоянства фундаментальных концепций, либо следовать обыденной перипатетической традиции и отмахиваться от них как от поэтических метафор»<sup>39</sup>. Однако, настаивает Ф. Корнфорд, вещество мира, физическая часть, разделенная на эти сферы, была также концепцией мифического происхождения: «Когда Анаксимандр думал, что он приближается к Природе, эта Природа была не просто внешним миром, представленным нам через наши чувства, но представлением мирового порядка, на самом деле более первичным, чем сами Боги. Более того, это представление носило религиозный характер; философия переняла его у религии, а не вывела самостоятельно из наблюдения за миром и его естественными процессами»<sup>40</sup>.

По его определению, Природа — живая и самодвижущаяся материя всего существующего — и первичные формы, в которых ее зарождающаяся жизнь ограничена назначением Судьбы и Справедливости, — старше, чем Боги, и они переживают их: «Движение философии начинается с той же точки, с которой столетиями ранее религия отправилась по пути, приведшему к последним и фатальным абсурдам полного антропоморфизма»<sup>41</sup>. По мысли Ф. Корнфорда, доминирующей целью ранней философии, в том, что назвали ее научной стороной, является совершенствование и упрощение нового инструмента — концептуальной модели реальности, исходя из понятия физики: «Первая задача интеллекта, движимого стремлением к власти, — найти свой путь в мире, проследить формы и контуры его частей и составить совершенно четкий план космоса. С этим намерением он возьмет за отправную точку тот аспект физики, который подлежит этой обработке — его аспект как материальной субстанции, заполняющей пространство <...>. Все, что останется от Бога, — это свойство неизменности, которое можно приписать материи; все, что останется от Души, — это механическое движение — изменение положения в пространстве. Такая философия руководствуется в своем развитии идеалом, который она находит в науке измерения пространства, геометрии; и она достигает своего собственного совершенного осуществления в атомизме»<sup>42</sup>. Таким образом, главный человеческий мотив создания философии — «воля к власти»; именно поэтому уже с самого начала в философию заложено стремление к упрощению мира, изгнанию из него духовного начала и превращению в чистую «физику».

Философия оставляет позади мистерии и обряды инициации, которые Ф. Корнфорд определял как «захватывающее, переполняющее чувство единства, воссоединения и общения с жизнью мира, которая, по-видимому, является общей для мистических темпераментов всех эпох, независимо от того, в каких теологических терминах они могут толковать это впоследствии. Будучи эмоциональным, нерациональным состоянием, оно неопишимо и непередаваемо, кроме как внушением. Вызвать это состояние с помощью стимулов коллективного возбуждения и всей пышности драматического церемониала — вот цель мистического ритуала. „Истина“ может прийти только к тем, кто подчиняется этим влияниям, потому что это то, что нужно немедленно почувствовать, а не передавать догматическими инструкциями. Только по этой причине „мистерии“ предназначены для посвященных, которые прошли „очищение“ и таким образом привели себя в состояние ума, которое подходит им для совершенного опыта»<sup>43</sup>.

<sup>38</sup> Ibid.

<sup>39</sup> Ibid. P. 42.

<sup>40</sup> Ibid.

<sup>41</sup> Ibid. P. 39.

<sup>42</sup> Ibid. P. 142.

<sup>43</sup> Ibid. P. 189.

Однако затем философия вынуждена возвращаться к ним, чтобы не потерять главный источник своего вдохновения: «Пифагореизм представляет себя как попытку интеллектуализировать содержание орфизма <...>, орфизм перестает быть культом и становится образом жизни. Как возрождение, пифагореизм означает возвращение к прежней простоте, отказ от сущностной формы»<sup>44</sup>. Ф. Корнфорд обобщил свои взгляды в статье «Религиозные мистерии и досократическая философия»<sup>45</sup> и книге «Principium sapientiae» (1952), в которой он показал, как философия произошла из «Теогонии» Гесиода, а «Теогония» — из древневавилонской космогонической поэмы «Энума элиш»<sup>46</sup>. Эти работы актуальны для издания на русском языке.

Для того чтобы понять всю глубину и значимость концепции о. Павла Флоренского о происхождении философии, стоит кратко сравнить ее с более поздними подходами. Так, авторы книги «В преддверии философии» (1967) в главе «Освобождение мысли от мифа: мифопоэтические космологии» явно под влиянием книги «Я и Ты» М. Бубера писали: мифы «в своей основе суть откровения, полученные в столкновении с космическим „Ты“». А спорить об откровении нельзя: оно выходит за границы разума. В философских системах греков человеческий разум становится полноправным владельцем своей собственности: он может забрать назад то, что сам же и создал, может изменить, а может и развить. Это верно даже для милетских философских систем, хотя они и не отбросили полностью синкретизм мифа»<sup>47</sup>. Как видим, здесь имеет место только констатация факта без объяснения его причин.

Авторы усматривают феномен «расколдовывания» природы уже в восемнадцатом псалме, где «природа является лишенной божественности перед лицом абсолютного Бога: „Небеса проповедуют славу Божию, и о делах рук Его вещает твердь“»<sup>48</sup>. Они задаются вопросом: «Если мифопоэтическая мысль сформировалась в условиях не расторгнутой связи между человеком и природой, то что стало с этой связью, когда мысль эмансипировалась?»<sup>49</sup> Ответ они находят в «Тимее» Платона (47 а): «Глаза открыли нам число, дали понятие о времени и побудили исследовать природу Вселенной, а из этого возникло то, что называется философией и лучше чего не было и не будет подарка смертному роду от богов»<sup>50</sup>. Как видим, здесь философия в качестве «дара богов» фактически мыслится как субститут религии. Мысль о том, что «число» заменило «богов» лежит и в основе объяснения Ж.-П. Вернана: «Закат мифа можно датировать с того момента, когда греческие мудрецы стали обсуждать социальный строй, попытались определить его суть, объяснить его в формулах <...>. Таким образом возникла и определилась собственно политическая мысль, чуждая религии»<sup>51</sup>.

П. Адо в статье 1979 г. «Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité» выделил три концептуальные модели организации философского знания в античности: «пирамидальную», предполагающую иерархию между частями философии, соответствующую онтологической иерархии ее предметности (модель Аристотеля); органическую, исходящую из единства всех частей философии (модель стоиков); «инициационную», построенную на аналогии философии с Элевсинскими мистериями, — платонизм<sup>52</sup>.

<sup>44</sup> Ibid. P. 199–200.

<sup>45</sup> См.: Cornford F. M. *Mystery religions and pre-Socratic philosophy*. In: *The Cambridge Ancient History*, vol. IV, 1926.

<sup>46</sup> См.: Cornford F. M. *Principium sapientiae. The origins of Greek philosophical thought*. Cambridge Univ. Press. 1952. 278 p.

<sup>47</sup> Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. М.: Наука, 1984. С. 221.

<sup>48</sup> Там же. С. 222.

<sup>49</sup> Там же.

<sup>50</sup> Там же.

<sup>51</sup> Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. М.: Прогресс, 1988. С. 157.

<sup>52</sup> Hadot P. *Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité*. In: *Museum Helveticum*, vol. XXXVI (1979), p. 221–232.



А. Ф. Лосев воспроизвел тезис о. Павла Флоренского: «Античная философия началась с мифологии и кончилась тоже мифологией <...>, античная философия началась с дорефлективной мифологии, которую она преодолела путем рефлексии, и кончилась мифологией уже рефлективной, то есть диалектикой»<sup>53</sup>. Откуда взялась эта рефлексия? А. Н. Чанышев объясняет это практически: «Философия возникает как разрешение противоречия между мифологической картиной мира, построенной по законам воображения, и новым знанием и мышлением. Иначе говоря, философия зарождается как распространение мышления с узкой сферы специального знания на все мироздание»<sup>54</sup>. То есть миф он вообще не считает мышлением, явно не принимая во внимание философию XX в., начиная с гениальной «Диалектики мифа», которая показала, что миф — это и есть само первичное мышление, а все остальное — это лишь его внешние искусственные формы. Он, по сути, лишь модифицировал гегелевскую концепцию, в соответствии с которой «философия возникает из мифологии путем приведения формы в соответствие с содержанием, путем смены представленческой и в силу этого конечной формы фиксации бесконечного на единственно адекватную этому содержанию разумно (а не рассудочно, как в науках) понятийную форму. То, что в мифологическом мировоззрении представлялось смутно и в фантастических образах, теперь ясно и отчетливо мыслится»<sup>55</sup>. На самом же деле, здесь все «с точностью до наоборот»: в мифологии нет никакого противоречия, поскольку она мыслит о реальности в формах самой же реальности, пусть и «фантастической» с точки зрения «дневного» разума»; противоречие создает как раз возникновение философии, которая начинает мыслить о реальности в чуждых ей «абстрактных» формах. Гегель наивно считал вторичную мифологию, каковой является философия, — первичной, а потому находил противоречие там, где его нет.

Другие авторы просто остаются на уровне описательности. Так, Ф. Х. Кессиди писал: «Точка зрения, рассматривающая философию как рационализированную мифологию, права, однако, в том, что раскрывает значение мифологии и религии как исходного идейного „материала“, от которого отталкивалась философия при своем возникновении»<sup>56</sup>. А. С. Богомолов продолжает: «Философия — и не миф, и не опытное знание, состоящее в фиксации фактов. Она — синтез мировоззренческой установки мифа, получившей в философии явно выраженный статус объяснительной концепции, и наблюдений»<sup>57</sup>. В таких описаниях само возникновение философии остается совершенно необъясненным «слепым пятном», которое просто констатируется как факт. На фоне таких текстов глубина концепции о. Павла Флоренского оказывается просто потрясающей.

А. В. Семушкин (1939–2013) продолжал традиции «кембриджской школы» истории античной философии (Ф. Корнфорд, Дж. Харрисон). Зарождение философии рассматривалось им как результат развертывания внутреннего противоречия греческой мифологии между ее рационально-эстетической (олимпийской) и мистической (дионисийской) составляющими. Именно эта концепция в наибольшей степени близка к концепции о. Павла Флоренского. А. В. Семушкин писал: «Существенная черта возникающего Логоса — осознание личностных критериев философствования. Логос формируется как новый сравнительно с Мифом тип самосознания, осуществляющегося через неделимый суверенитет индивидуального мышления. Гераклитовское гордое признание: „я зывал к самому себе“ (εἰδὴ σαφην ἐμεωυτον), то есть

<sup>53</sup> Лосев А. Ф. История античной философии в конспективном изложении. М.: Мысль, 1989. С. 197–198.

<sup>54</sup> Чанышев А. Н. История философии Древнего мира: Учеб. для вузов. М.: Академический Проект, 2005. С. 7.

<sup>55</sup> Чанышев А. Н. Начало философии. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1982. С. 20.

<sup>56</sup> Кессиди Ф. От мифа к логосу: Становление греческой философии. 2-е изд., испр., доп. СПб.: Алетейя, 2003. С. 127.

<sup>57</sup> Богомолов А. С. Диалектический логос: Становление античной диалектики. М.: Мысль, 1982. С. 42.

не опираясь на авторитет традиции, касается <...> любого из „первых философов“»<sup>58</sup>. Так, Эмпедокл «распространил свои сочинения, где в своей редакции представил пифагорейскую тайную доктрину. За это он был отлучен <...>. Орден принял постановление: не допускать к участию в секретных собраниях стихотворцев (каким был Эмпедокл), не способных держать язык за зубами»<sup>59</sup>.

Тем самым, очевидно, что создание философии — это в первую очередь акт «прометеевской» гордыни человека. И в этой гордыне есть не только возвышенное дерзание разума, но и подспудные низменные побуждения, о которых И. А. Ефремов писал так: «Перед великими достижениями науки и искусства, ума и воображения средний человек <...> остро чувствовал свою неполноценность. Психологические комплексы униженности и неверия в себя порождали агрессивное стремление выделиться любой ценой»<sup>60</sup>. Так и первые философы действовали ради самоутверждения, отвергая народный миф как то, чью глубину и величие они не могли понять в полной мере.

Это была плата за новое достижение культуры — создание философии как автономной сферы творчества. Если первичный миф един для всех, то философий изначально должно быть много — столько же, сколько и их авторов. Философия — это изначально не что иное, как художественное произведение индивидуального разума. Поэтому она не отделима от слова, которым она изложена, «разъятый на „дух“ и „букву“ логос древнегреческой философии теряет свой особенный смысл, а вместе с ним теряется из поля зрения и сама древнегреческая философия» (Т. В. Васильева)<sup>61</sup>. Тем самым, *философия — это, в первую очередь, художественное произведение ума, состязающегося в агоне с другими умами, и только так — опосредованно — состоящего с ними в соборном со-гласии в понимании логоса сущего.*

Философия — это «вторичная мифология» (И. М. Дьяконов): мифология понятийная, построенная не космо-центрически (соборно), а эго-центрически (рационально). Ее задача — осуществление ритуала «само-инициации», замещающего утраченную инициацию архаического типа. В инициации происходит отделение сознания от его содержания (интенций) и замыкание его в целостность. Изначально функцию инициации выполнял миф как холоторопное мышление<sup>62</sup>, а когда миф был отвергнут, а ритуал не дал результата, их роль пытается выполнять философия.

Вместе с тем, и философия как индивидуалистическое «восстание» против соборности мифа также не является просто отклонением от нормы и «мутацией» в культуре, но вырастает из глубинного культурного архетипа. Б. Ф. Поршнев в трактате «О начале человеческой истории (Проблемы палеопсихологии)» обосновал весьма эвристичную концепцию, согласно которой исходной «клеточкой» становления сознания и мышления человека является «контрсуггестия», т. е. прерывание беспрепятственного воздействия на индивида коллективного сознания, «превращение второй сигнальной системы из механизма интериндивидуального влияния в отражательный, познавательный, информативный механизм»<sup>63</sup>. Этот «механизм» не только порождает человеческое сознание в начале истории, но и затем точно так же действует на индивидуальном уровне, порождая сознание каждого человека в первые годы жизни. Собственно, вся человеческая культура вырастает из контрсуггестии как той исходной «клеточки», которая затем разворачивается в самые сложные и многообразные процессы становления личности. В свою очередь, контрсуггестия как исходный «механизм» сознания в своих более поздних развитых формах представляет собой рефлексию и смыслоسازی как создание внутреннего пространства индивидуального сознания. И поскольку

<sup>58</sup> Семушкин А. В. У истоков европейской рациональности (Начало древнегреческой философии). М.: Интерпракс, 1996. С. 40–41.

<sup>59</sup> Семушкин А. В. Эмпедокл. М.: Мысль, 1985. С. 44.

<sup>60</sup> Ефремов И. А. Час Быка: научно-фантастический роман. М.: ОНИКС 21 век, 2001. С. 318.

<sup>61</sup> Васильева Т. В. Афинская школа философии. М.: Мысль, 1985. С. 17.

<sup>62</sup> См.: Даренский В. Ю. Миф как холоторопное мышление // Мифологос. 2022. № 2. С. 43–54.

<sup>63</sup> Поршнев Б. Ф. О начале человеческой истории (Проблемы палеопсихологии). СПб.: Алетейя, 2007. С. 471.

контрсуггестия имеет циклический характер, то ее базовой формой в культуре становится ритуал. Сакральное «ядро» культуры воспроизводится в ритуалах религии, а социальные ритуалы представляют собой совокупность паттернов поведения индивидов и групп. В архаических культурах существовал также ритуал, который одновременно был и религиозным, и социальным — обряд «инициации», который концентрировал в себе процесс «контрсуггестии» как рождения личности.

В работах о. Павла Флоренского выстроена концепция происхождения философии как «превращенной формы» культа. Это соответствует его общей концепции культуры как инобытия культа и является обобщением анализа конкретных ранних форм философии Древней Греции. Анализ параллелизма смыслов между древними мистериями и философским «экстазом», сакрального символизма языческих «богов» как прообразов онтологических и космологических категорий показывает вырастание философии «из духа» священного ритуала. Философская рефлексия, тем самым, становится субститутом обрядов посвящения («инициации») <sup>64</sup>. Эта преемственность очень важна для понимания дальнейшей эволюции философии уже в христианскую эпоху, когда базовые категории античной философии были преобразованы в богословские понятия. Это стало возможным потому, что они изначально и были таковыми, но только в рамках языческого сознания. Тем самым, внутри философии также происходило обращение сознания от языческого мышления к христианскому откровению, и это обращение не было для философии чем-то навязанным извне, но раскрывало ее изначально сакральное содержание уже на новом уровне библейского откровения. Такова логика концепции о. Павла Флоренского.

## Источники и литература

1. Бердяев Н. А. Основы религиозной философии // Вестник РХД. 2007. № 1 (192). С. 169–194.
2. Богомолов А. С. Диалектический логос: Становление античной диалектики. М.: Мысль, 1982. 263 с.
3. Васильева Т. В. Афинская школа философии. М.: Мысль, 1985. 162 с.
4. Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. М.: Прогресс, 1988. 224 с.
5. Ефремов И. А. Час Быка: научно-фантастический роман. М.: ОНИКС 21 век, 2001. 528 с.
6. Даренский В. Ю. Компенсаторная функция философии в секулярной культуре // Традиционные общества: неизвестное прошлое: мат. XVI Междунар. науч.-практ. конф., 20–21 мая 2020 г. Челябинск: Изд. ЮУГПУ, 2020. С. 322–327.
7. Даренский В. Ю. Миф как холотропное мышление // Мифологос. 2022. № 2. С. 43–54.
8. Кессиди Ф. От мифа к логосу: Становление греческой философии. 2-е изд., испр., доп. СПб.: Алетейя, 2003. 360 с.
9. Лосев А. Ф. История античной философии в конспективном изложении. М.: Мысль, 1989. 204 с.
10. Мавровельский А. О. Досократики. Ч. 1. Казань: Изд. М. Голубева, 1914. 356 с.
11. Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. М.: Прогресс, 1990. 368 с.
12. Павлюченков Н. Н. Понятие «античности» в религиозно-философском наследии священника Павла Флоренского // Русско-Византийский вестник. 2020. № 1 (3). С. 48–66.
13. Поршнев Б. Ф. О начале человеческой истории (Проблемы палеопсихологии). СПб.: Алетейя, 2007. 720 с.
14. Семушкин А. В. У истоков европейской рациональности (Начало древнегреческой философии). М.: Интерпракс, 1996. 192 с.

<sup>64</sup> См.: Даренский В. Ю. Компенсаторная функция философии в секулярной культуре // Традиционные общества: неизвестное прошлое: мат. XVI Междунар. науч.-практ. конф., 20–21 мая 2020 г. Челябинск: Изд. ЮУГПУ, 2020. С. 322–327.

15. Семушкин А. В. Эмпедокл. М.: Мысль, 1985. 191 с.
16. Томсон Дж. Первые философы. М., 1959.
17. Трубецкой С. Н. Метафизика в Древней Греции. М.: Тип. Э. Лисснера и Ю. Романа, 1890. 516 с.
18. Флоренский П., свящ. Из истории античной философии. М.: Академический проект, 2015. 524 с.
19. Флоренский П. А. Иконостас // Флоренский П. А., свящ. Соч.: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 419–526.
20. Флоренский П. А. «Не восхищение непщева» // Флоренский П. А., свящ. Соч.: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 143–188.
21. Флоренский П. А. Пифагоровы числа // Флоренский П. А., свящ. Соч.: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 632–646.
22. Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. М.: Наука, 1984. 236 с.
23. Чанышев А. Н. Начало философии. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1982. 184 с.
24. Чанышев А. Н. История философии Древнего мира: Учеб. для вузов. М.: Академический Проект: 2005. 608 с.
25. Эрн В. Ф. Верховное постижение Платона // Соч. М.: Правда, 1991. С. 463–532.
26. Cornford F. M. From religion to philosophy. A study in the origins of Western Speculation. N. Y., 1957.
27. Cornford F. M. Mystery religions and pre-Socratic philosophy In: *The Cambridge Ancient History*, vol. IV, 1926.
28. Cornford F. M. Principium sapientiae. The origins of Greek philosophical thought. Cambridge Univ. Press. 1952. 278 p.
29. Hadot P. Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité. In: *Museum Helveticum*, vol. XXXVI (1979), p. 221–232.

# РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал  
Санкт-Петербургской Духовной Академии  
Русской Православной Церкви

№ 1 (12)

2023

*А. Ю. Дворниченко, А. Э. Котов*

## Литовско-русская история на страницах одного «провинциального» журнала



УДК 94(474/476):930+070.19  
DOI 10.47132/2588-0276\_2023\_1\_117  
EDN CKGGZG

*Аннотация:* В XIX столетии история Великого княжества Литовского рассматривалась как часть истории России и православного русского народа. Одним из сторонников подобного подхода был Ксенофонт Антонович Говорский — историк, публицист, основатель и редактор-издатель журнала «Вестник Юго-Западной и Западной России» (позднее — «Вестник Западной России»). На страницах этого издания регулярно публиковались материалы, связанные с историей Литовского княжества — прежде всего в составе Речи Посполитой, когда у русского православного населения возникла необходимость отстаивать свои права. Но журнал уделял пристальное внимание и «классическому» периоду истории ВКЛ (до Люблинской унии). В нем активно печатались исторические документы, в основном на оригинальном «западнорусском» языке, посвященные главным образом истории местного православия. Однако в центре внимания авторов — скорее исторические и историко-публицистические материалы, показывавшие, как история ВКЛ преломлялась сквозь призму программы стоявшего у истоков «западнорусизма» издания. Разумеется, сами законы жанра позволяют видеть в материалах журнала не столько научную концепцию, сколько вдохновленный Н. Г. Устряловым и другими историками официальный нарратив Российской империи, вершинами которого стали знаменитый микешинский памятник в Великом Новгороде и не менее знаменитые тютчевские строки о «русской Вильне стародавней».

*Ключевые слова:* историография, западнорусизм, православие, консерватизм, национализм, Литва, Белоруссия, Великое княжество Литовское, К. А. Говорский, П. В. Кукольник.

*Об авторах:* **Андрей Юрьевич Дворниченко**

Доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой истории России с древнейших времен до XX в. Института истории Санкт-Петербургского государственного университета.  
E-mail: a.dvornichenko@spbu.ru      ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4813-7340>

**Александр Эдуардович Котов**

Доктор исторических наук, профессор кафедры истории России с древнейших времен до XX в. Института истории Санкт-Петербургского государственного университета.  
E-mail: a.kotov@spbu.ru      ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5226-9552>

*Для цитирования:* Дворниченко А. Ю., Котов А. Э. Литовско-русская история на страницах одного «провинциального» журнала // Русско-Византийский вестник. 2023. № 1 (12). С. 117–129.

*Финансирование:* Исследование выполнено в рамках гранта № 19-18-00073-П «Национальная идентичность в имперской политике памяти: история Великого княжества Литовского и Польско-Литовского государства в историографии и общественной мысли XIX–XX вв.» Российского научного фонда.

# RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal  
Saint Petersburg Theological Academy  
Russian Orthodox Church

No. 1 (12)

2023

*Andrey Yu. Dvornichenko, Aleksander E. Kotov*

## Lithuanian-Russian history on the pages of one “provincial” magazine



UDC 94(474/476):930+070.19

DOI 10.47132/2588-0276\_2023\_1\_117

EDN CKGGZG

*Abstract:* In the 19<sup>th</sup> century, the history of the Grand Duchy of Lithuania was considered as part of the history of Russia and the Orthodox Russian people. One of the supporters of this approach was Xenophon Antonovich Govorsky: historian, publicist, founder and editor-publisher of the journal “Vestnik Yugo-Zapadnoy I Zapadnoy Rossii” (later – “Vestnik Zapadnoy Rossii”). The magazine regularly published materials related to the history of the Principality of Lithuania - primarily as part of the Commonwealth, when the Russian Orthodox population had a need to defend their rights. But the magazine paid close attention to the “classical” period of the history of the Grand Duchy of Lithuania (before the Union of Lublin). Historical documents were actively published on its pages – mainly on original “Western Russian” language – devoted primarily to the history of local Orthodoxy. However, the focus of the authors is rather historical and historical-journalistic materials, showing how the history of the Grand Duchy of Lithuania was refracted through the prism of the program that stood at the origins of “Western Russian” publication. Of course, the very laws of the genre allow to see in the materials of the journal not so much a scientific concept, as well as the official narrative of the Russian Empire inspired by N. G. Ustryalov and other historians, the peaks of which were the famous Mikeshin’s monument in Veliky Novgorod and the no less famous Tyutchev lines about “ancient Russian Vilna”.

*Keywords:* historiography, Western Russianism, Orthodoxy, conservatism, nationalism, Lithuania, Belarus, Grand Duchy of Lithuania, K. A. Govorsky, P. V. Kukolnik.

### *About the authors:* **Andrey Yuryevich Dvornichenko**

Doctor of Historical Sciences, Professor, Head of the Department of History of Russia from Ancient Times to the 20<sup>th</sup> Century of the Institute of History of St. Petersburg State University.

E-mail: a.dvornichenko@spbu.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4813-7340>

### **Aleksandr Eduardovich Kotov**

Doctor of Historical Sciences, Professor of the Department of History of Russia from Ancient Times to the 20<sup>th</sup> Century of the Institute of History of St. Petersburg State University.

E-mail: a.kotov@spbu.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5226-9552>

*For citation:* Dvornichenko A. Yu., Kotov A. E. Lithuanian-Russian history on the pages of one “provincial” magazine. *Russian-Byzantine Herald*, 2023, no. 1 (12), pp. 117–129.

*Funding:* This research was supported by the grant № 19-18-00073-P “National Identity in the Imperial Politics of Memory: History of The Grand Duchy of Lithuania and the Polish-Lithuanian State in Historiography and Social Thought of the 19<sup>th</sup> – 20<sup>th</sup> Centuries” of the Russian Science Foundation.

Заявленная тема кажется несколько странной и — главное — мелкой. Но это только на первый взгляд. В действительности она может оказаться весьма важной и полезной для понимания исторического сознания и политической борьбы в России. Мы знаем, что русская политика, политическая борьба, публицистика были буквально пронизаны этим самым историческим сознанием. И чтобы его лучше понять, необходимы уже не столько «макро», сколько «микро» исторические объекты и исследования...

Как известно, в XIX столетии история Великого княжества Литовского рассматривалась как часть истории России и русского народа. Так считали историки, и такой подход во многом соответствует и нашим современным представлениям о характере Литовско-Русского государства, в котором «русская стихия» играла огромную роль<sup>1</sup>. Но так думали и администраторы. Например, знаменитый «русификатор», попечитель Виленского учебного округа Иван Петрович Корнилов подчеркивал, что «древнейшие и знатнейшие князья и бояре западнорусские и литовские исповедовали православную веру и на Люблинском сейме торжественно стояли за православие и русские начала». Важнейшей из задач своей деятельности Иван Петрович считал, «чтобы на западных окраинах империи, среди местного коренного населения явились представители русского и литовского народов, которые бы напоминали доблестных православных князей Острожских, Сапег, Чарторийских и многих других»<sup>2</sup>.

Одним из таких представителей — разумеется, не принадлежавших к числу бояр и князей — и был Ксенофонт Антонович Говорский, публицист и историк, пионер археографических и археологических исследований на территории будущей Белоруссии, а главное — редактор-издатель основанного в 1862 г. журнала «Вестник Юго-Западной и Западной России»<sup>3</sup>.

О главной задаче своего журнала он писал тому же Корнилову: «Встречая у многих польских публицистов разные придуманные, будто бы исторические, изыскания насчет народности польской, которую они навязывают чисто русским провинциям Западного и Юго-Западного края России, и имея в виду, что во многих наших архивах находятся богатые исторические документы, могущие послужить к совершенному разоблачению этих ложных толков, против коих почти никто еще не возражал и которые чрез это могли заслужить авторитет истины не только между народами Западной Европы, но и между обитателями вышесказанных наших русских провинций, я решился предпринять издание в г. Киеве журнала под названием „Вестник Юго-Западной и Западной России“, с целью опубликовать интересные документы



«Вестник Юго-Западной и Западной России», 1862 г.

<sup>1</sup> Дворниченко А. Ю. «Присвоение» истории или ее постижение? (Русская литуанистика XIX — начала XX в.) // Тетради по консерватизму. 2020. № 2. С. 219–236; *Его же. Rus Lietuvos: Великое княжество Литовское от рассвета до заката.* СПб.: Евразия, 2019.

<sup>2</sup> РГИА. Ф. 970. Ед. хр. 185. Л. 2–3.

<sup>3</sup> Журнал издавался и под несколько измененным названием — «Вестник Западной России».

и акты, с присовокуплением основанных на них исторических и других статей, разъясняющих русскую народность, и вообще разоблачать ложь польских выпадов против России историческими указаниями<sup>4</sup>».

На страницах журнала регулярно публиковались материалы, связанные с историей Литовского княжества — прежде всего в составе Речи Посполитой, когда у русского православного населения, собственно, и возникла необходимость отстаивать свои права. Но не только. Журнал уделял пристальное внимание и «классическому» периоду истории ВКЛ, т. е. его развитию до знаменитой Люблинской унии. Стоит отметить системность и значительную степень научности в подборке материала, что ни в коей мере не противоречило идеологической направленности, которая была ярко выражена весь период существования данного издания.

Сказанное относится уже к комплектации и изданию документальных источников, чему издатель уделял столь пристальное внимание, что за их обилие оппоненты нередко характеризовали журнал как «беспорядочный, никому не нужный, бесплодный и безграмотный набор какой-то макулатуры»<sup>5</sup>. Такое определение вряд ли справедливо, поскольку документы представляют несомненный интерес. Неся в себе мощный заряд исторической реальности, давая читателю то самое заветное чувство сопричастности с историей, эти разделы журнала были сильным средством воздействия на читателя, буквально воспитывая его в духе той идеологии/веры, которую исповедовал главный редактор и его сторонники<sup>6</sup>.

Как правило, речь шла о публикации исторических документов, в основном печатавшихся на оригинальном «западнорусском» языке — куда более понятном современному русскому читателю, чем нынешние украинский и белорусский. В ход шли и переводные материалы. Характерны в этом плане «извлечения» из Михалона Литвина, чье произведение «О нравах татар, литовцев и москвитян» отнюдь не было тогда широко известно публике. Отрывки посвящены одной теме — рабству, — продаже, содержанию, перепродаже и проч. крымскими татарами рабов славянской и литовской национальностей<sup>7</sup>.

Это могли быть документы, рассказывающие об истории православия на территории ВКЛ, например, — общежительный устав, данный Супрасльскому монастырю. Причем издатели понимали и важность материальных пожалований в пользу церквей и монастырей<sup>8</sup>. В число таких документов попадали даже грамоты великих князей литовских на магдебургское право<sup>9</sup>.

Впрочем, нас интересуют скорее исторические и историко-публицистические материалы, показывавшие, как история ВКЛ преломлялась сквозь призму программы стоявшего у истоков «западноруссизма» издания. Одной из первых подобных публикаций — и, пожалуй, самой яркой за весь киевский период издания журнала — стала статья «открытого» редакцией публициста А. Воронина «О польском аристократическом элементе в Юго-Западной России», написанная по поводу опубликованной И. С. Аксаковым статьи М. Грабовского «Ответ поляка русским публицистам по поводу о Литве и западных губерниях».

<sup>4</sup> ОР РНБ. Ф. 377. Ед. хр. 597. Л. 1–1 об.

<sup>5</sup> Весть. 1867. № 144. 15 декабря.

<sup>6</sup> См.: *Котов А. Э.* Польский вопрос на страницах «Вестника Юго-Западной и Западной России» (1862–1864 годы) // Научный диалог. 2019. № 8. С. 258–272; *Его же.* «Чад полонизма и смрад герценизма»: «Вестник Западной России» против классовой революции и сословной реакции // Тетради по консерватизму. 2020. № 2. С. 118–134; *Его же.* Западнорусский анабасис Ксенофонта Говорского // Российская история. 2021. № 4. С. 84–101.

<sup>7</sup> Извлечения из сочинения Михалона Литвина «О нравах татар, литовцев и москвитян» // ВЮЗЗР. 1864. № 2. Отд. 1. С. 23–38.

<sup>8</sup> Материалы для истории Православия в Западной России // ВЗР. 1866. № 8. Отд. 1. С. 1–6; 1867. № 5. Отд. 1. С. 25–35.

<sup>9</sup> Документы, относящиеся к древнему Православию и греко-униатскому исповеданию в Западной России // ВЗР. 1869. № 11. Отд. 1. С. 19–34.



Отвечая Грабовскому, Воронин противопоставлял малороссов и поляков как носителей двух различных типов национальной идентичности. «Южнорусская народность» была, по его мнению, «обречена историей на вековую тяжбу за свою личность»<sup>10</sup>. Избавленная Литвой от татарского ига, она вошла в созданное Гедимином «могущественное литовско-русское государство». В рамках последнего «литовский элемент проникается началами русской народности и является в Малой Руси тем же, чем был для ней в свое время варяго-русский, т. е. началом централизующим и связующим ее разрозненные силы. Таким образом, южная русь (именно так, с маленькой буквы. — *Авт.*) в другой раз оказалась несостоятельною к образованию самостоятельной государственной жизни из своих собственных внутренних элементов»<sup>11</sup>.

Средневековая борьба «литовской» и «великорусской» Руси была «только видоизменением родовых счетов, господствовавших в отношении князей прежней единой Руси», «антагонизмом двух могущественных родственных фамилий <...> за преобладание и господство во всей русской земле». Иной характер приобрело противостояние после «поворота Литвы к Польше»<sup>12</sup>.

В противоположность «южнорусской народности» «личность» «польской национальности» сформировалась не только из общих всем славянам элементов, но и из элементов, «внесенных в жизнь этого государства германизмом и римским католичеством»<sup>13</sup>. Вследствие этого после Люблинской унии в Польше началось «чрезмерное, ненормальное усиление значения вельможной аристократии и шляхетства в ущерб прочим сословиям». Это привело к ослаблению верховной власти, среднего и низшего сословий, к тому, что все польское общество оказалось охваченным духом партийности<sup>14</sup>. Воронин отмечал, что значительная часть малороссийской и белорусской шляхты — местного происхождения, истоки же ополячивания искал в предпочтении сословного национальному<sup>15</sup>.

Разумеется, страдавшее от иноземного и иновещеского гнета русское население не оставляло борьбы за свои права: «Ненациональность этого союза и антипатичность к нему в литовской Руси выразились в страстных стремлениях к сохранению своей самостоятельности и народности»<sup>16</sup>. Однако это привело лишь к новым насилиям: автор отмечал многочисленные нарушения условий федерации, а также «насилия и жестокости, коими сопровождалось совращение в унию православных»<sup>17</sup>.

Текст Воронина носил публицистический характер и завершался не столько националистическим, сколько социальным резюме — требованием «наконец свести с высокого пьедестала, на который взобралась польская шляхта, благодаря особенным историческим обстоятельствам, и с которого раздаются ее неумолкаемые иеремиады перед западною Европою, встречающие такое сочувствие в двух противоположных западных партиях — клерикалов и демагогов, и указать ей место в истории, но не в современной жизни»<sup>18</sup>.

Несколько более академический характер носил другой текст — «Литва в отношении к России и Польше», принадлежащий, по всей видимости, перу служившего

---

<sup>10</sup> Воронин А. О польском аристократическом элементе в Юго-Западной России. По поводу статьи: Ответ поляка русским публицистам по вопросу о Литве и западных губерниях // ВЮЗЗР. 1862. № 7. Отд. 2. С. 1.

<sup>11</sup> Там же. С. 9–10.

<sup>12</sup> Там же.

<sup>13</sup> Там же. С. 4.

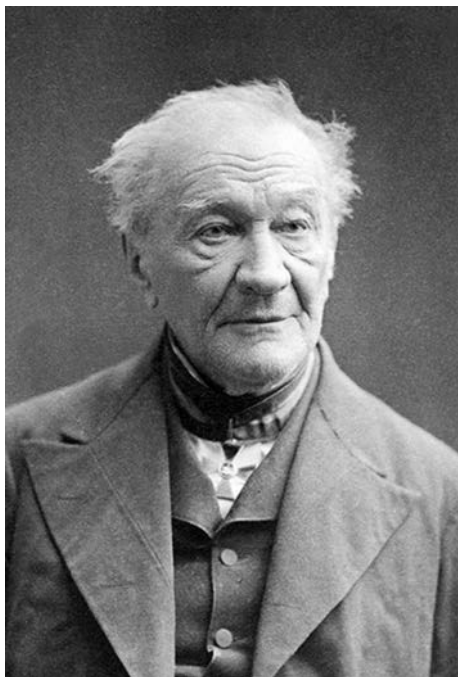
<sup>14</sup> Там же. С. 12–13.

<sup>15</sup> Воронин А. О польском аристократическом элементе в Юго-Западной России // ВЮЗЗР. 1862. № 8. Отд. 2. С. 30–31.

<sup>16</sup> Там же. С. 16.

<sup>17</sup> Там же. С. 58.

<sup>18</sup> Воронин А. О польском аристократическом элементе в Юго-Западной России // ВЮЗЗР. 1862. № 8. Отд. 2. С. 48.



Павел Васильевич Кукольник  
(1795–1884)

тогда виленским цензором П. В. Кукольника. Он печатался с первого (июньского) до последнего номера за 1862 г. и открывался эпиграфом: «Здесь русский дух, здесь Русью пахнет». В преамбуле подчеркивалось: «Литовская история донныне еще мало освещена критикою; понятия об ней сбивчивы и большею частию неправильны»<sup>19</sup>.

Традиционно для историографии того времени автор употреблял термин «Литва» в двух значениях — этническом и политико-географическом: «Литва в тесном смысле слова, по населявшему ее народу, составляла страну, отдельную от Руси и Польши»<sup>20</sup>, однако по мере распространения православия и практики династических браков «постепенно и нечувствительно Литва входила в родство и единство с Русью»<sup>21</sup>.

Кстати говоря, многие материалы, которые публиковались в журнале, были направлены именно на то, чтобы обосновать этот один из основных постулатов российской исторической политики. Упор делался на язык: именно русский язык был в ВКЛ не только законодательным и судебным, но и в целом господствовал в первые века литовско-русской истории<sup>22</sup>. Ситуация была

выигрышной, поскольку даже при возможных публицистических «перегибах» историческая реальность была на стороне такой позиции.

Это «родство и единство» было разрушено, разумеется, из-за польской экспансии, — борьбу с ней автор начинал с полемики с польской историографией, деятели которой «имели в виду одну только пользу своего отечества и писали о Литве по-своему, чтобы угодить соотечественникам, заглушить голос народа литовского, заставить доверчивых читателей видеть во всем одну только Польшу»<sup>23</sup>. Именно «фанатическая ревность уничтожителей унии» ликвидировала в регионе «памятники православия и русской жизни», в том числе «драгоценные сказания летописцев литовских», из множества которых до автора дошло лишь три: «1) летописец Литвы, 2) хроника русская и 3) летописец волынский, неправильно известный под именем *Хроники Быховца*»<sup>24</sup>.

Указав на сложность реконструкции «действительной жизни народа литовского», автор делил ее на три этапа: «1) период чисто литовский, до XIII в.; 2) период литовско-русский, с XIII в. до соединения Литвы с Польшею в 1413 г. на городельском сейме и 3) период литовско-польский, с 1413 г. до вторичного и окончательного соединения с Польшею на люблинском сейме»<sup>25</sup>.

Позднее эту же периодизацию Кукольник воспроизвел в своих «Исторических заметках о Литве» (также печатавшихся в журнале), отметив и в первом периоде значительное русское влияние, рассуждения о котором завершил следующим выводом:

<sup>19</sup> Литва в отношении к России и Польше // ВЮЗЗР. 1862. № 8. Отд. 2. С. 17.

<sup>20</sup> Там же. С. 1.

<sup>21</sup> Там же. С. 23.

<sup>22</sup> Русский язык в Литве // ВЮЗЗР. 1864. Год 2. Т. 3. Отд. 4. С. 209–216.

<sup>23</sup> Литва в отношении к России и Польше // ВЮЗЗР. 1862. № 7. Отд. 2. С. 2.

<sup>24</sup> Там же. С. 2–3.

<sup>25</sup> Там же. С. 3.

«Таким образом, эта страна неоспоримо составляет одно из древнейших достойных русских государей, приобретенных мудрою их деятельностью, усердием и кровью их верноподданных. Гибельная удельная система, ослабившая и едва не погубившая Россию, воспрепятствовала совершению великого подвига Владимира и Ярослава. Если бы Россия сохранила свою целостность, если бы преемники Ярослава шли проложенным им путем, то в короткое время утвердилось бы за ними навсегда владычество над целым берегом Немана до Балтийского моря»<sup>26</sup>.

Говоря о втором периоде, автор подчеркивал, что «в самое блистательное время Литвы она видела в Руси свою сестру», а ее князья «были преданы православной вере и русской народности»<sup>27</sup>. В качестве примера подобной верности приводился подольский князь Константин Кориатович, уже в 1339 г. рассматривавшийся в качестве кандидата на польский престол, но отказавшийся ради этого изменить православию<sup>28</sup>. Подробно описывал Кукольник роль и значение «русских начал» в жизни позднейшей Литвы: «Итак, основываясь на исторических свидетельствах, приходим к заключению, что в Литве князья исповедывали православие; народ наполовину был православный; по всей Литве воздвигнуты были церкви и монастыри православные; законы заимствованы из Руси; князья, сановники и народ говорили и писали по-русски; язык русский был языком законодательным и судебным. „Если бы этот порядок вещей мог еще продолжаться, — говорит беспристрастный польский писатель, — то Литва, усвоив себе русский язык, русские обычаи, отчасти русские законы, приняв русскую веру с духовною властью Русской Церкви, и чрез родственные связи князей вводя более и более в теснейший союз с князьями русскими, народность свою языческо-литовскую со временем заменила бы народностию христианско-русскою“»<sup>29</sup>. В качестве иллюстрации этого цитировались строки «литвинского» автора XVII в. Пашкевича:

— Польша процветает латынью,  
Литва процветает русскою речью.  
Без латыни в Польше не обойдешься,  
Без русской речи в Литве будешь дураком.  
Польше латынь речь дает.  
Литва без Руси обойтись не может.  
Знай же, Русь, что твоя слава  
По всему свету уже созрела:  
Веселись же ты Русин!  
Твоя слава не погибнет никогда<sup>30</sup>.

И, разумеется, апофеозом русских начал стало состоявшееся при Екатерине долгожданное воссоединение: «То, о чем так долго вздыхали литовцы по соединении с Польшею, чего добивались на бесчисленных сеймах, — под скипетром русским даровано им без просьб и домогательств <...>. Литве оставалось ожить прежним русским духом, прикрыться русскими законами и задышать древним православием. Всеблаговому Промыслу угодно было совершить это великое дело перед глазами нашими — в царствование Николая Первого: воспитание юношества уже совершает свой круг в духе православия, самодержавия и русской народности; русские законы заняли место статута литовского; наконец, и уния, заблудшая дочь православия, возвратилась к своей Матери»<sup>31</sup>.

Дальнейшие — и куда более известные — работы Кукольника были, в сущности, лишь развитием основных идей этой статьи. Публикуя их, редакция отмечала:

<sup>26</sup> Кукольник П. В. Исторические заметки о Литве // ВЮЗЗР. 1863. № 12. Отд. 2. С. 155.

<sup>27</sup> Литва в отношении к России и Польше // ВЮЗЗР. 1862. № 8. Отд. 2. С. 26.

<sup>28</sup> Там же. С. 27.

<sup>29</sup> Литва в отношении к России и Польше // ВЮЗЗР. 1862. № 10. Отд. 2. С. 188–189.

<sup>30</sup> Литва в отношении к России и Польше // ВЮЗЗР. 1862. № 10. Отд. 2. С. 188.

<sup>31</sup> Литва в отношении к России и Польше // ВЮЗЗР. 1862. № 12. Отд. 2. С. 257, 260.

«В западном крае России давно сознавали недостаток исторических сведений о Литве. Учебное ведомство виленского округа, по поводу последних волнений, вызывало ученых деятелей заняться этим предметом, чтобы историческую иллюзию заменить прямою истиною, и вот ветеран русской литературы, г. Кукольник, предлагает теперь читающей публике свои сведения о Литве, собранные им на месте во время сорокалетнего изучения края»<sup>32</sup>.

На основе собранных Кукольником материалов делался вывод: «Вот перед нами история Литвы, изложенная по неопровержимым документам, перед нами самые документы; одни публикуются в „Вестнике Западной России“, другие готовятся к изданию археологическою комиссиею; перед нами не совсем еще сокрушенные памятники древней православной святыни в Литве, сооруженные в самую светлую эпоху самостоятельности этого народа. Все громко свидетельствует, что Литва приобрела и силу, и славу под влиянием русской народности, а унижение и оковы — под владычеством Польши <...>. Гедимины, Ольгерды, Витовты не думали унижать своей нации, став во главе русских князей, усвая себе русский язык, русскую веру, русские обычаи. Этою верою они выдвинули свое бедное племя на тропу историческую. Несмотря на русскую цивилизацию, в литвинах не изглаживалось сознание своей национальности... Польская цивилизация при поддержке ксендзов убила в литвинах национальное самосознание. Подвиги Радзивиллов, Сапег, Лисовских обращены в ореол для Польши»<sup>33</sup>.

Другим патриархом историко-политической словесности, постоянно публиковавшимся на страницах журнала, стал И. Г. Кулжинский<sup>34</sup>. Будучи не столько исследователем, сколько педагогом-классицистом и литератором, Кулжинский формулировал те же тезисы значительно более остро (явно, как говорится, перегибая палку):

«Очевидно, что так называемое Великое княжество литовское было не что иное, как *Великое княжество русское*, состоявшее из русских областей, населенное русским народом православного исповедания и состоявшее хотя под властью князей литовского происхождения, но уже принявших православную веру; литвинов язычников, как сказано выше, было в этом русском княжестве весьма не много, едва одна двенадцатая часть <...>. *Литовская Русь*, по естественному взаимному друг к другу влечению однородных частей, рано или поздно должна была возвратиться к первобытному соединению с *московскою Русью*. А как сама Польша усиливалась связать свою судьбу с судьбою литовской Руси и составить с нею одно тело, то из этого и вышло естественное следствие, что и Польша должна была неминуемо, вслед за литовскою Русью, войти в состав одной державы всероссийской, — каковое событие совершилось не скоро, но после многих, кровавых недоразумений. Вопиять теперь против этого события — значит вопиять против законов природы и истории»<sup>35</sup>.



Иван Григорьевич Кулжинский  
(1803–1884)

<sup>32</sup> Исторические заметки о Литве Павла Кукольника. Вильна, 1864 г. // ВЗР. 1867. № 1. Отд. 3. С. 9.

<sup>33</sup> Там же. С. 11.

<sup>34</sup> Котов А. Э. «Заветные принципы» Ивана Кулжинского // Вестник Московского университета. Сер. 8. История. 2021. № 1. С. 3–24.

<sup>35</sup> Кулжинский И. Г. О соединении Польши с Россиею // ВЮЗЗР. 1863. № 2. Отд. 2. С. 30, 32.

На борьбу русского населения княжества за свои права Кулжинский смотрел значительно более критически, чем Кукольник: «Православные жители Великого княжества литовского и слышать не хотели об этом соединении, а потому в 1410 году они избрали себе отдельным князем младшего сына Ягеллы, *Казимира*. Они чувствовали всю пагубу, угрожавшую им от такого соединения: русская аристократия Литовского княжества начала уже перенимать у польской аристократии все ее недостатки, стала самовольно мешаться в управление, ограничивать власть князя и собирать республиканские сеймы; города домогались магдебургского права; даже язык русский, общенародный и официальный в княжестве, начинал уже портиться от смешения с польским языком и постепенно перерождался в какие-то особенные, уродливые наречия: *белорусское* и *малороссийское*. В этом отношении русские жители Великого княжества литовского пострадали, можно сказать, за свою верность династии Ольгерда, потому что их князья — Ольгердовичи, опоясываясь, увлекали за собою и все родные стихии русского края»<sup>36</sup>.

Разумеется, главной задачей автора было доказать нежелательность присутствия в Северо-Западном крае польской шляхты: «...Эти пришельцы забыли, *кто* они и *где* они живут, и не во сне, но наяву, не шутя, но серьезно, задумали доказывать, что эти древнерусские области, приютившие их, составляют часть королевства Польского и должны быть причислены и присоединены к этому королевству. Некоторые из них (*gisum teneatis!*) даже составили и подписали адрес об этом!!! Беда нам, русским! того и жди, что сарептские *колонисты-немцы* подадут адрес о причислении Саратовской губернии к *единой великой Германии*. И там, и здесь основание одно и то же. Что же мы, бедные, будем делать тогда, ежели еще и евреи (которых у нас гораздо больше, чем поляков-колонистов) подадут адрес о причислении к Иерусалимскому пашалыку всех тех губерний, в которых они живут у нас вместе с колонистами-поляками?.. Пропала бедная Россия!»<sup>37</sup>

И разумеется, Кулжинский с восторгом приветствовал воссоединение двух частей русского народа:

— Наконец-то, наконец,  
В стародавнем русском крае,  
Что очнувшийся мертвец,  
Раздается речь родная.  
И несется заливная  
Наша песня... С дальних мест,  
Возносясь над небесами,  
Над литовскими лесами,  
Православный русский крест  
Вновь блестит, что солнца луч,  
Светел, дивен и могуч!  
Здравствуй, Русь! Четыре века  
Не видались мы с тобой, —  
Волей злого человека  
Разлученною сестрой!  
От Ягелла ренегата,  
Свой предавшего народ,  
Игу римского разврата,  
Как несчастьем ты богата!..  
Но пришел и твой черед,  
И твое настало время —  
Свергнуть рабства стыд и бремя,

<sup>36</sup> Там же. С. 34–35.

<sup>37</sup> Там же. С. 37.

Жизнью новою зажить,  
Зло минувшее забыть.  
Заживем же вместе с нами  
И по жизненным волнам  
Подо всеми парусами  
Понесемся...Станут нам,  
Сторонясь, дивясь, народы  
Путь давать для той свободы,  
К какой идем со отцом —  
С русским соколом-Царем<sup>38</sup>.

В ту же концептуальную рамку укладывались и многие другие публикации «Вестника», связанные с историей Литвы. Так, отдельная статья была посвящена причинам обрусения княжества, испытывавшего русское влияние еще при Ярославле Мудром<sup>39</sup>. Взаимоотношения литовских племен с русскими княжествами носило, по мнению автора журнала, гармонический характер: «До половины XIII века мы не видим, чтобы Литва выражала чем-нибудь свое недовольство на белорусское племя, тогда как немцы, с первым же появлением в прибалтийском прибрежье, начали испытывать страшную ненависть туземцев, особенно литовцев»<sup>40</sup>. С другой стороны, и соседствовавшие с Литвой «полочане не вмешивались во внутреннее устройство Литвы, в их обычаи, в их религию, желая одного союза и взаимной помощи. Но, тем не менее, сами литовцы, видя превосходство внутреннего устройства, обычаев и религии колонизаторов, незаметно усвоили их себе, роднились с ними и как бы русели по мере того, как увеличивались между ними колонии полочан, — так что более чистый тип литовского племени сохранился только на север от Вильны, в земле жмудинов, где еще слаба была полоцкая колонизация»<sup>41</sup>.

Полоцк, полочане играли особую роль в концепции авторов журнальных текстов. Сам главный редактор рассказывал о Софийском соборе в Полоцке именно в историческом ракурсе, квалифицированно напоминая читателям об этом символе древнерусской православной святости. Стереть эту память не могли даже усилия злокозненных униатов<sup>42</sup>.

Находилось место и этнографическим изысканиям, неизменно завершавшимся выводом о том, что «преобладающее население всегда и во всех частях Литовского княжества было русское, господствующий язык был русский, который сохранился и до сих пор в этом крае в наречиях белорусском и малороссийском. Жители и называли себя не иначе, как Русь, между ними господствовали русский дух и русские нравы»<sup>43</sup>.

Принятие литовскими князьями «русской цивилизации», по мнению автора «Вестника», свидетельствовало о том, что «литовцы обладали глубоким политическим смыслом, а еще более того, что даже и во время перехода их в Литву русское народонаселение в Литве было далеко многочисленнее литовского»<sup>44</sup>. При этом «присвоение литовцами власти над северо-западною Русью не произвело в ней перемены.

<sup>38</sup> Кулжинский И. Г. 1 мая 1866 г. в г. Вильне // ВЗР. 1866. Октябрь. С. 67–68.

<sup>39</sup> Г-в. А. Чем объяснить быстрое обрусение Литвы в XIII веке // ВЗР. 1870. № 2. Отд. 2. С. 40.

<sup>40</sup> Там же. С. 52.

<sup>41</sup> Там же.

<sup>42</sup> Говорский К. Исторические сведения о полотском Софийском соборе // ВЮЗЗР. 1864. № 3. Отд. 2. С. 77–89. С униатами Говорский боролся постоянно, но этот материал несколько выходит за рамки нашей работы. Однако как не вспомнить его биографический очерк о печально знаменитом в восточнославянской традиции И. Кунцевиче. См.: Говорский К. Иосафат Кунцевич — полоцкий униатский архиепископ. Витебск, 1858.

<sup>43</sup> Лебедин М. О племенном составе народонаселения Западного края Российской империи // ВЮЗЗР. 1862. № 10. Отд. 4. С. 6.

<sup>44</sup> Козловский И. И. Судьбы русского языка в Литве и на Жмуди // ВЗР. 1869. № 10. Отд. 2. С. 5.

Русская жизнь шла своим чередом, и русский язык был во всеобщем употреблении на Жмуди, не только в среде русских, но и в среде коренных литовцев, в том числе и в княжеском роде»<sup>45</sup>.

Отдельной, но постоянной темой был нравственный урон, нанесенный польским владычеством белорусскому народу: «Распушенность нравов, с которою мы встречаемся в это время в Литве и Польше, особенно при Сигизмунде-Августе, вследствие ослабления власти римского духовенства, не могла не отразиться и на православном населении этого края. Хотя реформационные идеи не проникали в учение Православной Церкви и древнее православие хранилось в ней во всей его чистоте и неповрежденности, но нравственная жизнь народа в Литве далеко не отличалась чистотою и стояла не выше уровня духа своего времени»<sup>46</sup>. Как следствие, «литовско-русский народ, отличающийся какою-то мягкостью характера и, можно сказать, даже слабостью, легко поддавался влиянию на него известных сторонних обстоятельствах: это он показал теперь, то же он докажет и во время самой унии. В южно-русском народе, напротив, мы замечаем более твердости и стойкости в характере: он всегда стоял за свое родное и ему трудно было отказаться от своего отеческого векового наследства, как в вере православной, так и в жизни общественной»<sup>47</sup>.

Важно отметить, что издатели журнала прекрасно понимали силу воздействия на читателя художественного слова, почему беллетристика и занимает важное место на его страницах. Отражение истории ВКЛ в литературе — тема отдельная, которую сравнительно недавно стали изучать литературоведы<sup>48</sup>. Произведения на страницах «Вестника» явно не относятся к, так сказать, «первому ряду» подобного рода сочинений. Вот перед нами своеобразная драма, которая рассказывает о свадьбе Кейстута и Бируты, — вся обрядность решена в чисто былинном духе, — драма и кончается со словами: «Конец былинам»<sup>49</sup>. Положительное отношение к героям вполне коррелирует с древнерусской стилизацией...

Тот же автор написал и роман о Ягайло, явно не былинного характера, но зато изобилующий батальными сценами и всякого рода приключениями<sup>50</sup>. Те герои, которые не шли на поводу у поляков, пользуются значительной авторской симпатией, упор делается на русский «элемент» в исторических событиях ВКЛ. Художественные произведения должны были дополнять и акцентировать ту информацию, которую читатели получали о Литовско-Русском государстве, как его называли согласно российской традиции.

Итак, с точки зрения эвристической публицистика и беллетристика «Вестника» были в полной мере в рамках той тенденции, которая обозначилась в российских университетах. Разумеется, сами законы жанра позволяют видеть в материалах журнала скорее все-таки не научную концепцию, а вдохновленный Н. Г. Устряловым и другими историками официальный пропагандистский нарратив Российской империи, вершинами которого стали знаменитый микешинский памятник в Великом Новгороде и не менее знаменитые тютчевские строки о «русской Вильне стародавней». Нарратив этот играл заметную и весьма важную роль в формировании русского современного национализма: несмотря на все славословия в адрес самодержавия, показывал,

<sup>45</sup> Там же. С. 8.

<sup>46</sup> *Синицкий Д.* Характер церковного управления в Юго-Западной и Западной Руси пред Брестскою униєю // ВЗР. 1862. № 10. Отд. 2. С. 34.

<sup>47</sup> Там же. С. 36.

<sup>48</sup> *Лавринцев П.* Литовцы в русской литературе XIX — начала XX века. In: *Studia Russica Helsingiensia et Tartuensia*. XII: Мифология культурного пространства. К 80-летию Сергея Геннадиевича Исакова. Тарту: Tartu Ülikooli Kirjastus, 2011. P. 384–400; *Его же.* «С медвежьей кожей на плечах»: литовец в русской литературе. *Acta litteraria comparativa* 3: *Barbaras Europos literatūroje ir kultūroje = Barbarian in European Literature and Culture*. Vilnius, 2008. S. 159–172 и др.

<sup>49</sup> *Калугин С.* Бирута и Кейстут // ВЗР. 1867. Кн. 5. Т. 2. Отд. 4. С. 167–179.

<sup>50</sup> *Калугин С.* Ягайло. Исторический роман в 4-х частях // ВЗР. 1868. Кн. 1. Т. 1. Отд. 4. С. 255–264; 1869. Кн. 11. Т. 4. Отд. 4. С. 119–144.

что «русское» может существовать отдельно от «царского». В сочетании с отмеченной еще советскими исследователями «мелкобуржуазной» социальной программой журнала это лишний раз демонстрирует, что «русификация окраин» была частью не столько «реакционной», сколько, наоборот, модернизаторской политики.

## Источники и литература

1. *Воронин А.* О польском аристократическом элементе в Юго-Западной России. По поводу статьи: Ответ поляка русским публицистам по вопросу о Литве и западных губерниях // ВЮЗЗР. 1862. № 7. Отд. 1. С. 1–29; № 8. Отд. 2. С. 30–48.
2. *Г-в. А.* Чем объяснить быстрое обрусение Литвы в XIII веке // ВЗР. 1870. № 2. Отд. 2. С. 41–74.
3. *Говорский К.* Иосафат Кунцевич — полоцкий униатский архиепископ. Витебск: Тип. губернского правления, 1858. 13 с.
4. *Говорский К.* Исторические сведения о полотском Софийском соборе // ВЮЗЗР. 1864. № 3. Отд. 2. С. 77–89.
5. *Дворниченко А. Ю.* «Присвоение» истории или ее постижение? (Русская литуанистика XIX — начала XX в.) // Тетради по консерватизму. 2020. № 2. С. 219–236.
6. *Дворниченко А. Ю.* Rus Lietuvos: Великое княжество Литовское от рассвета до заката. СПб.: Евразия, 2019. 128 с.
7. Документы, относящиеся к древнему Православию и греко-униатскому исповеданию в Западной России // ВЗР. 1869. № 11. Отд. 1. С. 19–34.
8. Извлечения из сочинения Михалона Литвина «О нравах татар, литовцев и москвитян» // ВЮЗЗР. 1864. № 2. Отд. 1. С. 23–38.
9. Исторические заметки о Литве Павла Кукольника. Вильна, 1864 г. // ВЗР. 1867. № 1. Отд. 3. С. 9–12.
10. *Калугин С.* Бирута и Кейстут // ВЗР. 1867. № 5. Отд. 4. С. 167–179.
11. *Калугин С.* Ягайло. Исторический роман в 4-х частях // ВЗР. 1868. № 1. Отд. 4. С. 255–264; 1869. № 11. Отд. 4. С. 119–144.
12. *Козловский И. И.* Судьбы русского языка в Литве и на Жмуди // 1869. № 10. Отд. 2. С. 1–16.
13. *Котов А. Э.* Польский вопрос на страницах «Вестника Юго-Западной и Западной России» (1862–1864 годы) // Научный диалог. 2019. № 8. С. 258–272.
14. *Котов А. Э.* «Заветные принципы» Ивана Кулжинского // Вестник Московского университета. Сер. 8. История. 2021. № 1. С. 3–24.
15. *Котов А. Э.* «Чад полонизма и смрад герценизма»: «Вестник Западной России» против классовой революции и сословной реакции // Тетради по консерватизму. 2020. № 2. С. 118–134.
16. *Котов А. Э.* Западнорусский анабасис Ксенофонта Говорского // Российская история. 2021. № 4. С. 84–101.
17. *Кукольник П. В.* Исторические заметки о Литве // ВЮЗЗР. 1863. № 12. Отд. 2. С. 150–186.
18. *Кулжинский И. Г.* 1 мая 1866 г. в г. Вильне // ВЗР. 1866. Октябрь. С. 67–68.
19. *Кулжинский И. Г.* О соединении Польши с Россиею // ВЮЗЗР. 1863. № 2. Отд. 2. С. 24–58.
20. *Лавриниц П.* Литовцы в русской литературе XIX — начала XX века. In: Studia Russica Helsingiensia et Tartuensia. XII: Мифология культурного пространства. К 80-летию Сергея Геннадиевича Исакова. Тарту: Tartu Ülikooli Kirjastus, 2011. P. 384–400.
21. *Лавриниц П.* «С медвежьей кожей на плечах»: литовец в русской литературе. Acta litteraria comparativa 3: Barbaras Europos literatūroje ir kultūroje = Barbarian in European Literature and Culture. Vilnius, 2008. S. 159–172.
22. *Лебедкин М.* О племенном составе народонаселения Западного края Российской империи // ВЮЗЗР. 1862. № 4. Отд. 10. С. 1–9.



23. Литва в отношении к России и Польше // ВЮЗЗР. 1862. № 7. Отд. 2. С. 1–16; № 8. Отд. 2. С. 17–32; № 10. Отд. 2. С. 178–189; № 12. Отд. 2. С. 241–260.
24. Материалы для истории Православия в Западной России // ВЗР. 1866. № 8. Отд. 1. С. 1–6; 1867. № 5. Отд. 1. С. 25–35.
25. Русский язык в Литве // ВЮЗЗР. 1864. № 2. Отд. 4. С. 209–215.
26. *Синицкий Д.* Характер церковного управления в Юго-Западной и Западной Руси пред Брестскою униєю // ВЗР. 1862. № 10. Отд. 2. С. 1–41.

# РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал  
Санкт-Петербургской Духовной Академии  
Русской Православной Церкви

№ 1 (12)

2023

*Л. В. Выскочков*

## Два императора: образ Петра Великого как идеологическая модель царствования Николая I<sup>1</sup>

УДК 94(470)(092)  
DOI 10.47132/2588-0276\_2023\_1\_130  
EDN MCJRSX



*Аннотация:* Статья продолжает тематику, начатую в других публикациях автора, и посвящена особенностям идеологического оформления николаевского царствования, использованию в «сценарии власти» образа Петра I, что отражало возвращение к национальным истокам и отвечало задачам укрепления имперской власти после событий 14 декабря 1825 г. Новые подходы соответствовали личному отношению Николая I к Петру Великому как образцу для подражания. Рассматривается формирование у великого князя Николая Павловича представлений о Петре I, знакомство с жизнью и деятельностью основателя Российской империи, в том числе на основе документов, дневников, мемуаров, музейных предметов. Последовательно анализируются новые тенденции в литературе и искусстве, использование образа Петра I в памятниках, сохранение памятных мест, связанных с императором, включение петровской тематики в культурную жизнь России и в оформление дворцовых интерьеров, а также создание музейных комплексов (Петровский зал, Петровская галерея в Зимнем дворце). Делается вывод, что как для Петра I, так и для Николая I было характерно в своих действиях исходить из понятия «общего блага», однако в условиях новой эпохи консервативная (но не реакционная) политика Николая I скорее отражала тенденции просвещенного абсолютизма.

*Ключевые слова:* Романовы, император Петр I, император Николай I, государственная идеология, петровская тематика в литературе и искусстве, охрана памятников, просвещенный абсолютизм, личность императора.

*Об авторе:* **Леонид Владимирович Выскочков**

Доктор исторических наук, профессор кафедры истории России с древнейших времен до XX в. Института истории Санкт-Петербургского государственного университета.

E-mail: l.vyskochkov@spbu.ru

*Для цитирования:* Выскочков Л. В. Два императора: образ Петра Великого как идеологическая модель царствования Николая I // Русско-Византийский вестник. 2023. № 1 (12). С. 130–145.

<sup>1</sup> В статье частично использован неопубликованный доклад автора «Образ Петра Великого в жизни и царствовании Николая I» на XII Международном Петровском конгрессе «Образ Петра I в мировой культуре» 1 июня 2019 г.

# RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal  
Saint Petersburg Theological Academy  
Russian Orthodox Church

No. 1 (12)

2023

---

*Leonid V. Viskochkov*

## Tow Emperors: the Image of Peter I as the Ideological Design of the Nickolas I Reign<sup>2</sup>

UDC 94(470)(092)

DOI 10.47132/2588-0276\_2023\_1\_130

EDN MCJRSX



*Abstract:* The article continues the theme started in other publications of the author, and is devoted to the peculiarities of the ideological design of the Nicholas reign, the use of the image of Peter I in the “scenario of power”, which reflected a return to national origins and met the objectives of strengthening imperial power after the events of December 14, 1825. The new approaches reflected the personal attitude of Nicholas I to Peter the Great as a role model. The article considers the formation of Grand Duke Nikolai Pavlovich’s ideas about Peter I, acquaintance with the life and work of the founder of the Russian Empire, including on the basis of documents, diaries, memoirs, museum objects. New trends in literature and art, the use of the image of Peter I in monuments, the preservation of memorable places associated with the emperor, the inclusion of Peter’s themes in the cultural life of Russia and in the design of palace interiors, as well as the creation of museum complexes (Petrovsky Hall, Petrovsky Gallery in the Winter Palace) are consistently analyzed.

*Keywords:* Romanovs, Emperor Peter I, Emperor Nicholas I, state ideology, Peter’s themes in literature and art, monument protection, enlightened absolutism, the personality of the emperor.

*About the author:* **Leonid Vladimirovich Viskochkov**

Doctor of Historical Sciences, Professor of the Department of Russian History from Ancient Times to the twentieth Century at the Institute of History of St. Petersburg State University.

E-mail: l.vyskochkov@spbu.ru

*For citation:* Viskochkov L.V. Tow Emperors: the Image of Peter I as the Ideological Design of the Nickolas I Reign. *Russian-Byzantine Herald*, 2023, no. 1 (12), pp. 130–145.

---

<sup>2</sup> The article partially uses an unpublished report by the author “The Image of Peter the Great in the Life and Reign of Nicholas I” at the XII International Peter Congress “The Image of Peter I in World Culture” on June 1, 2019.

Обращение к национальным истокам и следование национальным интересам России (по сравнению с предшествующим царствованием Александра I, пытавшегося создать объединенную Европу на основе принципов Священного союза) стало характерной чертой Николаевской эпохи. Многие поэты, уловив новые тенденции, призывали царя быть подобным его великим предкам и, прежде всего, Петру I. Поддержка отечественной истории, мероприятия, направленные на охрану памятников истории и культуры, так же как и использование их в идеологических целях, вполне вписывались в эту систему и отвечали личным пристрастиям императора. Если у его отца, императора Павла I, было два кумира — Петр I и Фридрих Великий, то для Николая Павловича такой дилеммы не существовало. Обращение к петровской легенде при Николае I нашло отражение в ряде исследований<sup>3</sup>.

Если воцарение старшего брата Николая Павловича, Александра I, вызвало у современников воспоминания о лучших днях Екатерины Великой, абстрактные поэтические ассоциации с античными мотивами и образ Александра Македонского, то совершенно иным было восприятие восшествия на престол императора Николая I. Как отмечала исследовавшая петровские сюжеты в русской лирике первых лет царствования Николая Павловича Н. Г. Костина, буквально сразу же после трагических событий на Петровской площади 14 декабря 1825 г. авторы многих произведений выражают надежды на умеренные реформы сверху благодаря мудрости монарха, достойного блаженной памяти Петра Великого. По свидетельству графа А. И. Рибопьера, уже на следующий день после воцарения хорошо знавший Николая Павловича французский посол в С.-Петербурге Лаферроне заявил: «Он заслужил прозвание образованного Петра Великого»<sup>4</sup>.

Сопоставление Николая I прежде всего с Петром I присутствует в стихотворениях Ф. Н. Глинки, А. Ф. Мерзлякова, П. Г. Ободовского, А. И. Полежаева, М. Д. Суханова, Б. М. Федорова, И. Б. Чеславского<sup>5</sup>. В стихотворении, опубликованном в «Северной пчеле» 7 декабря 1826 г., Федор Глинка призывал императора «*Как пращур Петр, дружить по сердцу, правоте, И при звезде ночной томить над делом очи*»<sup>6</sup>. Не избежал общих настроений и А. С. Пушкин. В известном стихотворении «Стансы» (22 декабря 1826 г.), поднесенном императору через А. Х. Бенкендорфа, он также выражал надежды на молодого царя, заканчивая знаменательным четверостишием, где была строка: «*Семейным сходством будь же горд...*»<sup>7</sup> Официальный отзыв последовал через того же А. Х. Бенкендорфа: «Государь остался совершенно доволен произведением Пушкина, но не желает, чтобы оно было опубликовано» (стихи были опубликованы только в первом номере «Московского вестника» за 1828 г.)<sup>8</sup>.

Заявкий путешественник маркиз де Кюстин в 1839 г. сделал, в сущности, верный вывод о большей близости образа Петра I царствующему императору по сравнению с покойным братом Александром I: «У русских вообще нет привычки чтить память покойных императоров, на сей раз вычеркнуть минувшее царствование из памяти

<sup>3</sup> Костина Н. Г. Освещение Петра I в русской периодической печати в первые годы после 14 декабря 1825 года // Уч. зап. Горьковского гос. ун-та. Сер. Ист.-филол. Вып. № 78: Из истории общественного движения и общественной мысли в России в XX веке. Горький, 1966. С. 653–655; Выскочков Л. В. Николай I и его эпоха. Очерки истории России второй четверти XIX века. М., 2018. С. 554–561; Соловьев П. К. «Другой Петр Великий»: Культ Николая I в русской литературе второй половины 1820-х — середины 1830-х гг. // Актуальные вопросы истории: Сб. науч. работ аспирантов и студентов исторического факультета Саратовского ун-та. 1999. Вып. 1. С. 4–8; *Его же. Николай I и «петровская легенда»: Общество, власть, литература* // Освободительное движение в России: Сб. ст. Саратов, 2000. Вып. 18. С. 52–60.

<sup>4</sup> [Рибопьер А. И.] Записки графа Александра Ивановича Рибопьера // Русский архив (РА). 1877. № 5. С. 15.

<sup>5</sup> Костина Н. Г. Освещение Петра I в русской периодической печати... С. 653–654.

<sup>6</sup> Там же. С. 654.

<sup>7</sup> Пушкин А. С. Стансы // *Его же. Полн. собр. соч.: В 16 т. Т. 3.* [1.] [М.; Л.,] 1948. С. 40.

<sup>8</sup> [Языков Д. А.] Император Николай I в русской поэзии (с двумя неизданными стихотворениями) // Московские ведомости. 1898. № 48. 18 февр.



Домик Петра I в Заандаме (Саардаме). Открытка 1901 г.

приказывают разом и чувства, и политика. Петр Великий ближе Николаю, чем Александр, и на него нынче куда большая мода»<sup>9</sup>. В связи со столетием Петербургской Академии наук была выпущена медаль, на одной стороне которой был помещен портрет Николая I, а на другой — Петра I и Александра I. На юбилейные торжества, как сообщала «Северная пчела» 1 января 1827 г., Николай Павлович пришел «в мундире Преображенском, мундире полка Петра Великого», что сочли счастливым предзнаменованием для Академии и предметом «радостного восторга для всех присутствующих»<sup>10</sup>. Собственно «Северная пчела» первой стала пропагандировать идею, что Николай I является продолжателем дела Петра Великого. Судя по всему, подобные мысли высказывал и сам Николай Павлович. Об этом, в частности, свидетельствовал в 1839 г. упомянутый де Кюстин. Передавая разговоры с императором и великой княгиней Еленой Павловной, он воскликнул: «Петр Великий не умер!»<sup>11</sup>

Образ Петра I сформировался у великого князя Николая Павловича в детстве, тем более что в ближнем кругу его сравнивали с Петром I. Первые сведения о Петре I Николай Павлович почерпнул еще в годы своего ученичества, когда его особенно привлекала история и биографии выдающихся исторических личностей, «в особенности государей, на которых лежит ответственность за счастье или несчастье их подданных»<sup>12</sup>. Известно, что в конце 1812 — начале 1813 гг. молодой великий князь написал сочинение «Краткое описание царствования Петра I». Через полтора года Николай Павлович вместе со своим младшим братом Михаилом во время своей поездки по Европе по приглашению принца Оранского посетил и Голландию. Поездка предусматривала осмотр домика Петра Великого в Саардаме (ныне Зандам). В дополнениях к записной книжке А. Н. Смирновой-Россет сохранился такой пассаж: «Государь

<sup>9</sup> Кюстин, Астольф де. Россия в 1839 году / Пер. с фр. Под ред. В. Мильчиной; коммент. В. Мильчиной и А. Осповата: В 2 т. Т. 1. М., 1996. С. 179.

<sup>10</sup> Цит. по: Кюстина Н. Г. Освещение Петра I в русской периодической печати... С. 554.

<sup>11</sup> Кюстин А. де. Россия в 1839 году. С. 193.

<sup>12</sup> Государственный архив Российской Федерации (ГА РФ). Ф. 728. Оп. 1. Кн. 3. Д. 1354: Отрочество великого князя Николая Павловича. Л. 37. В опубликованный текст работы М. А. Корфа, выполненный в соавторстве с В. В. Стасовым, данный фрагмент не был включен. См.: Корф М. А. Материалы и черты к биографии императора Николая I и истории его царствования: Рождение и первые двадцать лет его жизни (1796–1817) // Сборник Русского исторического общества. 1896. Т. 98. С. 101–160.

сказал Пушкину: „Мне бы хотелось, чтобы король Нидерландский отдал мне домик Петра Великого в Саардаме“. Пушкин ответил: „Государь, в таком случае я попрошу Ваше Величество назначить меня в историки“. Государь рассмеялся и сказал: „Я согласен, а покамест назначаю тебя его историком и даю позволение работать в тайных архивах“<sup>13</sup>. А. С. Пушкин был допущен к документам Государственного архива, который находился рядом с архивом Министерства иностранных дел.

Свое отношение к Петру I Николай Павлович привил и детям. При назначении для наследника Александра Николаевича учителя истории К. И. Арсеньева император сказал ему: «До Петра вы, а с Петра — я»<sup>14</sup>. Во время пребывания в Нидерландах 5 (17) апреля 1839 г. Александр Николаевич вместе со своей тетей, супругой наследного принца Вильгельма Оранского Анной Павловной (с 1840 г. — королева Нидерландов), посетил этот дом. В письме к отцу цесаревич писал: «Мы пили Твое здоровье, милый бесценный папа, и нашего *Флота*, которого основатель жил в этой хижине корабельным работником и которого память драгоценна для всякого русского сердца!»<sup>15</sup>

До вступления на престол великий князь Николай Павлович в своих записных книжках фиксирует все, что связано с именем Петра Великого. 12 (24) ноября 1822 г. во время пребывания в Нарве он осмотрел дворец Петра I и оставил в записной книжке запись: «...дворец Петра, большие знамена, кровать и пр., приказываю забрать знамена в Михайловский замок»<sup>16</sup>. В это время Михайловский замок приспособлялся под Инженерное училище, любимое детище великого князя как генерал-инспектора по инженерной части. В июле 1822 г. он пишет о неоднократных прогулках в петергофских Монплезире<sup>17</sup> и Марли<sup>18</sup>, особо зафиксировав: «Коляска Петра Великого»<sup>19</sup>. Посетив Кронштадт 26 июля (7 августа) 1822 г., он делает запись: «Штурманское училище, прекрасное здание, деревянная лестница времен Петра Великого...»<sup>20</sup> 15 (27) ноября 1822 г. упоминает при посещении Михайловского замка «конный портрет Петра Великого работы Сапожникова»<sup>21</sup>, 29 июня (11 июля) 1825 г. осматривает в Кронштадте канал имени Петра Великого<sup>22</sup>.

Став императором, Николай Павлович особое внимание уделяет знакомству с источниками по эпохе Петра I. Когда в 1826 г. начальник Московского Главного архива иностранных дел А. Ф. Малиновский через графа К. В. Нессельроде преподнес государю краткий перечень письменных древностей, находящихся в архиве, то Николай I крестиком пометил рукописные книги, с которыми он желал бы познакомиться лично. Среди них были книги с современными портретами царей Михаила, Алексея, Федора, Петра и Иоанна<sup>23</sup>. По распоряжению Николая I наиболее важные документы, считавшиеся секретными, как, например, следственные материалы по делу царевича Алексея, были сосредоточены в особом архивохранилище Архива Министерства иностранных дел.

Неподдельный интерес к Петру Великому сближал Николая I и А. С. Пушкина. По свидетельству А. О. Смирновой-Россет в пересказе ее дочери Ольги, «Пушкин был

<sup>13</sup> Смирнова-Россет А. О. Дневник. Воспоминания / Изд. подгот. С. В. Житомирская. М.: Наука, 1989. С. 566.

<sup>14</sup> Там же. 1989. С. 169.

<sup>15</sup> Переписка цесаревича Александра Николаевича с императором Николаем I. 1838–1839. М., 2008. С. 385.

<sup>16</sup> [Николай Павлович.] Записные книжки великого князя Николая Павловича. 1822–1825 / Под ред. М. В. Сидоровой, М. Н. Силаевой. М., 2013. С. 84–85.

<sup>17</sup> Там же. С. 88, 90, 92

<sup>18</sup> Там же. С. 90.

<sup>19</sup> Там же.

<sup>20</sup> Там же. С. 92.

<sup>21</sup> Там же. С. 146. Имеется в виду капитан, впоследствии инженер-полковник, Андрей Петрович Сапожников (1795–1855), который преподавал в училище черчение.

<sup>22</sup> Там же. С. 599.

<sup>23</sup> Любознательность императора Николая Павловича // Русский архив (РА) 1896. Кн. 2. № 6. С. 292.

поражен памятью государя, всем, что он знает и что читал о царе Алексее Михайловиче и Петре I»<sup>24</sup>. По его мнению, Царь Алексей Михайлович «подготовил царствование Петра Великого, Петр следовал уже по данному направлению»<sup>25</sup>. Для Николая Павловича не было характерно противопоставление Московской Руси и Петровской эпохи, присутствующее в полемике западников и славянофилов. Ему были одинаково дороги и памятники допетровской Руси, хотя к славянофилам он относился настороженно. Прозвучала в упомянутом разговоре и мысль о несчастном царевиче Алексее. Император заметил: «...долг государя повелел ему это. Страна, которой управляешь, должна быть дороже семьи»<sup>26</sup>. Николай Павлович во время разговоров с А. С. Пушкиным, по свидетельству поэта, ссылался «на архивы», «дневник» Петра I («Журнал или поденная записка...»), дневник Патрика Гордона, труды И. И. Голикова и советовал прочитать их<sup>27</sup>.

Как известно, в июле 1831 г. А. С. Пушкин добивается права заниматься в архивах, что подразумевало возвращение на государственную службу. «Более соответствовало бы моим занятиям и склонностям, — писал А. С. Пушкин в официальном письме А. Х. Бенкендорфу, — дозволение заняться историческими разысканиями в наших государственных архивах и библиотеках. Не смею и не желаю взять на себя звание Историографа после незабвенного Карамзина; но могу со временем исполнить давнишнее мое желание написать Историю Петра Великого и его наследников до государя Петра III»<sup>28</sup>. На этом же письме А. Х. Бенкендорф наложил резолюцию: «...Государь велел принять его в Иностранную коллегия с позволением рыться в старых архивах для написания истории Петра Первого»<sup>29</sup>. То есть Николай I сузил тему до Петра I<sup>30</sup>. Николай Павлович и в дальнейшем интересовался работой А. С. Пушкина над историей Петра I, в частности, во время беседы в начале 1833 г., в которой принимали участие министр внутренних дел Д. Н. Блудов (консультант императора по архивной части) и А. Х. Бенкендорф. Пятилетняя работа не была завершена. После кончины Пушкина Николай I затребовал все материалы, связанные с этим трудом, и наложил резолюцию: «Сия рукопись издана быть не может по причине многих неприличных выражений на счет Петра Великого»<sup>31</sup>.

В начале царствования Николай I затребовал информацию о вещах, принадлежавших Петру I, сохранившихся в различных «казенных домах», и внимательно изучил отчеты. Самые подробные ведомости поступили из Оружейной палаты. Среди вещей, принадлежащих Петру I, значились: корона царская, которою государь короновался, скипетр, держава, портрет государя императора Петра Великого миниатюрный в золотой оправе, кафтаны, шкиперское одеяние<sup>32</sup>, носилки короля шведского Карла XII, взятые в результате победы при Полтаве, «огромный трон, обитый весь чеканным серебром, сделан в Гамбурге для обоих совокупно царствовавших царей братьев Иоанна Алексеевича и Петра Алексеевича», знамена, клинок шпажный («на нем насечено: за Бога и царя Петра»), лохань серебряная (подарок Карла XI 1684 г.), другие подарочные лохани<sup>33</sup>, «рукомойник, весь золоченый, с тремя финифтяными клеймами»<sup>34</sup>,

<sup>24</sup> [Смирнова-Россет А. О.] Записки А. О. Смирновой, урожденной Россет с 1825 по 1845 гг. М., 1999. С. 94.

<sup>25</sup> Там же.

<sup>26</sup> Там же.

<sup>27</sup> Там же. С. 94, 274.

<sup>28</sup> А. С. Пушкин — А. Х. Бенкендорфу (не позднее 21 июля 1831 г.) // Пушкин А. С. Собр. соч.: В 10 т. Т. 10. М., 1962. С. 499–500.

<sup>29</sup> См. также: Есилов В. М. Переписка А. С. Пушкина с А. Х. Бенкендорфом. СПб., 2021. С. 19.

<sup>30</sup> Подробнее см.: Скрынников Р. Г. Дуэль Пушкина. СПб., 1999. С. 98–100.

<sup>31</sup> Цит. по: Там же. С. 121.

<sup>32</sup> РГИА. Ф. 472. Оп. 1. Д. 26. О достопамятных вещах, принадлежавших Императорской фамилии и со времен Петра I хранящихся в разных казенных зданиях. 1826, 24 мая — 1830, 7 июня. Л. 11.

<sup>33</sup> Там же. Л. 11 об.

<sup>34</sup> Там же. Л. 12.

серебряные блюда, кубки, ковши, «кубок хрустальный большой с надписью: Великий государь царь и великий князь Петр Алексеевич, живи, владей и побеждай»<sup>35</sup>, «кубок также хрустальный, внутри которого вделан червонец 1709-го года», кружки, «росольники (так в тексте. — Л.В.) разные серебряные тридцать шесть» (от Карла XI)<sup>36</sup>, пять сковород, два ставца, одиннадцать серебряных стаканов, «четыре из них с надписью: Государя Петра Алексеевича сытного двора»<sup>37</sup>, тарелки, подарки из Китая и т.д. Немало предметов, связанных с Петром I, находилось в Академии художеств<sup>38</sup>. В Эрмитаже отметили наличие чашки и финифтяных часов Петра I<sup>39</sup>, многое хранилось в Императорской академии наук<sup>40</sup>, кое-что — в Санкт-Петербургском арсенале<sup>41</sup>. Некоторые сведения о вещах и памятных местах содержались в отчете владимирского гражданского губернатора (ботик и вещи у Переславского озера в музее у с. Вельсково, созданном в 1804 г.)<sup>42</sup>. Выяснилось, что в г. Мологе разные вещи были переданы на хранение по указу Ярославского губернского правления от 15 июля 1798 г.<sup>43</sup>, а в селе Дединово Зарайского уезда Рязанской губернии хранятся барки (представлен рисунок) и другие вещи<sup>44</sup>. Некоторая информация была получена по г. Петровску<sup>45</sup>, Царицыну<sup>46</sup>, Екатеринентало (Квадригоу) в Ревеле (Таллинне)<sup>47</sup>, Архангельску<sup>48</sup>, Новодвинской крепости (в дельте реки Северная Двина)<sup>49</sup>, Воронежу<sup>50</sup>.

Николай Павлович внимательно, как высочайших цензор, отсматривал и литературные произведения о Петре I. Петровская тема, только намеченная в русской литературе XVIII — первой четверти XIX в.<sup>51</sup> в незаконченных поэмах «Петриаде» А. Д. Кантемира (рукопись 1730 г.), «Петр Великий» М. В. Ломоносова (1761) и одноименной поэме поэта С. А. Ширинского-Шихматова (1810), стала популярной при Николае I. Отношение к Петру I могло оказаться решающим в оценке провинившегося в глазах Николая I литератора. В 1834 г. был закрыт журнал «Московский телеграф», издаваемый Н. А. Полевым. Формальным основанием для его закрытия послужили неблагоприятный отзыв Н. А. Полевого о патриотической драме Н. В. Кукольника «Рука Всевышнего Отечество спасла», посвященной воцарению Романовых. В начале 1836 г. Н. А. Полевой обратился с просьбой разрешить ему «составление летописи» (документированного жизнеописания) Петра I. Николай Павлович отказал, наложив резолюцию: «Историю Петра Великого уже пишет Пушкин, которому открыт архив Иностранной коллегии; двоим и в одно время поручить подобное дело было бы неуместным»<sup>52</sup>. После смерти А. С. Пушкина Николай I в 1842 г. поручил работу о Петре I профессору Н. Г. Устрялову, уже известному своей «Русской историей» (1-е изд. — СПб., 1836).

Когда осенью 1836 г. Николай Павлович приехал в Москву, сопровождавший его А. Х. Бенкендорф навел справки об Н. А. Полевом. Отзывы были благоприятны,

<sup>35</sup> Там же. Л. 12 об.

<sup>36</sup> Там же. Л. 13.

<sup>37</sup> Там же. Л. 13 об.

<sup>38</sup> Там же. Л. 125–152.

<sup>39</sup> Там же. Л. 93–93 об., 99.

<sup>40</sup> Там же. Л. 167–167 об.

<sup>41</sup> Там же. Л. 181–181 об.

<sup>42</sup> Там же. Л. 56–56 об.

<sup>43</sup> Там же. Л. 173–174.

<sup>44</sup> Там же. Л. 74–77.

<sup>45</sup> Там же. Л. 67.

<sup>46</sup> Там же. Там же. Л. 67–68.

<sup>47</sup> Там же. Л. 72–72 об.

<sup>48</sup> Там же. Л. 80–81.

<sup>49</sup> Там же. Л. 81.

<sup>50</sup> Там же. Л. 172–172 об.

<sup>51</sup> Мотольский Д. К. Петр I в поэзии XVIII века // Учен. зап. Ленингр. гос. пед. ин-та им. А. И. Герцена. Т. 14. Л., 1938. С. 123–146.

<sup>52</sup> Цит. по: Там же. С. 102.



и Александр Христофорович показал императору его статью «Памятник Петру Великому в Петербурге». Николай Павлович был чрезвычайно доволен. Он вызвал через фельдъегеря автора и сказал, что готов поощрять его во всех полезных трудах. Осенью следующего, 1837 г. Н. А. Полевой переехал в Петербург<sup>53</sup>. Своей патриотической пьесой «Дедушка русского флота» Н. А. Полевой снискал новое благоволение императора. В письме к брату К. А. Полевому от 24 ноября 1838 г. в Москву Н. А. Полевой рассказал, как на четвертое представление пьесы неожиданно появился прибывший в тот день в Петербург Николай I: «Начался „Дедушка“ — все загремело, и когда пошла вторая половина пьесы, — это были просто гром, крик, „ура“! Видно было, что государь наслаждался этим неподдельным голосом народа; он был весел, хлопал, смеялся. „Полевой дал мне семейный праздник!“ — сказал государь потом... „У автора необыкновенные дарования, — говорил он, — ему надобно писать, писать, писать! Вот что ему писать надобно (он улыбнулся), а не издавать журналы!“<sup>54</sup>



Подвиг купца Иголкина  
(Эпизод из Северной войны).  
Худ. В. К. Шебуев, 1839 г.

Вскоре после этого представления Н. А. Полевой был вызван к А. Х. Бенкендорфу, и в цитированном выше письме он упоминает лестный для себя отзыв императора в пересказе шефа жандармов: «Государь благодарит вас; велел мне сказать вам, что он никогда не сомневался в дарованиях ваших, но не предполагал в вас такого сценического искусства. Но просит вас, приказывает вам писать для театра. Давайте мне все, что вы напишите, государь сам будет все читать»<sup>55</sup>. В конце беседы А. Х. Бенкендорф обнял драматурга и вручил ему бриллиантовый перстень стоимостью около 2500 рублей ассигнациями.

В 1839 г. Н. А. Полевой написал еще одну драму из петровской эпохи — «Купец Иголкин». Тогда же бывший учитель рисования Николая, ректор Академии художеств В. К. Шебуев создал известную картину «Подвиг купца Иголкина». Сюжет драмы и картины был заимствован у И. И. Голикова из его труда «Деяния Петра Великого, мудрого преобразителя России...» Заключенный под арест в годы Северной войны в Швеции новгородский купец Иголкин убил двух часовых, которые при нем оскорбили имя русского царя Петра I. Карл XII, узнав о причинах поступка, приказал освободить русского купца. Не случайно именно в 1839 г. маркиз де Кюстин отметил популярность в России образа Петра I. Художник В. К. Шебуев был также автором картины «Петр Великий в сражении при Полтаве». Трудami И. И. Голикова пользовался и А. С. Пушкин, опубликовавший в 1829 г. поэму «Полтава», строки которой, посвященные Петру I, стали хрестоматийными. В исторической прозе образ Петра I воссоздавался в повестях А. О. Корниловича «Андрей Безымянный», написанной

<sup>53</sup> Там же. С. 105, 116.

<sup>54</sup> [Полевой Н. А.] Записки Ксенофонта Алексеевича Полевого // Исторический вестник (ИВ). 1887. Т. 30. № 10. С. 49.

<sup>55</sup> Там же. С. 50.



Памятник Петру I в Кронштадте.  
Скульп. Т.-Ж.-Н. Жако, 1841 г.

ста памятников. Помимо «монументальной пропаганды», связанной с увековечиванием Отечественной войны 1812 г., это 58 отдельных памятников, поставленных как государством, так и частными меценатами с разрешения верховной власти<sup>56</sup>. Особое внимание было уделено Петру I: три государственных и один частный. Первым был памятник на парадном плацу Кронштадта между Арсеналом и Петровским каналом (1841, Теодор Жозеф Наполеон Жако, отлит П. К. Клодтом), открытый в годовщину Полтавской битвы. Процесс его создания был под контролем императора. В письме к сыну цесаревичу Александру от 3 (15) января 1838 г. Николай Павлович, между прочим, сообщил: «Потом ездил в Академию смотреть модель статуи Петра Великого, [исполненную] французом Jacques, очень хорошо удавшуюся...»<sup>57</sup> В 1846 г. появился частный памятник, для установки которого также требовалось разрешение, — обелиск Петру I в имении Кузьминки князя С. М. Голицына под Москвой в память пребывания там царя (отлит на уральском заводе князя; утрачен в конце 1920-х гг.). В 1849 г. к 140-летию Полтавской битвы был установлен чугунный обелиск в Полтаве на месте дома казака Магденко, где на второй день после сражения отдыхал царь (А. П. Брюллов; реставрирован в 1939 г.). В 1852 г. появилась стела у села Вельково на берегу Переславского (Плещеева) озера, заложенная двумя годами ранее сыновьями императора Николаем и Михаилом (архитектор П. С. Кампани)<sup>58</sup>. Роль Петра I как создателя

в Петропавловской крепости, К. П. Масальского «Стрельцы», Н. В. Кукольника «Позументы», «Прокурор», «Сержант Иван Иванович Иванов, или Все заодно». Повесть Н. В. Кукольника «Сержант Иван Иванович Иванов» вызвала даже восторженную оценку В. Г. Белинского, хотя в целом он не жаловал казенно-патриотическую литературу.

Николай Павлович продолжил дело отца по увековечиванию памяти Петра I, в 1800 г. установившего у Михайловского замка забытый конный монумент Петру I по модели Б. К. Растрелли (1744) с красноречивой надписью «Прадеду. Правнук. 1800», который должен был оппонировать «Медному всаднику» М. Фальконе (1782). К началу царствования Николая I общее количество различных памятников в России не превышало полутора десятков, так как в соответствии с русской православной традицией памятные места ознаменовывались сооружением храмов и часовен. Царствование Николая I — это эпоха постановки памятников в честь исторических событий и выдающихся деятелей русской истории, всего — около

<sup>56</sup> *Высочков Л. В.* Монументальная пропаганда при императоре Николае I // Мавродинские чтения / Под ред. Ю. Г. Кривошеева, М. В. Ходякова. СПб., 2002. С. 162–168.

<sup>57</sup> Переписка цесаревича Александра Николаевича с императором Николаем I. С. 235.

<sup>58</sup> Подробнее см.: Историческая записка о бывшей в Переславле-Залесском флотилии и об открытии памятника императору Петру Великому на берегу Переславского озера близ села Велькова. 2-е изд. М., 1853; *Долгов А.* Памятники и монументы, сооруженные в ознаменование



Детская сыновей Николая I («Корабельная») в Зимнем дворце.  
Худ. И. И. Шарлемань, 1856 г.

русского флота нашла отражение и в названии линейного 110-пушечного корабля Балтийского флота «Император Петр I», заложенного в декабре 1827 г. и спущенного на воду 2 (14) мая 1829 г. Тогда на докладе А. Ф. Моллера с просьбой о награждении корабельных инженеров и прочих чиновников за участие в постройке этого корабля Николай Павлович наложит резолюцию: «Когда лично удостоверюсь, что корабль чисто отделан»<sup>59</sup>.

При Николае I бережно сохранялся и петровский Монплеизр в Петергофе. Интересны воспоминания Л. Ф. Львова о посещениях его Николаем Павловичем, когда он в летнее время жил в Александрии: «Из Александрии ежедневно, несмотря ни на какую погоду, государь пешком в 9 часов утра отправлялся в Большой Петергофский дворец; заходил непременно во дворец Мон-Плезира и, войдя в спальную царя Петра, с благоволением и крестным знамением, прикладывался к царскому колпаку, находившемуся на царской постели»<sup>60</sup>. Еще в августе 1825 г. император Александр I подарил брату участок на петергофском взморье, где находились и фрагменты недостроенного дворца А. Д. Меншикова Монкураж. Неподалеку находился петровский Монплеизр, где сохранялась постель императора и его личные вещи. Вот что пишет исследователь творчества архитектора А. Менеласа: «Александрия в Петергофе стала новым этапом становления Николая как архитектора империи. Став монархом, он возвратил двор в любимое место своего исторического кумира, на балтийское побережье. Возвращение к идеям начала XVIII в. было подчеркнуто и созданием небольшого дворца, возведение которого было поручено Менеласу. Коттедж с крошечным морским кабинетом, откуда монарх наблюдал за маневрами своей эскадры, можно сравнить с петровским дворцом Монплеизр и рассматривать как исполнение завета. В списке дел Петра был особый пункт „о строении дома готической архитектуры“»<sup>61</sup>.

---

достопамятных русских событий и в честь замечательных лиц. СПб., 1860; Сокол К. Г. Монумены империи. 2-е изд. М.: Грант, 2001.

<sup>59</sup> Собственноручные резолюции императора Николая I по Морскому ведомству // Николай I: Pro et contra. Антология. СПб., 2011. С. 523.

<sup>60</sup> Львов Л. Ф. Из воспоминаний Леонида Федоровича Львова // Русский архив (РА). 1885. Кн. 1. № 3. С. 348.

<sup>61</sup> Кузнецов С. О. Адам Менелас на российской земле: Возможные пути интерпретации творчества архитектора императора Николая I // Философский век. Россия в николаевское время: Наука, политика, просвещение. Альманах 6. СПб., 1998. С. 223.



Екатерингофский дворец. Фотография начала XX в.

«В Петергофе, — пишет в своих мемуарах А. Н. Бенуа, — образ двух русских государей, стяжавших себе славу неумолимой строгости, получает иной оттенок. Фигуры Петра Великого и Николая I приобретают в окружении петергофской атмосферы оттенок „милой уютности“. Один превращается в голландского средней руки помещика... Другой рисуется романтическим мечтателем, увлеченным мыслями о далеком рыцарском средневековье или о менее далекой эпохе грациозно-шаловливого рококо»<sup>62</sup>. Николай Павлович, как и Петр I, любил море. Интерьеры его жилых помещений были украшены морскими пейзажами. При Николае I началось возрождение флота, пришедшего в упадок в предшествующее царствование. Морские смотры и встреча кораблей, вернувшихся из плавания, были любимым занятием Николая I. Командиры кораблей трепетали от его грозных взоров, замечавших малейшие неисправности на судне. Как и Петр I, Николай Павлович был вспыльчив и мог подчас несправедливо подвергнуть капитана судна позорному наказанию, отправив его на салинг (площадку наверху мачты), чтобы отменить его только сигналом из Петергофа<sup>63</sup>. Своего второго сына Константина, будущего генерал-адмирала и управляющего Морским министерством, Николай Павлович с детства приучал к морскому делу, приставив к нему в качестве наставника адмирала Ф. П. Литке. На детской «половине» Зимнего дворца в 1839 г. в одной из комнат, названной затем «Корабельной», Генерал-интендантским департаментом Морского министерства была собрана в натуральную величину учебная яхта<sup>64</sup>.

Особое внимание Николай I уделял сохранению петровского наследия. В самом начале царствования Николая Павловича деревянный Екатерингофский дворец, построенный Петром I для Екатерины в устье Фонтанки (1711 г), по высочайшему повелению в 1826 г. был подчинен Гоф-интендантской конторе с назначением штата служителей: один гоф-фурьер, следивший за его содержанием, отвечающий за сохранность экспонатов, два истопника, три сторожа-инвалида. Прикомандированный

<sup>62</sup> Бенуа А. Н. Мои воспоминания: В 2 т.; в 5 кн. 2-е изд. [Т.] I. Кн. 1–3. М., 1990. С. 22.

<sup>63</sup> Цебрикова М. Пятидесятые годы (Из воспоминаний о войне 1853–55 гг.) // Вестник всемирной истории. 1901. № 12. С. 3; Шестаков А. И. Полвека обыкновенной жизни. Воспоминания // Российский государственный архив Военно-Морского Флота. Ф. 26. Оп. 1. Д. 16. Ч. II. Л. 219.

<sup>64</sup> Российский государственный исторический архив. Ф. 468. Оп. 35. Д. 203. Об устройстве в Зимнем дворце учебной яхты. 1839 г.



Домик Петра I в Санкт-Петербурге.  
Фотография начала XX в.

лакей мог исполнять обязанности экскурсовода. В том же году сам Екатерингоф окончательно перешел под городское управление и стал первым публичным садом С.-Петербурга, в котором 1 мая и в Троицын день устраивались гуляния великосветского общества и жителей столицы наподобие гуляний в Булонском лесу. В 1840-гг. дворец был отремонтирован, а личные вещи Петра I переданы в 1850-х гг. в Петровскую галерею Зимнего дворца<sup>65</sup>. Это оказалось кстати, так как после пожаров (1924 и 1925 гг.) в 1926 г. дворец был разобран на дрова.

Не оставил он своим вниманием и первое жилище царя, небольшой дом, сооруженный для его летнего пребывания в С.-Петербурге в 1703–1708 гг. рядом с Троицкой площадью (современный адрес — Петровская наб., 6). В 1784 г. по приказанию Екатерины II дом «оградили» каменным чехлом («футляр») на прочном фундаменте. При Николае I в 1844 г. «футляр» был разобран и заменен новым по проекту архитектора Р. И. Кузьмина.

Но Николай Павлович не был бы сам собою, если бы образ Петра I не присутствовал в интерьерах императорских дворцов, в частности, в Зимнем дворце, где создавался грандиозный историко-мемориальный комплекс как «памятник истории имперского развития России»<sup>66</sup>. Особое место в этом комплексе занимал Петровский зал, распоряжение о его создании последовало 13 апреля 1833 г. Он создавался на месте Казачьего зала и Арабесковой комнаты. Работы по новому репрезентативному залу, который часто называли Малым Тронным (Эрмитаж. № 194) поручили О. Р. Монферрану. В том же году был заключен контракт с художниками Барнаба Медичи и Пьетро Скотти на написание картин «Нарвская битва» и «Битва под Лесной» (первоначально предполагался сюжет «Основание Петербурга»), которые были размещены в полуциркульных люнетах крестового свода. Но они не стали главной константой оформления зала; так как зал представлял Петра I как основателя Российской империи, декор был насыщен изображением государственной символики, бронзовые позолоченные двуглавые орлы и изображенные на своде трубящие фигуры Славы конкретизировали идею императорской власти. На возвышении

<sup>65</sup> Божерянов И. Н. Екатерингоф // РС. 1884. Т. 41. № 3. С. 629.

<sup>66</sup> Пашкова Т. Л. Император Николай I и его семья в Зимнем дворце: В 2 ч. СПб.: Изд-во ГЭ, 2014. Ч. 1: 1796–1837. С. 327.



Петровский зал в Зимнем дворце. Создан в 1833 г. Огюстом Монферраном, восстановлен после пожара 1837 г. Василием Стасовым в 1839 г.

в центральной нише на аллегорическом полотне работы Якопо Амикони Петр I был изображен рядом с богиней мудрости Минервой («Петр I с Минервой», 1734). Под картиной находился трон, изготовленный в С.-Петербурге в конце XVIII в. Петровский зал предназначался для малых приемов. После пожара 1837 г. он восстанавливался В. П. Стасовым<sup>67</sup>. Николай Павлович внимательно следил за работами и в письме к наследнику Александру Николаевичу от 2 (24) октября 1838 г., находившемуся в европейском турне, писал: «Фельдмаршальская и Петра I также кончаются в потолках и штукатурке»<sup>68</sup>. В 1839 г. был восстановлен и интерьер зала.

В 1848–1849 гг. по приказанию Николая I была создана «Галерея Петра I», или «Петровская галерея». В 1848 г. в Петровскую галерею из Кунсткамерного кабинета в Марли были переданы вещи из гардероба царя (всего свыше 300 предметов), а в 1848–1849 гг. много памятных вещей поступило из Кабинета Его Императорского Величества. Как отмечалось, поступили сюда и мемориальные вещи из Екатерингофа. На протяжении следующих шестидесяти лет Петровская галерея стала сосредоточием петровских коллекций. Судьба петровских вещей сложилась по-разному в связи с открытием новых музейных комплексов. В юбилейный год 350-летия со дня рождения Петра, в январе 2022 г., в Эрмитаже, в бывших комнатах младших сыновей Николая I Николая и Михаила, были открыты новые выставочные залы «Галерея Петра I». Фактически музейно-архивным комплексом по истории династии Романовых стал при Николае I Гатчинский дворец. В 1850-е гг. для него были сделаны копии портретов современников Петра I<sup>69</sup>. Портреты самого Петра I были во всех императорских дворцах, камер-фурьерский журнал от 6 августа 1854 г. фиксирует, что члены императорской семьи «за Высочайшим столом сидели в середине от портрета Петра I»<sup>70</sup>.

Можно отметить и некоторые бытовые параллели, которые, несомненно, замечались современниками — высокий рост (в метрической системе 203 и 189 см), спартанские наклонности, предпочтение русской кухне, любовь к пению.

<sup>67</sup> Подробнее см.: Пашкова Т. Л. Император и его семья в Зимнем дворце. Ч. 1. С. 372–375.

<sup>68</sup> Переписка цесаревича Александра Николаевича с императором Николаем I. С. 131.

<sup>69</sup> РГИА. Ф. 472. Оп. 35 (Внутр. оп. 9/976. Д. 51/87). О заказе для Гатчинского дворца копий с портретов современников в Бозе почитающего императора Петра I-го. 1851. — 238 л.

<sup>70</sup> РГИА. Ф. 516. Оп. 1 (Внутр. оп. 28/1618). Д. 165. Камер-фурьерский журнал. 1854 г. Л. 354.

Николай I, естественно, жил в иное время, чем Петр I, но их сближало стремление видеть Россию великой державой. Российское Государство было для них выше личности, выше интересов отдельного человека, будь это даже сам император, который должен показывать пример в службе, точнее, служении России, «ради общего блага подданных»<sup>71</sup>. Применяя современную терминологию, они были «государственники». Термин «общее благо» присутствует и в высказываниях Николая I, духовного ученика Н. М. Карамзина<sup>72</sup>. Николай I не был реакционером, каким его часто изображали его политические противники. Он был «консерватором с прогрессом», способным к определенным умеренным реформам сверху, которые были бы подготовлены постепенно без заигрывания с общественным мнением. Процессы, происходившие во время его царствования и которые он в значительной степени инициировал, способствовали созданию экономических основ нового общества, складыванию русской национальной культуры. Образ Петра Великого, воспринимаемый как символ национального единства, сыграл свою роль в идеологическом обеспечении этого процесса. Царствование Николая I подготовило грядущие реформы после Крымской войны, когда дворянство и правящая элита страны оказались готовы поступиться рядом своих корпоративных преимуществ во благо России.



Портрет Николая I.  
Худ. Е. И. Ботман, 1849 г.

## Источники и литература

1. Государственный архив Российской Федерации (ГА РФ). Ф. 728. Оп. 1. Кн. 3. Д. 1354: Отрочество великого князя Николая Павловича.
2. Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 472. Оп. 1. Д. 26. О достопамятных вещах, принадлежавших Императорской фамилии и со времен Петра I хранящихся в разных казенных зданиях. 1826, 24 мая — 1830, 7 июня.
3. РГИА. Ф. 468. Оп. 35. Д. 203. Об устройстве в Зимнем дворце учебной яхты. 1839 г.
4. РГИА. Ф. 472. Оп. 35 (Внутр. оп. 9/976. Д. 51/87). О заказе для Гатчинского дворца копий с портретов современников в Бозе почивающего императора Петра I-го. 1851 г.
5. РГИА. Ф. 516. Оп. 1 (Внутр. оп. 28/1618). Д. 165. Камер-фурьерский журнал. 1854 г.
6. Российский государственный архив Военно-морского флота (РГА ВМФ). Ф. 26. Оп. 1. Д. 16. Ч. II. *Шестаков А. И.* Полвека обыкновенной жизни. Воспоминания.
7. *Бенуа А. Н.* Мои воспоминания: В 2 т. (5 кн.) 2-е изд. [Т.] I. Кн. 1–3. М., 1990. 711 с.
8. *Божерянов И. Н.* Екатеринбург // Русская старина (РС). 1884. Т. 41. № 3. С. 627–629.

<sup>71</sup> Павленко Н. И. Петр Великий. М., 1990. С. 485.

<sup>72</sup> *Высочков Л. В.* Н. М. Карамзин и Николай I: теория и практика «просвещенного абсолютизма» // *Mikołaj Karamsin i jego czasy / Redakcja naukowa Magdalena Dąbrowska i Piotr Głuszkowski.* Warszawa, 2017. С. 309–318.

9. *Высочков Л. В.* Монументальная пропаганда при императоре Николае I // Мавродинские чтения / Под ред. Ю. Г. Кривошеева, М. В. Ходякова. СПб., 2002. С. 162–168.
10. *Высочков Л. В.* Николай I и его эпоха. Очерки истории России второй четверти XIX века. М.: Академический проект, 2018. 999 с.
11. *Высочков Л. В.* Н. М. Карамзин и Николай I: теория и практика «просвещенного абсолютизма» // *Mikołaj Karamsin i jego czasy / Redakcja naukowa Magdalena Dąbrowska i Piotr Głuszkowski.* Warszawa, 2017. С. 309–318.
12. *Долгов А.* Памятники и монументы, сооруженные в ознаменование достопамятных русских событий и в честь замечательных лиц. СПб.: В тип. Морского министерства, 1860. 48 с.
13. *Есинов В. М.* Переписка А. С. Пушкина с А. Х. Бенкендорфом. СПб.: Нестор-История, 2021. 192 с.
14. Историческая записка о бывшей в Переславле-Залесском флотилии и об открытии памятника императору Петру Великому на берегу Переславского озера близь села Веськова. 2-е изд., испр. и доп. М.: В тип. Александра Семена, 1853. 44 с.
15. [Корф М. А.] Из записок барона (впоследствии графа) М. А. Корфа // *Русская старина* (РС). 1899. Т. 98. № 6. С. 511–542.
16. *Корф М. А.* Материалы и черты к биографии императора Николая I и истории его царствования: Рождение и первые двадцать лет его жизни (1796–1817) // Сборник Русского исторического общества (Сб. РИО). 1896. Т. 98. С. 101–160.
17. *Костина Н. Г.* Освещение Петра I в русской периодической печати в первые годы после 14 декабря 1825 года // Учен. зап. Горьковского гос. ун-та. Сер. Ист.-филол. Вып. № 78: Из истории общественного движения и общественной мысли в России в XX веке. Горький, 1966. С. 653–655.
18. *Кузнецов С. О.* Адам Менелас на российской земле: Возможные пути интерпретации творчества архитектора императора Николая I // *Философский век. Россия в николаевское время: Наука, политика, просвещение.* Альманах 6. СПб., 1998. С. 211–229.
19. *Кюстин, Астольф де.* Россия в 1839 году / Пер. с фр. Под ред. В. Мильчиной; коммент. В. Мильчиной и А. Осповата: В 2 т. Т. 1. М.: Изд-во имени Сабашниковых, 1996.
20. *Львов Л. Ф.* Из воспоминаний Леонида Федоровича Львова // *Русский архив* (РА). 1885. Кн. № 3. С. 347–365.
21. Любопытность императора Николая Павловича // *Русский архив* (РА) 1896. Кн. 2. № 6. С. 292.
22. *Мотольский Д. К.* Петр I в поэзии XVIII века // Учен. зап. Ленингр. гос. пед. ин-та им. А. И. Герцена. Т. 14. Л., 1938. С. 123–146.
23. [Николай Павлович.] Записные книжки великого князя Николая Павловича. 1822–1825 / Под ред. М. В. Сидоровой, М. Н. Силаевой. Пер. с франц.: Е. Э. Лямина, О. В. Эдельман. М.: Росспэн, 2013.
24. *Павленко Н. И.* Петр Великий. М.: Мысль, 1990. 591 с.
25. *Пашкова Т. Л.* Император Николай I и его семья в Зимнем дворце: В 2 ч. СПб.: Изд-во ГЭ, 2014. Ч. 1: 1796–1837. 461 с.
26. Переписка цесаревича Александр Николаевича с императором Николаем I. 1838–1839 / Под ред. А. Г. Захаровой, С. В. Мироненко. М., 2008. 739 с.
27. [Полевой К. А.] Записки Ксенофонта Алексеича Полевого // *ИВ.* 1887. Т. 30. № 10. С. 48–81.
28. *Пушкин А. С.* Стансы // *Пушкин А. С.* Полн. собр. соч.: В 16 т. Т. 3 [1.] [М.; Л.,] 1948. С. 40.
29. Пушкин А. С. — А. Х. Бенкендорфу (не позднее 21 июля 1831 г.) // *Пушкин А. С.* Собр. соч.: В 10 т. Т. 10. М., 1962. С. 499–500.
30. [Рибоьер А. И.] Записки графа Александр Ивановича Рибоьера // *Русский архив* (РА). 1877. № 5. С. 5–36.
31. *Скрынников Р. Г.* Дуэль Пушкина. СПб.: БЛИЦ, 1999. 367 с.
32. [Смирнова-Россет А. О.] Записки А. О. Смирновой, урожденной Россет с 1825 по 1845 гг. СПб.: Московский рабочий, 1999. 412 с.



33. *Смирнова-Россет А. О.* Дневник. Воспоминания / Изд. подгот. С. В. Житомирская. М.: Наука, 1989. 789 с.
34. Собственноручные резолюции императора Николая I по Морскому ведомству // Николай I: Pro et contra. Антология // Сост. Т. В. Андреева, Л. В. Высокочков. СПб.: Научно-образовательное культурологическое общество, 2011. С. 517–541.
35. *Сокол К. Г.* Монументы империи. 2-е изд. испр. и доп. М.: Грантъ, 2001. 458 с.
36. *Соловьев П. К.* «Другой Петр Великий»: Культ Николая I в русской литературе второй половины 1820-х — середины 1830-х гг. // Актуальные вопросы истории: Сб. науч. работ аспирантов и студентов исторического факультета Саратовского ун-та. 1999. Вып. 1. С. 4–39.
37. *Соловьев П. К.* Николай I и «петровская легенда»: Общество, власть, литература // Освободительное движение в России: Сб. ст. Саратов, 2000. Вып. 18. С. 52–60.
38. *Цебрикова М.* Пятидесятые годы (Из воспоминаний о войне 1853–55 гг.) // Вестник всемирной истории. 1901. № 12. С. 1–20.
39. [Языков Д. А.] Император Николай I в русской поэзии (с двумя неизданными стихотворениями) // Московские ведомости. 1898. № 48. 18 февраля.

# РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал  
Санкт-Петербургской Духовной Академии  
Русской Православной Церкви

№ 1 (12)

2023

*В. В. Каширина*

## Святитель Феофан Затворник о Церкви и государстве в период ректорства в Санкт-Петербургской духовной академии (1857–1859)

УДК 271.2-9:322(470)"1857/1859"  
DOI 10.47132/2588-0276\_2023\_1\_146  
EDN OIVTKW



*Аннотация:* В статье рассмотрены церковно-общественные взгляды ректора Санкт-Петербургской духовной академии архимандрита Феофана (Говорова). В эпоху Великих реформ XIX в. складывается целостное учение святителя Феофана о структуре государственного устройства, в составе которого, по подобию человеческого естества, он выделяет телесную (или материальную) и духовную стороны. Структура иерархична, с главенствующим положением духовного начала. Одну из проповедей святитель основывает на идее Манифеста императора Александра II от 19 марта 1856 г. о необходимости укрепления веры, которая сохраняет и улучшает общественную нравственность. Прогресс и развитие возможны только в области человеческих знаний, а не в области веры, которую святитель ставит в основу государственного строительства. Поэтому он выступает против всяких «новин» в области веры, которые искажают и разрушают целостность государственного организма. В словах ректора, обращенных к студентам духовной академии в день ее пятидесятилетнего юбилея, звучит призыв к пастырям активно использовать проповедь как орудие борьбы с различными заблуждениями и лжеучениями.

*Ключевые слова:* Санкт-Петербургская духовная академия, Александр II, свт. Феофан, Затворник Вышенский, проповедь.

*Об авторе:* **Варвара Викторовна Каширина**

Доктор филологических наук, профессор ФГБОУ «Российская академия живописи, ваяния и зодчества Ильи Глазунова».

E-mail: kog@glazunov-academy.ru

*Для цитирования:* Каширина В. В. Святитель Феофан Затворник о Церкви и государстве в период ректорства в Санкт-Петербургской духовной академии (1857–1859) // Русско-Византийский вестник. 2023. № 1 (12). С. 146–157.

# RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal  
Saint Petersburg Theological Academy  
Russian Orthodox Church

No. 1 (12)

2023

---

*Varvara V. Kashirina*

## St. Theophan the Recluse on the Church and the State during his rectorship at the St. Petersburg Theological Academy (1857–1859)

UDC 271.2-9:322(470)"1857/1859"

DOI 10.47132/2588-0276\_2023\_1\_146

EDN OIVTKW



*Abstract:* This article examines the church-social views of archimandrite Theophan (Govorov), rector of the St. Petersburg Theological Academy in the era of the Great Reforms of the XIX century. There is a holistic teaching of St. Theophan about the structure of the state system, in which, as in a person, he distinguishes the physical (or material) and spiritual sides. The structure is hierarchical, with the dominant position of the spiritual principle. The saint bases one of his sermons on the idea of the Manifesto of Emperor Alexander II of March 19, 1856, on the need to strengthen the faith that preserves and improves public morality. Progress and development are possible only in the field of human knowledge, and not in the field of faith, which the saint puts at the foundation of state-building. Therefore, he opposes all “new formations” in the field of faith, which distort and destroy the integrity of the state organism. In the words of the rector, addressed to the students of the Theological Academy on the day of the fiftieth anniversary, there is a call for pastors to actively preach as a tool to combat various misconceptions and false teachings.

*Keywords:* St. Petersburg Theological Academy, Alexander II, Theophan, The Recluse, sermon.

*About the author:* **Varvara Viktorovna Kashirina**

Doctor of Philology, professor at the Russian Academy of Painting, Sculpture and Architecture of Ilya Glazunov.

E-mail: kog@glazunov-academy.ru

*For citation:* Kashirina V. V. St. Theophan the Recluse on the Church and the State during his rectorship at the St. Petersburg Theological Academy (1857–1859). *Russian-Byzantine Herald*, 2023, no. 1 (12), pp. 146–157.



Свт. Феофан Затворник.  
Литография П. Ф. Бореля, 1860 г.

Святитель Феофан, Затворник Вышенский, известный русский богослов и духовный писатель XIX в., имел большой опыт церковно-административного служения на различных постах в России и за рубежом. Суждения святителя по вопросам церковной и общественной жизни характеризовались укорененностью в учении святых отцов и учителей Церкви и масштабностью обобщения, основанного на большом теоретическом и практическом знании предмета.

В период ректорства в Санкт-Петербургской духовной академии (1857–1859) наиболее ярко, четко и последовательно были сформулированы мысли о специфике отношений Церкви и государства. Это время совпало с первыми годами правления императора Александра II (1855–1881), когда была закончена Крымская война (1853–1856). Как отмечал церковный историк и публицист Александр Александрович Папков (1855–1920), «все были больны тогда Севастополем...»<sup>1</sup> Парижский мирный договор (1856) хотя и объявлял об окончании войны, однако с малопримлемыми для России условиями,

в частности в вопросе о нейтрализации Черного моря, что означало запрещение иметь на море военные флоты, арсеналы и крепости. В области внутренней политики наступало время Великих реформ, переустройства общественной жизни. Одним из первых документов нового императора стал «Высочайший Манифест Государя Императора Александра Николаевича о всемилостивейшем даровании народу милостей и облегчений» от 27 марта 1855 г.<sup>2</sup>

Как писал известный историк, современник этих событий М. П. Погодин, «ни один государь, с начала своего царствования, не пользовался таким общим расположением, таким неограниченным доверием, такою горячею любовью, без примеси всяких чувствований отрицательных, как он. Все сердца к нему стремятся, и не было, может быть, никогда минуты более благоприятной, когда б было так удобно, так легко сделать все нужные преобразования и исправления»<sup>3</sup>.

Несмотря на ожидание новых перемен, в обществе распространялись различные лжеучения, вольномыслие и нигилизм. Прот. Георгий (Флоровский) отмечал раздробленность, дуалистичность сознания той эпохи: «отрицание и возврат, — это две стороны одного и того же беспокойного религиозного процесса, в который русское сознание и сердце были вовлечены с середины прошлого века»<sup>4</sup>.

В 1858 г. архим. Феофан издал книгу «Предостережение от увлечения духом настоящего времени»<sup>5</sup>, в которую включил четыре сочинения, в том числе три проповеди, сказанные в первой половине 1858 г.:

<sup>1</sup> Папков А. А. Церковно-общественные вопросы в эпоху царя-освободителя (1855–1870). СПб.: Тип. А. П. Лопухина, 1902.

<sup>2</sup> Высочайший Манифест Государя Императора Александра Николаевича о всемилостивейшем даровании народу милостей и облегчений. СПб.: Печатан при Сенате, 1855.

<sup>3</sup> Цит. по: Татищев С. С. Император Александр II, его жизнь и царствование: В 2 т. СПб.: А. С. Суворин, 1903. Т. 1. С. 172.

<sup>4</sup> Георгий Флоровский, прот. Пути русского богословия. Париж: УМКА-PRESS, 1983. С. 308.

<sup>5</sup> <Феофан (Говоров), архим.> Предостережение от увлечения духом настоящего времени. СПб.: Тип. Ю. Штауфа, 1858. 82 с.

1) «Письмо духовного отца к смущенному речами вольнодумцев» (С. 8–19)<sup>6</sup>;

2) «О прогрессе». Проповедь «Слово в день восшествия на престол Государя Императора Александра Николаевича», произнесенная 19 февраля 1858 г. (С. 21–43);

3) «О возрождении». Проповедь «Слово в день рождения Его Величества», произнесенная 17 апреля 1858 г. (С. 44–73);

4) «О св. храме». Проповедь «Слово на освящение придела св. великомученицы Екатерины в Санкт-Петербургском кафедральном Исаакиевском соборе», произнесенное 1 июня 1858 г. (С. 73–82).

Позднее три проповеди вошли в состав сборника «Слова Санкт-Петербургской духовной академии ректора архимандрита Феофана», опубликованного в 1859 г.<sup>7</sup>

В сборник было включено «Письмо духовного отца к смущенному речами вольнодумцев», явившееся своеобразной смысловой доминантой книги, написанное в жанре ответного письма духовного наставника к своему ученику, в форме письменной беседы. Заметим, что эта форма, дающая возможность максимально близкого, доверительного общения, стала одной из самых распространенных в духовном наследии святителя<sup>8</sup>.

В своем послании свт. Феофан отмечает, что получил письмо от своего духовного чада, в котором тот сетовал на то, что потерял внутренний мир после разговора с «неверами», которые «расстроили <...> дух, охладили сердце и отвлекли от молитвы»<sup>9</sup>.

Один из современников свт. Феофана Михаил Федорович Де-Пуле (1822–1885), автор исследования о нигилизме, который он считал «патологическим явлением русской жизни XIX в.», писал о широком распространении нигилизма (от лат. nihil — ничто): «В самом конце 50-х и в начале 60-х годов, в эпоху ознаменованную великими реформами <...>, явились люди, возникли мнения и взгляды на вещи, прежде небывалые, неслыханные. Эти новые люди все существующее безусловно отрицали, никакими преобразованиями не удовлетворялись и кроме абсолютного разрушения общественного порядка никакого иного идеала не представляли»<sup>10</sup>.

Позднее, толкуя евангельский стих из послания к Ефессянам (2:2), где сказано о духе, который водительствоует «сынами противления», действующими «по веку мира сего, по князю власти воздушных», свт. Феофан отмечает, что сыны противления — это «упорные противники Евангельской истине»<sup>11</sup>. Очень хорошо семантика этого славянского слова раскрывается через греческое слово: ἀπειθείας — т. е. «сыны неубеденности, которых ничем не убедишь. Что им ни говори, они упорно противостоят всякому убеждению и всякой очевидности. Но неубеждение в одном предполагает противобубеждение в другом»<sup>12</sup>.

Свт. Феофан называет подобных людей «лжесловесниками», которые «непостоянны в мыслях, вольны в речах и движениях, неустроены в поведении и поступках»<sup>13</sup>, «вольные речи их нахватаны ими там и здесь — безотчетно, без внимания и размышления»<sup>14</sup>, поэтому они совсем «без правил и убеждений»<sup>15</sup>. Сам результат их речей обличает их, потому что это «мрак, это смятение, эта туга сердца»<sup>16</sup>, т. к. в их словах

<sup>6</sup> Впервые опубликовано в журнале Санкт-Петербургской духовной академии «Христианское чтение» (1858. Ч. 1. С. 343–352).

<sup>7</sup> Слова Санкт-Петербургской духовной академии ректора архимандрита Феофана. СПб., 1859.

<sup>8</sup> См., напр.: Письма о христианской жизни: В 4 ч. СПб., 1860.

<sup>9</sup> <Феофан (Говоров), архим.> Предостережение от увлечения духом настоящего времени. С. 3.

<sup>10</sup> Де-Пуле М. Ф. Нигилизм как патологическое явление русской жизни. М.: Univ. тип., 1881. С. 3.

<sup>11</sup> Феофан Затворник, свт. Толкование Послания апостола Павла к Ефессянам. М.: Правило веры, 2004. С. 169.

<sup>12</sup> Там же. С. 177.

<sup>13</sup> <Феофан (Говоров), архим.> Предостережение от увлечения духом настоящего времени. С. 5.

<sup>14</sup> Там же. С. 6.

<sup>15</sup> Там же. С. 7.

<sup>16</sup> Там же.

содержится «яд лжи»<sup>17</sup>. В противоположность этим речам — истина, которая «сродна духу нашему», «услаждает», «умиротворяет» и «питает» дух»<sup>18</sup>.

Святитель, как и во многих своих проповедях и письмах, использует прием сравнения и противопоставления, чтобы показать пагубность последователей нового направления: «Мысли, омрачающие ум, суть сатанинские мысли, и речи хульные, отнимающие покой души, суть речи, внушенные духом злобы. Они — то же, что вредная роса, губящая нежный цвет, и заразительный воздух, повергающий в обморок»<sup>19</sup>.

Помимо яркой характеристики учения подобных собеседников, святитель предлагает практические советы, чтобы в следующий раз его ученику не «расстроиться нелепыми речами безумных людей»<sup>20</sup>. И это также является особенностью учения свт. Феофана — предложить не только теоретические обобщения, но дать конкретные практические рекомендации. В частности, они таковы:

1) «Стать на стороне веры», т.е. «возгреть» в себе силу убеждения и уверенность в том, что верующие люди стоят в той истине, как «Бог повелел», хранят неизменной ту духовную традицию, которая была дарована верующим в первые века христианства<sup>21</sup>;

2) Если имеется ревность защищать истину, то говорить надо «в кротости и смирении»<sup>22</sup>. «Не распространяйтесь в доводах и не напрягайтесь опровергать лжеумствований. Ваше простое исповедание, будучи успокоительнее для Вас, может оказаться более победоносным над глумящимися, нежели все доводы: ибо истина светла сама в себе и имеет защитника себе в духе тех самых, которые восстают на нее»<sup>23</sup>;

3) Наконец, «оставьте другим поле брани»<sup>24</sup>, ибо в каждой битве выигрывает опытнейший, а сами «низойдите в ту пору вашим вниманием в сердце, и пребывайте там с сладчайшим именем Господа»<sup>25</sup>.

Не следует смущаться, что путь нечестивых спеется, что со стороны они кажутся преуспевшими, ибо «Господу было угодно держать истину в смиренном и уничиженном виде, как и Сам Он смиренно и уничиженно жил на земле»<sup>26</sup>. В то же время не следует быть и равнодушным, при похвальной ревности — сохранять смирение и стойкость духа, быть исповедником истины Христовой среди ее хулителей, ибо «это духовное страдание за истину не остается втуне»<sup>27</sup>.

Актуальность и своевременность издания, подготовленного в первый год пребывания святителя на посту ректора Санкт-Петербургской духовной академии, определялись необходимостью ответа со стороны духовных лиц на общественные проблемы современности. Дух вольномыслия, широко распространившийся в те годы в общественном сознании, проник и в стены Санкт-Петербургской духовной академии. В первом томе «Летописи жизни и творений святителя Феофана, Затворника Вышенского» опубликовано воспоминание Е. В. Барсова о распространении среди студентов академии атеистической и явно революционной литературы и даже о создании тайного вольного общества под названием «Ядро»: «В Академию приносились к нам творения Герцена, Белюстина<sup>28</sup>, свиток „Современника“, с заметками высокопоставленных лиц, и читались в катакомбах как откровение, как Евангелие. Молодые головы

<sup>17</sup> Там же.

<sup>18</sup> Там же.

<sup>19</sup> Там же. С. 8.

<sup>20</sup> Там же. С. 4.

<sup>21</sup> См.: Там же. С. 10–12.

<sup>22</sup> Там же. С. 12.

<sup>23</sup> Там же. С. 13.

<sup>24</sup> Там же. С. 15.

<sup>25</sup> Там же.

<sup>26</sup> Там же. С. 18.

<sup>27</sup> Там же. С. 19.

<sup>28</sup> Беллюстин Иоанн Степанович (1819–1890) — священник Никольского собора г. Калязина, публицист, автор изданной в Лейпциге книги «Описание сельского духовенства» (1858) об униженном положении духовенства.

переполнились нравственными бактериями; сердца — увлеклись политическими бреднями; и вместо науки заиграло в Академии так называемое последнее слово науки. Вместо того чтобы слушать богословие, даровитые студенты принялись за перевод Фейербаха. Составилось наконец тайное общество под названием „Ядро“, с политической программой, которое и собиралось в катакомбах еженедельно. Программа этого „Ядра“ была подписана 12 членами кровию из руки Кирилла Левицкого. Это „Ядро“ находилось в сношениях с Медицинской академией и университетами, которые также охвачены были нравственными бактериями. До какой степени одурения дошла в это время Академия, можете судить уже по тому, что один студент торжественно читал свой проект о преобразовании Государственного совета и Св. Синода; студент этот потом застрелился, будучи чиновником особых поручений, кажется, при Псковском губернаторе. <...> А что творилось внутри студентов? В некоторых кружках совершались святотатственные анафематствования Христу и Богородице, епископам и всему священству; жрали и варили сами мясо в Великую Пятницу, а один студент дошел даже до того, что выплнул причастие, чтобы доказать искренность своего безбожия. Я уже не говорю о тех вакханалиях, которые совершались вне стен Академии»<sup>29</sup>.

Практически сразу после выхода книгу «Предостережение от увлечения духом настоящего времени» прочитали наместник Троице-Сергиевой лавры архим. Антоний (Медведев) и митр. Московский и Коломенский Филарет (Дроздов), который отметил, что книга «точно доброго духа»<sup>30</sup>, «учение в ней хорошо»<sup>31</sup>.

Следующим изданием стал сборник проповедей свт. Феофана под названием «Слова Санкт-Петербургской духовной академии ректора архимандрита Феофана» (1859). В сборнике были опубликованы 24 проповеди, многие из которых посвящались императору Александру II и членам императорской семьи, важным церковным и общественным событиям и церковным праздникам:

- дням памяти императора Александра II (восшествию на престол, дню рождения, венчанию и помазанию на царство) — № 3, 4, 5, 9, 16, 17; всего 6;
- дням памяти великого князя Константина Николаевича, великой княгини Ольги Николаевны, цесаревича Николая Александровича — № 11, 14, 22; всего 3;
- в памятные дни церковной и общественной жизни (новый год, 50-летие Санкт-Петербургской академии, освящение придела в честь св. вмч. Екатерины в Санкт-Петербургском кафедральном Исаакиевском соборе) — № 1, 2, 15; всего 3;
- в церковные праздники (Благовещение, Великий Пятък, Пасху, Вознесение, Сошествие Святого Духа, день Пятидесятницы, Воздвижение Честного Креста Господня, в день памяти прп. Варлаама Хутынского, в день памяти св. блгв. кн. Александра Невского, в недели 27-ю и 31-ю по Пятидесятнице) — № 6, 7, 8, 10, 12, 13, 18, 19, 20, 21, 23, 24; всего 12.

Таким образом, четверть слов в сборнике связано с днями памяти императора Александра II. Свыше трети посвящены императору Александру II и членам императорской семьи. Все это делает данный сборник не только памятником гомилетической литературы, но прежде всего источником для анализа церковно-общественных взглядов свт. Феофана, позволяющим реконструировать государственную идею святителя<sup>32</sup>.

Одними из самых важных для раскрытия нашей темы являются: «Слова в день восшествия на престол Благочестивейшего Государя Императора Александра Николаевича» (19 февраля 1858 г. и 19 февраля 1859 г.) и «Слово в день пятидесятилетнего

<sup>29</sup> Письмо Е. В. Барсова к архиепископу Холмскому и Варшавскому Леонтию (Лебединскому). 30 сентября 1883 г. // РГИА. Ф. 796. Оп. 205. Ед. хр. 608. Л. 4–7. Опубликовано: *Летопись жизни и творений святителя Феофана, Затворника Вышенского*. Т. 1. М., 2016. С. 812–814.

<sup>30</sup> *Филарет, митр. Московский, свт.* Письма к преподобному Антонию, наместнику Свято-Троицкой Сергиевой лавры (1831–1867): В 3 ч. / Предисл., комм. И. Ю. Смирнова. Ч. 3: 1857–1867. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2007. С. 67. Письмо 1233 от 6 августа 1858 г.

<sup>31</sup> Там же. Письмо № 1232 от 30 июля 1858 г.

<sup>32</sup> См.: *Каширина В. В.* Духовные основы государства в системе взглядов святителя Феофана Затворника // *Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии*. 2020. № 4 (13). С. 14–26.



Портрет императора Александра II.  
Худ. А. П. Рокштуль, 1859 г.

празднества Санкт-Петербургской Духовной Академии» (17 февраля 1859 г.)

В «Слове в день восшествия на престол Благочестивейшего Государя Императора Александра Николаевича», сказанном на третью годовщину восшествия на престол императора Александра II, свт. Феофан в первых же строках призывает обратиться к Манифесту императора от 19 марта 1856 г.

Манифест 19 марта 1856 г. был провозглашен на следующий день после подписания мирного договора по окончании Крымской войны, который вошел в историю как «Парижский трактат», между Россией с одной стороны и Францией, Великобританией, Турцией, Сардинией, Австрией и Пруссией — с другой. «Парижский трактат» содержал пункты о территориальных уступках России, но главное — о нейтрализации Черного моря, что подрывало престиж России как морской державы. Однако желанная цель была достигнута — заключение мирного договора между воюющими сторонами.

По свидетельству С. С. Татищева, «весть о мире нашла сочувственный отклик во всех слоях русского образованного общества, во всех концах России»<sup>33</sup>.

Манифест 19 марта 1856 г. возвещал о прекращении трехлетней войны, главной задачей России в которой являлось «охранение прав, устранение притеснения единоверцев наших на Востоке»<sup>34</sup>. Эта благая цель объединила весь народ Российской империи: «верные, храбрые войска наши и все сословия народа русского явили себя достойными своего великого призвания. На всем пространств нашей империи, от берегов Восточного океана до морей Черного и Балтийского, была одна мысль, одно стремление — не щадить достояния и жизни для исполнения долга, для защиты Отечества»<sup>35</sup>.

Главной заслугой признавалось улучшение положения восточных христиан — «будущая участь и права всех христиан на Востоке обеспечены. Султан торжественно признает их, и, вследствие сего действия справедливости, империя Оттоманская вступает в общий союз государств Европейских»<sup>36</sup>, при этом описываются уступки, на которые пошла Россия в ходе заключения мирного договора и которые признаются неважными «в сравнении с тягостями продолжительной войны и с выгодами, которые обещает успокоение державы»<sup>37</sup>.

В своем слове святитель призывает обратиться к заключительным строкам этого исторического документа, в которых император «указывает нам на веру как на верного стража против всего зловредного и верного указателя всего благотворного»<sup>38</sup>: «свет спасительной веры, озаряя умы, укрепляя сердца, да сохраняет и улучшает более и более общественную нравственность, сей вернейший залог порядка и счастья»<sup>39</sup>.

<sup>33</sup> Татищев С. С. Император Александр II, его жизнь и царствование: В 2 т. СПб.: А. С. Суворин, 1903. Т. 1. С. 205.

<sup>34</sup> Цит. по: Гейрот А. Ф. Описание Восточной войны 1853–1856 гг. СПб.: Тип. Эдуарда Гоппе, 1872. С. 505.

<sup>35</sup> Там же.

<sup>36</sup> Там же. С. 506.

<sup>37</sup> Там же. С. 507.

<sup>38</sup> Слова Санкт-Петербургской духовной академии ректора архимандрита Феофана. С. 29–30.

<sup>39</sup> Цит. по: Гейрот А. Ф. Описание Восточной войны 1853–1856 гг. 1872. С. 507.



В Манифесте мысль о необходимости хранения православной веры как гарантии стабильности государства звучит в конце, завершая обращение императора и являясь своего рода проекцией будущего развития страны.

Слово свт. Феофана, напротив, начинается с обширной цитаты из Манифеста 19 марта 1856 г. и, вдохновляясь ею, содержит подробное ее объяснение и расширительное истолкование.

Недаром это слово, опубликованное первоначально в сборнике «Предостережение от увлечения духом настоящего времени», было озаглавлено святителем «О прогрессе» — именно тем названием, которое наиболее точно выражало эпоху начала Великих реформ. Немного позднее, 31 мая 1858 г., А. Н. Никитенко, профессор Санкт-Петербургского университета, запишет в своем дневнике: «Запрещено употреблять в печати слово „прогресс“. В самом деле, это бессмысленное слово в приложении к XIX веку, который утописты превозносят до небес, что он родит чудеса прогресса. Хорош прогресс, когда Европа среди политических страшных бурь, через потоки крови, добралась, наконец, до Наполеона III, который тридцать семь миллионов образованного, прогрессивного и, как говорится, великого народа отдал под надзор полиции. И у нас тоже хорош прогресс своего рода, когда даже запрещается употреблять это слово»<sup>40</sup>.

Святитель отмечает, что «не всякое движение вперед, не всякое развитие есть уже признак истинного совершенствования и улучшения»<sup>41</sup>. Развитие может быть только того, «что есть в нас самих, как в семени»<sup>42</sup>. В человеке действуют два начала — от перстного и нового Адама. Подобная дуалистичность выражена и в делах, и в поступках человека: «одни запечатлены характером небесным, другие — земным; одни суть плод ветхого, другие — нового; одни удовлетворяют плоти, другие — духу»<sup>43</sup>. Поэтому развитие начал перстного Адама, «ветхого человека», как говорится в Евангелии, не имеет развития, в отличие от развития духовных начал нового Адама, которое и приведет человечество к истинному совершенствованию и прогрессу.

Вера, будучи неземного происхождения, не подлежит никакому изменению, «в ней ничего нельзя отменить, или переменить: ни в исповедании, ни в правилах жизни, ни в образе совершения таинств, ни в чине и устройстве церковном»<sup>44</sup>. Изменения или «новины» в области веры недопустимы, ее характеризует «неизменность» и «решительная неподвижность». Все, что стремится изменить ее — ереси, суемудрия и др., — ведут к ее ослаблению и разрушению.

Святитель обозначает правила для отличия истинного развития и прогресса от ложного и бесперспективного движения, которое будет только возвращением назад и разрушением:

- 1) не считать совершенствованием и преуспеянием (прогрессом) того, что охлаждает к вере и отчуждает от Церкви;
- 2) не считать совершенствованием и преуспеянием того, что может довести не только до нарушения уставов веры и Церкви, но и до желания и требования перемен и отмен в них;
- 3) не считать совершенствованием и преуспеянием того, что совсем может затмить в уме вашем светлый лик веры и вытесняет из памяти всякое помышление о нашем конце и назначении<sup>45</sup>.

Таким образом, вся общественная жизнь должна быть пронизана верою. В этом и посыл императора Александра II, и призыв свт. Феофана. В этом — гарантия стабильности государства, его развития, движения вперед, основа единства государства и Церкви: «Нельзя достигнуть совершенства в познаниях, не содержа св. исповедания,

<sup>40</sup> Никитенко А. В. Дневник: В 3 т. / Подгот. текста, вступ. ст. и примеч. И. Я. Айзенштока. М., 1955–1956. Т. 2: 1858–1865. С. 27.

<sup>41</sup> Слова Санкт-Петербургской духовной академии ректора архимандрита Феофана. С. 30.

<sup>42</sup> Там же. С. 31.

<sup>43</sup> Там же.

<sup>44</sup> Там же. С. 34–35.

<sup>45</sup> См.: Там же. С. 32–38.

нельзя достигнуть совершенства жизни без исполнения заповедей, нельзя уврачевать немощи свои без содействия святых таинств и подчинения всему чину освячительных молитвований Церкви»<sup>46</sup>.

Эта мысль последовательно проводится свт. Феофаном во всех его творениях. Лекции, которые свт. Феофан читал в Санкт-Петербургской академии, впоследствии вошли в третий и четвертый выпуск «Писем о христианской жизни» (1860), а также в их краткую редакцию — отдельную книгу «Начертание христианского нравоучения» (1891). В труде «Начертание христианского нравоучения» свт. Феофан определяет цель развития общества как движение ко Христу, по пути исполнения христианских заповедей: «Цель общества — весть человека к цели; цель человека — в Боге, к Богу же идти можно только так, как Он указывает во святой вере. Следовательно, духом общества должна быть единая истинная вера»<sup>47</sup>.

Более структурированно вопросы церковно-государственных отношений сформулированы свт. Феофаном в «Слове в день восшествия на престол Благочестивейшего Государя Императора Александра Николаевича», сказанном в день четвертой годовщины 19 февраля 1859 г. в Исаакиевском соборе Санкт-Петербурга.

Используя метод подобия, свт. Феофан говорит о том, что государственное устройство, как и человеческое естество, имеет сходное строение: «Общество, или государство, в составе своем есть то же, что человек»<sup>48</sup>. Состав человеческой природы святитель рассматривает как трихотомист, выделяя дух, душу и тело. В соответствии с этими взглядами в структуре государственного устройства он выделяет телесную (или материальную) и духовную стороны: «Как человек имеет духовную и телесную сторону, так есть своя духовная и вещественная сторона и в жизни государственной. У человека — дух знает Бога, боится Его, старается угождать Ему, ревнует о спасении души и готовится к вечности, *тело* требует пищи, одежды, жилища, довольства, выгодного положения вовне и проч. В государстве духовную сторону составляет св. вера со всеми своими спасительными действиями и учреждениями, вещественную — все способы внешнего благосостояния: земледелие, промышленность, искусства и проч.»<sup>49</sup>.

Как отмечает свт. Феофан в начале слова, и государь император, и все государственные институты пекутся о благоденствии народа и государства.

Используя принцип подобия, можно сказать, что как для правильного и полноценного развития человека необходимо гармоничное развитие всех его частей — духа, души и тела, так и в государстве необходимо развитие как материальной, так и духовной стороны: «Как у человека, когда он заботится исключительно только о теле и телесном, слабеет и гаснет дух: так и в государстве, если вся забота обращена только на одно внешнее, вещественное, вера неизбежно слабеет, умалется и наконец совсем исчезает»<sup>50</sup>.

Важным принципом любой структуры является иерархичность, — как дух человека довлеет над плотью, так и в государственном устройстве также должен быть подобный порядок. Этот порядок святитель называет законом, образцом, нормой развития государства: «Как у человека главная забота должна быть обращена на духовную жизнь, а под ограничениями с ее стороны уже и на телесную, — так и в государстве выше всего должна стоять св. вера, а все другое должно подчиняться ей и ею управляться. Это закон или образец (норма) правильного развития стихий жизни человека и народа!»<sup>51</sup>

Как уже сказано, в период ректорства свт. Феофана Санкт-Петербургская духовная академия, основанная в 1809 г., 17 февраля 1859 г. отмечала свой пятидесятилетний

<sup>46</sup> См.: Там же. С. 42.

<sup>47</sup> Феофан Затворник, свт. Начертание христианского нравоучения. М.: Правило веры, 1998. С. 361.

<sup>48</sup> Слова Санкт-Петербургской духовной академии ректора архимандрита Феофана. С. 52.

<sup>49</sup> Там же.

<sup>50</sup> Там же. С. 53.

<sup>51</sup> Там же. С. 52–53.

юбилей. Проф. Иларион Алексеевич Чистович (1828–1893), автор «Истории Санкт-Петербургской духовной академии»<sup>52</sup>, выступил на торжественном заседании с докладом «Обозрение пятидесятилетнего существования Санкт-Петербургской духовной академии»<sup>53</sup>. Проф. В. Н. Карпов в своем докладе дал характеристику академии не только как богословской, но и как научной школы<sup>54</sup>.

Архим. Феофан в своем слове указал на особенности развития духовной школы, отметил духовные проблемы современного общества в России, влияющие на молодые умы, и призвал пастырей к активному проповедованию как орудию борьбы с различными заблуждениями.

Современное время святитель определил как «время какого-то брожения, похожего на разложение (химическое) стихий в вещественном мире»<sup>55</sup>, когда в разных сферах деятельности появляется множество «новизн», которыми хвалятся и восторгаются. В слове снова прозвучала тема прогресса, столь характерная для эпохи. И если для человеческих учений стремление к изменению и развитию является естественным процессом для познания истины, то в области веры, как пишет святитель, «для нас и истины, и пути к истине определены однажды навсегда. Мы обладаем истиною, и весь труд у нас обращается на усвоение, а не на открытие ее»<sup>56</sup>.

Существует несколько векторов развития, постижения истины: «вперед, вперед!»<sup>57</sup> — для человеческого познания и человеческих учений и «стойте... неподвижни пребывайте»<sup>58</sup>, — для познания божественных истин. Многие обвиняют Церковь в «застое», не понимая особенности ее развития и движения — это «расширение, — но не в области истины, а в области обладаемых истиною и покорных ей. Наш долг всякому новому поколению среди нас сообщать и внушать истину Божию, народы, не ведущие ее, просвещать проповедью о ней, паче же всего хранить неприкосновенною истину Божию в сердцах всех, находящихся в ограде Церкви Божией»<sup>59</sup>.

Прием противоположения: «застой» — «прогресс», — может быть истолкован в двух сферах — в земной и божественной. И если для земных наук застой, неизменяемость являются пагубой, то для божественных предметов действуют совсем другие законы. Традиционность и преемственность, знание истины и расширительное развитие составляют особенность Православной Церкви, ее стержень. Это тот небесный порядок, который не может быть нарушен. «Прибавлениями, изменениями, развитием могут хвалиться другие общества христианские, отпадшие от единения с истинною Церковью Божиею»<sup>60</sup>. По этому пути пошла Европа, которая «сильно страдает лжеверием, неверием и индифферентизмом»<sup>61</sup>.

Два способа искажения истины являются самыми распространенными в Европе: папизм и вольномыслие, которые только на первый взгляд кажутся противоположностями, а на самом деле соотносятся друг с другом как «отец и исчадие его»<sup>62</sup>.

Святитель обращается к будущим пастырям, которым вверено «дело хранения и распространения истины Божией на земле, силою слова, немолчно проповедуемого», с «призывом к усиленной деятельности» — чрез проповедь, ибо у нас одно это орудие»<sup>63</sup>.

<sup>52</sup> Чистович И. А. История Санкт-Петербургской духовной академии. СПб.: Тип. Я. Трея, 1857. Исследование удостоено Академией наук Демидовской премии.

<sup>53</sup> Опубликовано: Пятидесятилетие С.-Петербургской духовной академии. 17 февр. 1859 г. СПб.: Тип. Г. Трусова, 1859. С. 3–23.

<sup>54</sup> См.: Там же. С. 35–46.

<sup>55</sup> Слова Санкт-Петербургской духовной академии ректора архимандрита Феофана. С. 24.

<sup>56</sup> Там же. С. 21.

<sup>57</sup> Там же. С. 24.

<sup>58</sup> Там же.

<sup>59</sup> Там же. С. 22.

<sup>60</sup> Там же. С. 18.

<sup>61</sup> Там же. С. 23.

<sup>62</sup> Там же.

<sup>63</sup> Там же. С. 27.

Эта гражданская позиция характерная для всего наследия святителя проявляется в постоянном призыве к церковным пастырям и всем христианам не быть теплохладными, равнодушными, но посылно оказывать противодействие распространяющемуся неверию: «Пусть никто не оговаривается: что я как частный человек могу сделать? Ничего особенного не требуется. Будь только всякий истинным сыном Церкви, образуй себя по духу ее, — и ничто противное сему духу не водворится среди нас...»<sup>64</sup>

Таким образом, свт. Феофан призывал к хранению святой православной веры, указывая на нее, как на охранителя от всего зловредного и указателя всего благотворного. Это являлось основой государственной идеи свт. Феофана, тем фундаментом, на котором, по его убеждению, должно основываться и развиваться государство. Неизменное хранение истины, учения св. апостолов в Православной Церкви противопоставлялось святителем «новинам», многочисленным изменениям и искажениям в Католической церкви. Тема прогресса и развития, характерная для середины XIX в., толковалась свт. Феофаном в духе святоотеческой традиции: неизменность и твердое хранение истинности учения Церкви и динамичное развитие наук как средства поступательной эволюции земных знаний. Во время ректорства в Санкт-Петербургской духовной академии складывается целостное учение святого о структуре государственного устройства, в составе которого он выделяет телесную (или материальную) и духовную стороны. По замечанию прот. Георгия Флоровского, в мировоззрении свт. Феофана была «какая-то вселенская смелость, большая духовная свобода и гибкость»<sup>65</sup>, что способствовало формированию его богословской системы в эпоху Великих реформ, в эпоху ожидания значительных изменений в общественной и церковной жизни.

## Источники и литература

1. Высочайший Манифест Государя Императора Александра Николаевича о всемирнейшем даровании народу милостей и облегчений. СПб.: Печатан при Сенате, 1855. 5 с.
2. *Гейрот А. Ф.* Описание Восточной войны 1853–1856 гг. СПб.: Тип. Эдуарда Гоппе, 1872. 544, VIII с.
3. *Георгий Флоровский, прот.* Пути русского богословия. Париж, YMKA-PRESS, 1983. 600 с.
4. *Де-Пуле М. Ф.* Нигилизм как патологическое явление русской жизни. М.: Унив. тип., 1881. 53 с.
5. *Каширина В. В.* Духовные основы государства в системе взглядов святителя Феофана Затворника // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. 2020. № 4 (13). С. 14–26.
6. Летопись жизни и творений святителя Феофана, Затворника Вышенского: В 5 т. Т. 1. М., 2016. 926 с.
7. *Никитенко А. В.* Дневник: В 3 т. / Подгот. текста, вступ. ст. и примеч. И. Я. Айзенштока. М., 1955–1956.
8. *Панков А. А.* Церковно-общественные вопросы в эпоху царя-освободителя (1855–1870). СПб.: Тип. А. П. Лопухина, 1902. IV, 184 с.
9. Пятидесятилетие С.-Петербургской духовной академии. 17 февр. 1859 г. СПб.: Тип. Г. Трусова, 1859. 46 с.
10. *Филарет, митр. Московский, свт.* Письма к преподобному Антонию, наместнику Свято-Троицкой Сергиевой лавры (1831–1867): В 3 ч. / Предисл., комм. И. Ю. Смирнова. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2007. С. 67.
11. Слова Санкт-Петербургской духовной академии ректора архимандрита Феофана. СПб., 1859. II, 327 с.

<sup>64</sup> Там же. С. 200–201.

<sup>65</sup> *Георгий Флоровский, прот.* Пути русского богословия. С. 395.

12. *Татищев С. С.* Император Александр II, его жизнь и царствование: В 2 т. СПб.: А. С. Суворин, 1903.
13. *Феофан Затворник, свт.* Начертание христианского нравоучения. М.: Правило веры, 1998. 520 с.
14. *Феофан Затворник, свт.* Толкование Послания апостола Павла к Ефесянам. М.: Правило веры, 2004. 644 с.
15. <*Феофан (Говоров), архим.*> Письма о христианской жизни: В 4 ч. СПб., 1860.
16. <*Феофан (Говоров), архим.*> Предостережение от увлечения духом настоящего времени. СПб.: Тип. Ю. Штауфа, 1858. 82 с.

# РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал  
Санкт-Петербургской Духовной Академии  
Русской Православной Церкви

№ 1 (12)

2023

*Д. И. Стогов*

## Отношение к Петру Великому русских монархистов начала XX века

УДК 94(470):329.21(470)(091)  
DOI 10.47132/2588-0276\_2023\_1\_158  
EDN PYJCFM



*Аннотация:* Статья посвящена отношению лидеров и участников правомонархического движения к деятельности и реформам императора Петра I. Анализируются взгляды известных правоконсервативных политиков и публицистов на военную, административную, церковную реформы Петра I, на его внешнюю политику, на петровские преобразования в области науки и культуры. Также в статье рассматривается политика Петра I в отношении славянских народов Европы. Делается вывод о том, что русские монархисты неоднозначно относились к петровским преобразованиям. С одной стороны, практически все публицисты и политики отмечали важность петровских реформ, направленных на ликвидацию технико-экономической отсталости страны. С другой стороны, методы проведения реформ нередко подвергались монархистами критике за чрезмерную жесткость. Большинство монархистов вслед за своими предшественниками, славянофилами, сходились во мнении о том, что петровские реформы способствовали бюрократизации Российского государства, привели к появлению «бюрократического средостения» в государственной машине, разделившего царя и народ. Практически все рассмотренные нами авторы наиболее жесткой критике подвергали церковную реформу Петра I, которая, по их мнению, привела к превращению Церкви в придаток государства. Тем не менее, большинство консервативных политиков и публицистов считали, что не петровские реформы привели к утрате Россией самобытности и слепому копированию западных традиций, а последующее бездарное правление ряда императоров и императриц эпохи дворцовых переворотов, исходивших из своекорыстных побуждений и не заботившихся о благе государства.

*Ключевые слова:* Петр I, император, Российская империя, самодержавие, православие, правые, монархисты, черносотенцы, консерваторы, религия, политика, патриотизм.

*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. Отношение к Петру Великому русских монархистов начала XX века // Русско-Византийский вестник. 2023. № 1 (12). С. 158–173.

---

*Dmitrii I. Stogov*

**The attitude of the Russian monarchists  
of the early twentieth century to Peter the Great**

UDC 94(470):329.21(470)(091)  
DOI 10.47132/2588-0276\_2023\_1\_158  
EDN PYJCFM



*Abstract:* The article is devoted to the attitude of the leaders and participants of the right-monarchist movement to the activities and reforms of Emperor Peter I. The views of well-known right-wing conservative politicians and publicists on the military, administrative, and church reforms of Peter the Great, on his foreign policy, and on Peter's transformations in the field of science and culture are analyzed. The article also discusses the policy of Peter I in relation to the Slavic peoples of Europe. The conclusion is made that the Russian monarchists had an ambiguous attitude to Peter's transformations. On the one hand, almost all publicists and politicians noted the importance of Peter's reforms aimed at eliminating the technical and economic backwardness of the country. On the other hand, the methods reforms were often criticized by monarchists for their excessive rigidity. Most monarchists, following their Slavophile predecessors, agreed that Peter's reforms contributed to the bureaucratization of the Russian state, led to the emergence of a "bureaucratic mediastinum" in the state machine that divided the Tsar and the people. Almost all the authors we have reviewed have subjected the church reform of Peter I to the harshest criticism, which, in their opinion, led to the transformation of the Church into an appendage of the state. Nevertheless, most conservative politicians and publicists believed that it was not Peter's reforms that led to Russia's loss of identity and blind copying of Western traditions, but the subsequent incompetent rule of a number of emperors and empresses of the era of palace coups, who proceeded from self-serving motives and did not care about the welfare of the state.

*Keywords:* Peter I, Emperor, Russian Empire, autocracy, Orthodoxy, rightists, monarchists, Black Hundreds, conservatives, religion, politics, patriotism.

*About the author:* **Dmitrii Igorevich Stogov**

Candidate of Sciences in History, Associate Professor of the Department of Culture history, state and law, Saint-Petersburg State Electrotechnical University "LETI".

E-mail: bel-grigorij@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7619-7642>

*For citation:* Stogov D. I. The attitude of the Russian monarchists of the early twentieth century to Peter the Great. *Russian-Byzantine Herald*, 2023, no. 1 (12), pp. 158–173.

## Актуальность проблемы

Отмеченное на высоком уровне в 2022 г. 350-летие со дня рождения первого императора всероссийского Петра I Великого (1672–1725) способствовало оживлению многолетней дискуссии о роли и значении петровских преобразований в истории России и мира, во многом изменивших ход отечественной истории. Современные историки, политики, писатели, публицисты вслед за их предшественниками неоднозначно оценивают реформы Петра I. Встречаются оценки диаметрально противоположные — от полного одобрения петровской политики до ее полного неприятия. В этой связи представляет интерес анализ оценки петровских реформ со стороны русских консерваторов начала XX в. Обращение к консервативной публицистике этого периода, когда в Российской империи идеологически и политически оформился правоконсервативный политический спектр, диктуется и тем обстоятельством, что в настоящее время в сложных геополитических условиях Россия находится в процессе поиска национальной идеи, постепенно дрейфуя от ультралиберальных идей в сторону консерватизма и охранительства.

Объектом нашего исследования являются публицистические и научные сочинения, а также публичные речи ряда правоконсервативных политиков, писателей, публицистов, священнослужителей начала XX в. Прежде всего, мы рассматриваем труды крайне правых (черносотенцев), являвшихся наиболее политически активными деятелями среди других представителей правоконсервативного спектра в указанный период. Предмет исследования — суждения консерваторов относительно характера и исторического значения петровских реформ.

Несмотря на обилие в современной историографии работ, посвященных петровским реформам<sup>1</sup>, тем не менее, проблема отношения русских консерваторов к Петру I и его преобразованиям специально практически не рассматривалась. Отдельные суждения, касающиеся отношения консерваторов к петровским преобразованиям, содержатся в некоторых общих работах, посвященных русским монархистам начала XX в. К примеру, историк С. А. Степанов утверждал, что «вопреки историческим фактам черносотенцы идеализировали допетровскую Русь как общество социальной гармонии»<sup>2</sup>, ссылаясь при этом на критику Петра I со стороны одного из лидеров крайне правых В. А. Грингмута. В отличие от С. А. Степанова Ю. И. Кирьянов обращает внимание на другой аспект отношения к Петру черносотенцев, отмечая, что «правомонархисты весьма ревностно „охраняли“ почитаемые ими имена государственных деятелей и полководцев от нежелательных с их точки зрения характеристик. Это относилось и к Петру I, немало преуспевшему в разрушении столь дорогих сердцу правомонархистов устоев прошлого»<sup>3</sup>. Существуют также работы, посвященные оценке некоторых аспектов петровских реформ русскими консерваторами более раннего периода истории — XIX в.<sup>4</sup> Так или иначе, современные исследователи не дают целостной характеристики отношения монархистов начала XX в. к петровским реформам. Настоящая статья призвана отчасти восполнить этот пробел.

Рассмотрим отношение консервативных политиков и публицистов начала XX в. к различным реформам Петра I.

## Военная реформа Петра I

Практически все правоконсервативные политики и публицисты считали великим благом для России создание Петром Великим регулярной армии и флота. Так,

<sup>1</sup> См., напр.: Павленко Н. И. Петр Великий. М., 2010; Анисимов Е. В. Время петровских реформ XVIII в. Ч. 1. Л., 1989 и др.

<sup>2</sup> Степанов С. А. Черная сотня: что они сделали для величия России. М., 2013. С. 25.

<sup>3</sup> Кирьянов Ю. И. Русское собрание. 1900–1917. М., 2003. С. 157.

<sup>4</sup> Линькова Е. В. Внешняя политика Петра I в оценках российских консерваторов XIX в. // Вестник МГИМО-Университета. 2022. № 2. С. 37–50.





Новое в России дело (Спуск галеры «Принципиум» на воронежской верфи 3 апреля 1696 г.). Худ. Ю. А. Кушевский, 2007 г.

известный идеолог консерватизма, публицист и политик, член правоконсервативного «Русского собрания» (старейшей монархической организации Царской России), основатель «Русской монархической партии» Владимир Андреевич Грингмут (1851–1907) в работе «Апостолы и ученики нашего национального евангелия» указывал, что первый русский император «сделал Россию первой великой державой в Европе и Азии, наметил ее морские границы, давшие ей возможность дышать широкой грудью»<sup>5</sup>. Кроме того, указывал публицист, Петр «положил основание Русскому флоту и правильно устроенной Русской армии»<sup>6</sup>.

В другой работе («Двухсотлетие Петербурга») В. А. Грингмут также подчеркивал положительное значение военной реформы царя Петра, отмечая, в частности, что «ему необходимо было быстро создать для России военный и коммерческий флот, а этого он мог достигнуть лишь постоянным, личным присутствием на тех обильных водах и лесах мест, где флот этот создавался, — на берегах Ладоги и Финского залива»<sup>7</sup>.

Идейный сторонник В. А. Грингмута, поэт, консервативный публицист, политик, один из основателей «Русского собрания» Василий Львович Величко (1860–1903) придерживался аналогичной точки зрения на военную реформу Петра Великого. В работе под названием «Отвлеченный и живой человек» публицист писал: «...Из всех петровских реформ наиболее успешно привилась у нас армия, так как народ наш инстинктивно склонен подчиняться осмысленной дисциплине, исходящей от сильной центральной власти»<sup>8</sup>.

Черносотенцы обращали внимание на тот факт, что Петр I при проведении реформ, в том числе военной, заботился прежде всего о благе России, а не о своем благополучии. В этой связи известный юрист, присяжный поверенный, публицист, один из членов «Русского собрания» и основателей «Союза русского народа», член «Русского народного союза имени Михаила Архангела» Павел Федорович Булацель

<sup>5</sup> Грингмут В. А. Апостолы и ученики нашего национального евангелия // Грингмут В. А. Объединяйтесь, люди русские! / Сост. А. Д. Степанов, отв. ред. О. Платонов. М., 2008. С. 33.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> Грингмут В. А. Двухсотлетие Петербурга // Там же. С. 176.

<sup>8</sup> Величко В. Л. Отвлеченный и живой человек // Его же. Русские речи / Сост. предисл. и коммент. А. Д. Степанова, отв. ред. О. А. Платонов. М., 2010. С. 114.



«Здесь будет город заложен».  
Худ. Н. Ф. Добровольский, 1880 г.

(1867–1919) в статье под названием «Воры совести» цитировал высказывание, приписываемое первому русскому императору (на самом деле, как утверждает историк Е. В. Анисимов, автором высказывания был архиеп. Феофан (Прокопович)<sup>9</sup>): «О Петре ведайте, что ему жизнь не дорога, лишь жила бы и благоденствовала Россия»<sup>10</sup>. П. Ф. Булацель прокомментировал эти слова следующим образом: «Вот как писал природный русский Царь. И он не только так говорил, но и так чувствовал»<sup>11</sup>.

Как видим, во всех рассмотренных нами произведениях правых публицистов и политиков даются положительные оценки военной реформы Петра I, отмечается ее значение в деле укрепления российской государственности. Особый акцент монархисты делали на фактах, связанных с личным участием царя-реформатора в строительстве армии и флота. Они отмечали, что царь не жалел сил для претворения своих идей в жизнь во благо России, мало заботясь о себе.

## Административная реформа Петра I

Реформа государственного управления, проведенная царем-преобразователем, приведшая к резкому усилению императорской власти и ослаблению влияния родовой аристократии (ликвидация Боярской думы и появление Сената, состоявшего из назначенных царем лиц), стала предметом анализа со стороны многих правоконсервативных публицистов и политиков. Они отмечали ее историческое значение, однако оценивали не столь однозначно положительно, как военную реформу.

Отметим, что огромное влияние на формирование идеологии охранительства начала XX в. оказало учение славянофилов. Крупнейший идеолог славянофильства А. С. Хомяков в свое время указывал, что «с Петром начинается новая эпоха», когда «Россия сходится с Западом, который до того времени был совершенно чужд

<sup>9</sup> Анисимов Е. В. Миф великой Виктории. Полтава в русском сознании и коллективной памяти // Родина. 2009. № 7. С. 52.

<sup>10</sup> Булацель П. Ф. Воры совести // *Его же. Борьба за правду / Сост., вступ. ст. и коммент. Д. И. Стогова, отв. ред. О. А. Платонов. М., 2010. С. 35.*

<sup>11</sup> Там же.



Сенат петровского времени. Худ. Д. Н. Кардовский, 1908 г.

ей»<sup>12</sup>. Вслед за славянофилами генерал от кавалерии, «светский» богослов, писатель славянофильского направления Александр Алексеевич Киреев (1833–1910) в работе под названием «Краткое изложение славянофильского учения» писал, что царь-реформатор отнюдь не насаждал в России демократические порядки, как думают некоторые либералы-западники. Напротив, «это был тип страстного, благонамеренного, гениального деспота»<sup>13</sup>. Генерал утверждал, что в допетровское время «голос управляемых мог доходить и действительно доходил до Царя лучше и чаще, нежели впоследствии»<sup>14</sup>. Впрочем, при этом А. А. Киреев сделал важную оговорку. Признавая, что Петр «и должен, несомненно, считаться творцом нашего бюрократического, административного государства, его нельзя сделать ответственным за его дальнейшее развитие»<sup>15</sup>. Автор статьи отмечает, что «при Петре многое было обставлено гораздо лучше, нежели при его наследниках — даже сам Св. Синод»<sup>16</sup>. Ответственность за дальнейшее «обюрокращивание» государственной машины Российской империи А. А. Киреев, таким образом, фактически возложил на последующих менее даровитых, чем Петр, правителей XVIII в., прежде всего эпохи дворцовых переворотов.

В работе «Россия в начале XX столетия» публицист дал анализ административной реформы Петра I, отмечая, что она погубила в стране «земское начало», существовавшее в XVI–XVII вв., когда царская власть окончательно отказалась от созыва сословно-представительных органов власти — Земских Соборов. Петровская Россия, по мысли А. А. Киреева, превратилась в «государство бюрократическое», в котором «начальники разных частей администрации, не подчиненные ни контролю Сената, ни какому-либо иному, не имеют уже никакого повода чего бы то ни было или кого бы то ни было бояться»<sup>17</sup>.

<sup>12</sup> Хомяков А. С. О старом и новом // *Его же*. Соч.: В 2 т. / Вступ. ст., сост., подгот. текста, примеч. В. А. Кошелева; ред. Е. В. Харитонова. М., 1994. Т. 1. С. 467.

<sup>13</sup> Киреев А. А. Краткое изложение славянофильского учения // *Его же*. Учение славянофилов / Сост. С. В. Лебедев, Т. В. Линицкая, предисл. и коммент. С. В. Лебедев, отв. ред. О. А. Платонов. М., 2012. С. 54.

<sup>14</sup> Там же.

<sup>15</sup> Там же. С. 55.

<sup>16</sup> Там же.

<sup>17</sup> Киреев А. А. Россия в начале XX столетия // *Его же*. Учение славянофилов. С. 379.

Однако публицист все же отдавал должное государственным преобразованиям Петра, в частности, учреждению им Сената. По его словам, царь создал Сенат «для главного надзора над всеми отраслями управления», так как невозможно управлять такой огромной страной с помощью «десяти или двенадцати деспотов», которые так или иначе могут начать злоупотреблять своей властью<sup>18</sup>. Таким образом, А. А. Киреев объяснял сенатскую реформу Петра I наличием огромной территории страны и необходимостью качественного надзора за деятельностью чиновников.

О ликвидации Земских Соборов также сожалел член «Русского собрания», публицист, филолог-славист, профессор и ректор Варшавского и Дерптского университетов, член-корреспондент Петербургской академии наук Антон Семенович Будилович (1846–1908). Он писал о западном влиянии, которое, начиная с петровских времен, «оттеснило» старые земские учреждения, о необходимости восстановления Земского Собора «в его всесловном составе и национально-общественном значении», считая такое возрождение «нашим историческим путем»<sup>19</sup>.

Подобно А. А. Кирееву, реформаторскую деятельность Петра I в области государственного строительства подвергал критике священномученик протоиерей Иоанн Восторгов (1864–1918), проповедник, миссионер, писатель и публицист, председатель «Русской монархической партии», член «Русского собрания». В работе «Памяти Императора Александра III-го. Смысл и значение его царствования» священнослужитель фактически обвинял Петра Великого в заимствовании из Западной Европы идеи «полицейского государства» и в принижении значения Церкви<sup>20</sup>.

Напротив, в противоположность А. А. Кирееву и о. Иоанну Восторгову, известный специалист по римскому праву, поэт, публицист, литературный критик, член «Русского собрания» и один из руководителей «Союза русского народа» Борис Владимирович Никольский (1870–1919) фактически упрекал Петра I и Екатерину II в навязывании «конституционалистической двойственности» российской государственности. «Нужно возродить нашу грозную государственность», — пафосно восклицал Никольский в дневнике<sup>21</sup>.

Архиепископ Пермский и Кунгурский, почетный председатель Новгородского и Пермского отделов «Союза русского народа», публицист и духовный писатель священномученик Андроник (Никольский) (1870–1918) утверждал, что петровские преобразования в области государственного строительства привели к разобщению народа и власть предержавших. По его мнению, Петр увлекся «сильной централизацией власти западного королевского и императорского абсолютизма», насадил в России «все западные порядки в управлении, совершенно нам не свойственные». Итогом явилось «разобщение императора с народом, средостением между которыми оказалась правящая власть, сначала и состоявшая из иностранцев, а потом хотя и из русских, но по духу уже ушедших от народа»<sup>22</sup>. В итоге, по мысли архиепископа, «духовный союз» между властью и народом «был естественно утрачен», при новом порядке «обе половины ухищрялись часто, а потом и постоянно, обойти и обмануть друг друга»<sup>23</sup>. Но даже при таком положении вещей, замечал архипастырь, «Царь

<sup>18</sup> Там же. С. 380–381.

<sup>19</sup> Будилович А. С. О политических мечтаниях профессоров и преподавателей // *Его же. Славянское единство* / Сост., предисл. и примеч. Ю. В. Климакова, отв. ред. О. А. Платонов. М., 2014. С. 423.

<sup>20</sup> Восторгов И. И., *прот.* Памяти Императора Александра III-го. Смысл и значение его царствования // *Святые черносотенцы. Священный Союз Русского Народа* / Сост., вступ. и биограф. стт., комм. А. Д. Степанова, отв. ред. О. А. Платонов. М., 2011. С. 641.

<sup>21</sup> Никольский Б. В. Из дневника (запись 7 апреля 1901 г.) // *Его же. Сокрушить крамолу* / Сост., предисл. и примеч. Д. И. Стогова, отв. ред. О. А. Платонов. М., 2009. С. 59.

<sup>22</sup> Андроник (Никольский), *архиеп.* Русский гражданский строй жизни перед судом христианина, или Основания и смысл Царского самодержавия // *Святые черносотенцы*. С. 441.

<sup>23</sup> Там же. С. 442.

и народ все-таки оставались хотя и в скрытом, но самом задушевном и потому прочнейшем союзе»<sup>24</sup>.

Вместе с тем, в противоположность славянофилам и рассмотренным нами правым публицистам, политикам и деятелям Церкви начала XX в., в консервативной публицистике существовал и иной, гораздо менее распространенный взгляд на государственные преобразования Петра I. Вслед за представителями «бюрократического консерватизма» второй половины XIX в. М. Н. Катковым (который, в частности, писал о «гениальном уме» Петра<sup>25</sup>) и К. П. Победоносцевым (который, в частности, называл петровскую монархию «правомерной»<sup>26</sup>) В. А. Грингмут указывал, что «Петр Великий всю жизнь свою олицетворял собой Царскую Самодержавную Власть в самом полном, неограниченном ее смысле», тогда как современные публицисту «либералы» «всеми способами стремятся уничтожить эту Власть»<sup>27</sup>.

Так или иначе, большинство русских консерваторов вслед за славянофилами подвергали критике административные реформы Петра I, считая, что они привели к бюрократизации государственного управления России, к уничтожению «земского начала» в общественной жизни страны. Впрочем, практически все монархисты сходились во мнении о том, что царь-реформатор укрепил самодержавную власть, которую в начале XX в. либералы-западники пытались разрушить.

## Церковная реформа Петра I

Пожалуй, наиболее последовательной критике со стороны русских монархистов начала XX в. подвергалась церковная реформа Петра Великого. Упразднение патриаршества в России и введение коллегиального органа церковного управления — Святейшего Правительствующего Синода, подчиненного непосредственно царю, вызывало довольно резкие критические замечания со стороны правых публицистов. Генерал А. А. Киреев указывал, что «Церковь в допетровском государстве была свободнее и гораздо влиятельнее, нежели при Петре и после Петра»<sup>28</sup>. В очерке под названием «Народность и Рим» публицист фактически подверг критике церковную реформу Петра: «Едва ли Петр Великий много заботился о возвышении авторитета нашей Церкви и об осуществлении „Царства Божия“ на земле»<sup>29</sup>. При этом генерал подчеркивал, что преобразования Петра не затронули православной сущности России. В частности, по его словам, «на петровских знаменах, видевших прутский поход», можно было увидеть слова «За святую веру»<sup>30</sup>.

А. А. Кирееву вторил архиепископ Вологодский и Тотемский Никон (Рождественский) (1851–1919), богослов, публицист монархического направления, член Совета «Русского собрания» в 1911–1912 гг., почетный председатель Вологодского отдела «Союза русского народа». Владыка Никон считал, что «Россия духовно болеет от великого духовного раскола, <...> начало коему положено при Великом Петре»<sup>31</sup>. Б. В. Никольский, в свою очередь, считал, что при Петре Великом «государство растворило в себе Церковь»<sup>32</sup>.

<sup>24</sup> Там же.

<sup>25</sup> Катков М. Н. Капитуляция и жалованные грамоты Петра Великого // *Его же*. Имперское слово / Сост. М. Б. Смолин, вступит. ст. М. Б. Смолина и Ф. А. Селезнева. М., 2002. С. 227.

<sup>26</sup> См.: Полунов А. В. К. П. Победоносцев в общественно-политической и духовной жизни России. Автореф. дис. ... д. и. н. М., 2010. С. 10.

<sup>27</sup> Грингмут В. А. Чему нам учиться у Петра? // *Его же*. Объединяйтесь, люди русские! С. 22.

<sup>28</sup> Киреев А. А. Краткое изложение славянофильского учения // *Его же*. Учение славянофилов. С. 54.

<sup>29</sup> Киреев А. А. Народность и Рим // Там же. С. 253.

<sup>30</sup> Киреев А. А. Спор с западниками настоящей минуты // Там же. С. 352.

<sup>31</sup> Никон (Рождественский), архиеп. Чем больна наша матушка Россия? // *Его же*. Православие и грядущие судьбы России / Сост. свящ. Ярослав Шипов. М., 2013. С. 236.

<sup>32</sup> Никольский Б. В. Из дневника (запись 26 февраля 1901 г.) // *Его же*. Сокрушить крамолу. С. 59.



Паломничество царя Петра I в Соловецкий монастырь в 1702 г.  
Худ. И. Г. Машков, 2007 г.

Впрочем, в отличие от славянофилов и их последователей типа А. А. Киреева и Б. В. Никольского, В. А. Грингмут, как и в случае с административной реформой Петра, высказывал несколько иную точку зрения и на церковную реформу царя-преобразователя. Он обращал внимание на тот, по его мнению, бесспорный факт, что «Петр Великий был истинным верующим Сыном Православной Церкви и мечтал не о разрыве Церкви с Государством, а о наитеснейшем их объединении»<sup>33</sup>. В очерке «Что нам завещала Екатерина Великая?» идеолог черносотенства утверждал, что Петр I дорожил «коренными основами» самодержавия и Православной Церкви<sup>34</sup>.

Не сомневался, несмотря на критику, в религиозности Петра и архиеп. Никон (Рождественский). По его словам, «история свидетельствует, что во всех походах Царя Алексея Михайловича, Петра Первого и др. наших Императоров при войсках их находилась икона Богоматери — Явление Преподобному Сергию»<sup>35</sup>.

Стоит также привести в целом комплиментарные суждения в адрес церковной политики Петра Великого со стороны прот. Иоанна Восторгова. Священнослужитель полагал, что петровские преобразования в области Церкви не ставили целью изменение национального самосознания: «...и с Петра Великого не мог же указом Сената или распоряжением полиции измениться дух народный и народное мировоззрение... Жизнь церковная и государственная крепко связаны в России и поныне»<sup>36</sup>. Мало того, писал отец Иоанн, когда Россия позаимствовало западное просвещение, оно «долго и исключительно держалось в церковных училищах», распространяемое помощниками Петра I — служителями Церкви из Западной Руси<sup>37</sup>.

Анализируя отношение консерваторов начала XX в. к церковной политике Петра I, стоит также привести высказывание святого праведного Иоанна Кронштадтского (1829–1908), одного из вдохновителей создания и почетного члена «Союза русского народа». Отец Иоанн приводил имя Петра Великого в числе других государей, подчеркивая: «Наши всероссийские самодержцы по преемству и наследственно

<sup>33</sup> Грингмут В. А. Чему нам учиться у Петра? // *Его же. Объединяйтесь, люди русские!* С. 22.

<sup>34</sup> Грингмут В. А. Что нам завещала Екатерина Великая? // Там же. С. 26.

<sup>35</sup> Никон (Рождественский), архиеп. Чем больна наша матушка Россия? // *Его же. Православие и грядущие судьбы России.* С. 290.

<sup>36</sup> Восторгов И. И., прот. Памяти Императора Александра III-го... С. 640.

<sup>37</sup> Восторгов И. И., прот. Православие в истории России // Там же. С. 732–733.

благочестивы и православны, испокон века держась чистого православного исповедания веры, и своим примером подают всем образец, как твердо должно держаться праотеческого благочестия»<sup>38</sup>.

Таким образом, несмотря на довольно жесткую критику церковной реформы Петра, стоит отметить, что многие монархисты начала XX в. даже в критикуемых ими церковных преобразованиях Петра Великого находили определенное рациональное зерно и не сомневались в искреннем исповедовании православной веры со стороны царя-реформатора.

## Внешняя политика Петра Великого

Практически все русские консерваторы начала XX в. сходились во мнении о важности и успешности внешней политики Петра I, подчеркивали историческое значение военных побед монарха. К примеру, основатель и лидер «Союза русского народа», доктор Александр Иванович Дубровин (1855–1921) утверждал, что «победы Царей Алексия, Феодора и Петра Великого, достигавшие берегов Балтийского, Белого, Каспийского и Черного морей, были делом рук все того же бессмертного русского народного духа»<sup>39</sup>. Б. В. Никольский писал о «гениальной настойчивости Петра Великого», который смог «решительными победами в 20-летней войне окончательно разбить шведский натиск»<sup>40</sup>.

В свою очередь, А. С. Будилович говорил о «колоссальной личности и деятельности Петра Великого», подчеркивая особое значение Полтавской битвы<sup>41</sup>. В одной из своих работ он писал о «грозном возвышении России» в петровские времена<sup>42</sup>.

Будилович говорил о важности присоединения Прибалтики к России, подчеркивая, что к этому стремились русские монархи еще задолго до Петра<sup>43</sup>. Публицист обращал внимание на заключение царем с немецкими баронами Прибалтики «капитуляций», которые предоставляли балтийским феодалам определенные привилегии. Тем не менее, подчеркивал Будилович, эти привилегии носили временный и условный характер. Впоследствии же, в эпоху бироновщины, «упомянутые оговорки были преданы забвению, и капитуляциям тенденциозно придано было значение как бы международных актов, обязательных на вечные времена»<sup>44</sup>. Аналогичная мысль в еще более развернутом виде присутствует и в очерке публициста под названием «Вопрос об окраинах России в связи с теорией самоопределения народностей и требованиями государственного единства»<sup>45</sup>. Таким образом, как и А. А. Киреев, А. С. Будилович высказал мнение об определенном искажении смысла петровских преобразований его последователями, в данном случае Анной Иоанновной и ее приближенными.

Высоко отзывался о внешней политике Петра Великого и В. А. Грингмут. По его словам, Петр «своим могучим порывом» «прорубил окно в Европу»<sup>46</sup>. Политик и публицист указывал, что император «сделал Россию первой великой державой в Европе

<sup>38</sup> Иоанн Кронштадтский, *прот.* Слово на день рождения благочестивейшего Государя Императора Николая Александровича (1899) // Иоанн Кронштадтский, *св. прав.* Я предвижу восстановление мощной России / Сост., предисл., примеч., именной словарь А. Д. Каплина, отв. ред. О. А. Платонов. М., 2012. С. 288.

<sup>39</sup> Дубровин А. И. За своего // *Его же.* За Родину. Против крамолы / Сост., вступ. ст. и примеч. Д. И. Стогова, отв. ред. О. А. Платонов. М., 2011. С. 253.

<sup>40</sup> Никольский Б. В. Войны России // *Его же.* Сокрушить крамолу. С. 215.

<sup>41</sup> Будилович А. С. Несколько замечаний о научной постановке славянской истории, ее объеме, содержании и периодах // Будилович А. С. Славянское единство. С. 509.

<sup>42</sup> Будилович А. С. Несколько замечаний об изучении славянского мира // Там же. С. 457.

<sup>43</sup> Будилович А. С. О причинах гибели балтийского славянства // Там же. С. 170.

<sup>44</sup> Будилович А. С. На распутье // Там же. С. 248.

<sup>45</sup> Будилович А. С. Вопрос об окраинах России в связи с теорией самоопределения народностей и требованиями государственного единства // Там же. С. 270.

<sup>46</sup> Грингмут В. А. Апостолы и ученики нашего национального евангелия. С. 29.



Петр I умиряет ожесточенных солдат своих при взятии Нарвы в 1704 г.  
Худ. Н. А. Зауервейд, 1859 г.

и Азии, наметил ее морские границы, давшие ей возможность дышать широкой грудью»<sup>47</sup>. Говоря о Северной войне, Грингмут отмечал важность строительства Санкт-Петербурга, «пограничной крепости», призванной защитить «Московскую национальную и государственную святыню»<sup>48</sup>.

Подробнее остановимся на очерке П. Ф. Булацеля «Иностранное министерство», в котором автор рассматривает историю российского внешнеполитического ведомства. Он считает, что, вопреки расхожему утверждению, Петр I не отдал внешнюю политику в руки «немцам». Напротив, «в действительности Петр Великий был истинно русский человек и никогда не вверял судьбы России иностранцам»<sup>49</sup>. Используя их технические познания, он не давал им политической воли. Автор подчеркивал, что «дипломатами петровского времени были все те же искусные, стойкие и убежденные в могуществе России русские бояре, какими были и послы московских Царей», а иностранцев на государственной службе было сравнительно немного. Мало того, Петр «всегда ревниво оберегал Россию от всяких попыток иностранцев задрать голову пред русскими», «никогда не позволял иностранцам господствовать в России и при столкновении их с русскими всегда заступался за русских»<sup>50</sup>. Однако, пишет далее П. Ф. Булацель, «при преемниках Петра Великого Миних и Остерман сбросили свои маски и выказали во всей красе свое двоедушие и корыстолюбие»<sup>51</sup>. И вновь, как у А. А. Киреева и А. С. Будиловича, звучит мысль об искажении идей петровских реформ при Анне Иоанновне.

П. Ф. Булацель, говоря о переговорах петровских дипломатов с руководством ряда европейских государств, утверждал, что Петр Великий «мало <...> доверял немцам»<sup>52</sup>. Напротив, в современном публицисту начале XX в., как уверял он, в Министерстве иностранных дел практически все высокие должности «заняты шведами, поляками

<sup>47</sup> Там же. С. 33.

<sup>48</sup> Грингмут В. А. Двухсотлетие Санкт-Петербурга. С. 176.

<sup>49</sup> Булацель П. Ф. Иностранное министерство // *Его же*. Борьба за правду. С. 514.

<sup>50</sup> Там же. С. 514–515.

<sup>51</sup> Там же. С. 515.

<sup>52</sup> Там же. С. 517.



и чухонцами»<sup>53</sup>. Таким образом, консервативный публицист дает положительную характеристику петровской дипломатии, считая, что ее негативные проявления относятся к гораздо более позднему периоду российской истории.

Подводя некоторые итоги, отметим, что в целом правые публицисты, политики и деятели Церкви высоко оценивали внешнюю политику Петра I, считая, что она была призвана возвысить и укрепить Россию. Консерваторы начала XX в. утверждали, что Петру удалось воплотить в жизнь свои главные идеи, в том числе прорубить «окно в Европу».

## Петровские преобразования в области науки и культуры

Пожалуй, как и церковные преобразования Петра I, его политика в области культуры вызывала со стороны русских консерваторов начала XX в. значительный шквал критики. А. С. Будилович возмущался, что при Петре I «русский язык запестрел варваризмами»<sup>54</sup>, считая, что в их распространении виновата сама власть. Впрочем, публицист положительно оценивал факт перехода при Петре I делопроизводства на гражданский шрифт<sup>55</sup>. Подвергали критике реформы в области культуры и такие черносотенцы, как В. Л. Величко, полагавший, что мы в результате «в отношении почвенно-культурном многое потеряли и доселе страдаем, как страдает единичный организм от быстрого роста и негигиеничного образа жизни»<sup>56</sup>, и член «Русского собрания», почетный член «Русского монархического союза» Клавдий Никандрович Пасхалов (1843–1924), называвший Петра «могучим вавилонянином»<sup>57</sup>, который «под страхом плетей, рванья ноздрей и других столь же гуманных, сколько и справедливых мер» велел «отказаться от присущего нам обличья и одеяния, обрить бороду и облачиться в куцый европейский кафтан»<sup>58</sup>.

В. А. Грингмут попытался сравнить петровские преобразования в области науки и культуры с чаяниями либералов начала XX в. Публицист и политик утверждал, что император, хотя и повелел русским учиться у иностранцев, тем не менее, «во главе каждого русского дела ставил только Русских людей». Современные Грингмуту либералы, напротив, желали, чтобы «русские дела находились в руках враждебных России инородцев и даже иностранцев»<sup>59</sup>. По мысли политика, Петр пытался приучать русских людей к упорному труду, тогда как либералы-западники пропагандируют «праздное своеволие». В итоге, делает вывод Грингмут, «Петр был поборником истинного просвещения России, а наши „либералы“ отстаивают принципы дикого варварства»<sup>60</sup>.

По словам публициста, император заимствовал из Европы ее технику и науку, признавая их полезными для России. Между тем, царь, в отличие от доморожденных либералов начала XX в., отнюдь не симпатизировал ни западному протестантизму, ни республиканскому устройству, а «очаровался одной лишь мореходной техникой»<sup>61</sup>.

Петр, по словам политика и публициста, пробудил русских от «медлительной вялости и бессрочной, неторопливой деятельности», призвав их «к бодрой, быстрой энергии и к точной, отчетливой работе». Грингмут подчеркивал, что девиз «учиться и трудиться» был основополагающим в личной жизни монарха<sup>62</sup>.

<sup>53</sup> Там же.

<sup>54</sup> Будилович А. С. О филологических трудах Ломоносова // *Его же*. Славянское единство. С. 654.

<sup>55</sup> Будилович А. С. О филологических трудах Ломоносова. С. 660.

<sup>56</sup> Величко В. Л. Интересное время // *Его же*. Русские речи. С. 165.

<sup>57</sup> Пасхалов К. Н. Тяжкое наказание // *Его же*. Русский вопрос / Сост., предисл. и коммент. Д. И. Стогова, отв. ред. О. А. Платонов. М., 2009. С. 76.

<sup>58</sup> Пасхалов К. Н. Кто правит Россией? // Там же. С. 88.

<sup>59</sup> Грингмут В. А. Чему нам учиться у Петра. С. 22.

<sup>60</sup> Там же.

<sup>61</sup> Грингмут В. А. Учителя России // Там же. С. 23.

<sup>62</sup> Там же.



Петр I стрижет бороды боярам. Худ. Д. А. Белюкин, 1985 г.

Идеолог черносотенства полагал, что «Петр Великий был по рождению своему истинно Русским Царем», который «понял мировое призвание России и своей железной волей сразу вознес ее до высокого уровня этого призвания»<sup>63</sup>. Навязывание же русскому народу западных порядков публицист объяснял тем, что царь стыдился «варварства» подданных<sup>64</sup>. И здесь у Грингмута прозвучали критические нотки в адрес царя-реформатора, который, как он полагал, насильственной вестернизацией привил русским «чувство национального самоунижения» и даже «омерзительное чувство национального самооплевания»<sup>65</sup>.

В. А. Грингмут считал борьбу с русскими традициями, предпринятую Петром, трагической ошибкой монарха, который приказал России «забыть самобытные Русские предания»<sup>66</sup>.

В очерке «Двухсотлетие Петербурга» политик и публицист пишет о Северной столице, которая, по его словам, была призвана «принимать для строгой проверки все, чем нас захочет одарить Европа»<sup>67</sup>, сконцентрировала в себе европейскую культуру, в противоположность Москве, которая сохранила свою национальную самобытность, «высоко-идеальное значение Первопрестольной Столицы, средоточие истинного Русского духа»<sup>68</sup>. Петр I, оставив в покое Москву, тем самым спас ее от «победы космополитизма», сохранив Первопрестольную в «идейной неприкосновенности»<sup>69</sup>, тогда как Петербург был призван стать «твердым оплотом Русской Державы от всяких вражеских покушений»<sup>70</sup>. Таким образом, критикуя вслед за славянофилами вестернизацию, осуществленную Петром, Грингмут высказывал мысль о том, что царю-реформатору удалось сохранить остатки милой консерваторам «московской старины» в самой Москве и в русской провинции.

Председатель Харьковского отдела «Русского собрания», руководитель фракции правых в Третьей Государственной думе, профессор-историк Андрей Сергеевич

<sup>63</sup> Грингмут В. А. Что нам завещала Екатерина Великая? С. 25.

<sup>64</sup> Там же. С. 26.

<sup>65</sup> Там же. С. 27.

<sup>66</sup> Грингмут В. А. Апостолы и ученики нашего национального евангелия. С. 29.

<sup>67</sup> Грингмут В. А. Двухсотлетие Петербурга. С. 175.

<sup>68</sup> Там же. С. 176.

<sup>69</sup> Там же. С. 178.

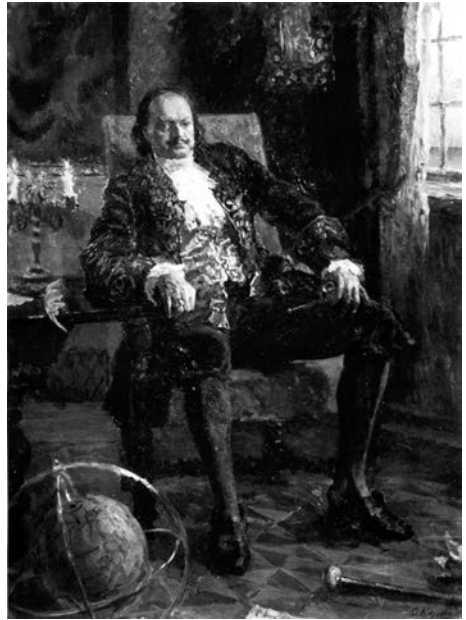
<sup>70</sup> Там же. С. 179.

Вязигин (1867–1919) считал, что, несмотря на явные перегибы, царь Петр «оставался все-таки близок к родной почве, ибо несомненно любил Россию и, несмотря на свои ошибки и увлечения, оказал ей великое множество добра»<sup>71</sup>. Но, продолжал публицист и политик, «его преемники пустили на первое место инородцев»<sup>72</sup>, повторяя уже неоднократно приводимое нами утверждение консерваторов об искажении смысла реформ последующими правителями XVIII в.

Отметим, что монархисты начала XX в. положительно оценивали политику Петра I в отношении славянских народов Европы. Так, А. С. Будилович в «Очерках из сербской истории» писал, что Петр, прорубив «окно в Европу», завязал активные контакты со славянами Европы, в том числе с сербами и черногорцами, которые, в свою очередь, уважали монарха и даже составили оды в честь него<sup>73</sup>. Публицист утверждал, что «Петр Великий имел громадное влияние на пробуждение славянского самосознания», в том числе «своим пониманием положения России в среде славян и тех выгод, которые могут последовать от взаимного между ними сближения»<sup>74</sup>. Император добился того, что при нем «первенствующая роль России в славянстве становится фактом неоспоримым»<sup>75</sup>.

Итак, практически все рассмотренные нами правые публицисты, политики и деятели Церкви подвергали критике насильственные преобразования Петра I в области культуры, однако многие из них отдавали ему должное, утверждая, что царь пытался проводить их, исходя из собственных представлений о народном благе, в отличие от последующих правителей, заботившихся более о своем благополучии, а не о России.

Подведем некоторые итоги. В целом русские монархисты неоднозначно относились к петровским преобразованиям. С одной стороны, практически все они отмечали важность петровских реформ, направленных на ликвидацию технико-экономической отсталости страны. С другой стороны, методы проведения реформ нередко подвергались монархистами критике за чрезмерную жесткость. Большинство монархистов вслед за своими предшественниками, славянофилами, сходились во мнении о том, что петровские реформы способствовали бюрократизованию Российского государства, привели к появлению «бюрократического средостения» в государственной машине, разделившего царя и народ. Практически все рассмотренные нами авторы наиболее жесткой критике подвергали церковную реформу Петра I, которая, по их мнению, привела к превращению Церкви в придаток государства. Тем не менее, большинство консервативных политиков и публицистов считали, что не петровские реформы



Думы о России (Петр Первый).  
Худ. С. А. Кириллов, 1984 г.

<sup>71</sup> Вязигин А. С. Является ли «Русское Собрание» противником всяких преобразований? // *Его же. Манифест созидательного национализма* / Сост. и коммент. А. Каплина и А. Степанова; отв. ред. О. Платонов. М., 2008. С. 253.

<sup>72</sup> Там же.

<sup>73</sup> Будилович А. С. Очерки из сербской истории // *Его же. Славянское единство*. С. 104.

<sup>74</sup> Будилович А. С. Несколько замечаний об изучении славянского мира // Там же. С. 452.

<sup>75</sup> Там же. С. 457.

привели к утрате Россией самобытности и слепому копированию западных традиций, а последующее бездарное правление ряда императоров и императриц эпохи дворцовых переворотов, исходивших из своекорыстных побуждений и не заботившихся о благе государства.

Вместе с тем, в оценке преобразований Петра со стороны правомонархистов можно выделить два подхода. Часть публицистов (в особенности А. А. Киреев, А. С. Будилович, Б. В. Никольский, ряд иерархов Церкви) следовали славянофильской традиции, обвиняя Петра в насильственном ниспровержении милой им «московской старины» и «исконно русских порядков». Другие правые (например, В. А. Грингмут) вслед за представителями «бюрократического консерватизма» высоко оценивали петровские преобразования, указывая лишь на «отдельные недостатки» его политики (прежде всего, насильственное насаждение западных обычаев). Но, так или иначе, пожалуй, никто из монархистов начала XX в. не сомневался в православной религиозности Петра и в его искреннем желании преобразовать Россию.

### Источники и литература

1. *Анисимов Е. В.* Время петровских реформ XVIII в. Ч. 1. Л.: Лениздат, 1989. 496 с.
2. *Анисимов Е. В.* Миф великой Виктории. Полтава в русском сознании и коллективной памяти // Родина. 2009. № 7. С. 50–55.
3. *Никон (Рождественский), архиеп.* Православие и грядущие судьбы России / Сост. о. Ярослав Шипов, отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2013. 640 с.
4. *Будилович А. С.* Славянское единство / Сост., предисл. и примеч. Ю. В. Климакова, отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2014. 784 с.
5. *Булацель П. Ф.* Борьба за правду / Сост., вступ. ст. и коммент. Д. И. Стогова, отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2010. 700 с.
6. *Величко В. Л.* Русские речи / Сост. предисл. и коммент. А. Д. Степанова, отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2010. 400 с.
7. *Вязигин А. С.* Манифест созидательного национализма / Сост. и коммент. А. Каплина и А. Степанова; отв. ред. О. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2008. 400 с.
8. *Грингмут В. А.* Объединяйтесь, люди русские! / Сост. А. Д. Степанов, отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2008. 544 с.
9. *Дубровин А. И.* За Родину. Против крамолы / Сост., вступ. ст. и примеч. Д. И. Стогова, отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2011. 480 с.
10. *Катков М. Н.* Имперское слово / Сост. М. Б. Смолин, вступит. ст. М. Б. Смолина и Ф. А. Селезнева. М.: Москва, 2002. 512 с.
11. *Киреев А. А.* Учение славянофилов / Сост. С. В. Лебедев, Т. В. Линицкая, предисл. и коммент. С. В. Лебедева, отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2012. 640 с.
12. *Кирьянов Ю. И.* Русское собрание. 1900–1917. М.: РОССПЭН, 2003. 352 с.
13. *Линькова Е. В.* Внешняя политика Петра I в оценках российских консерваторов XIX в. // Вестник МГИМО-Университета. 2022. № 2. С. 37–50.
14. *Никольский Б. В.* Сокрушить крамолу / Сост., предисл. и примеч. Д. И. Стогова, отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2009. 464 с.
15. *Павленко Н. И.* Петр Великий. М.: Мир энциклопедий Аванта+: Астрель, 2010. 831 с.
16. *Пасхалов К. Н.* Русский вопрос / Сост., предисл. и коммент. Д. И. Стогова, отв. ред. О. А. Платонов. М.: Алгоритм, Институт русской цивилизации, 2009. 720 с.
17. *Полунов А. В. К. П.* Победоносцев в общественно-политической и духовной жизни России. Автореф. дис. ... д. и. н. М., 2010. 54 с.
18. *Иоанн Кронштадтский, св. прав.* Я предвижу восстановление мощной России / Сост., предисл., примеч., именной словарь А. Д. Каплина, отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2012. 640 с.

19. Святые черносотенцы. Священный Союз Русского Народа / Сост., вступ. и биогр. стт., комм. А. Д. Степанова, отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2011. 1136 с.
20. Степанов С. А. Черная сотня: что они сделали для величия России. М.: Яуза-пресс, 2013. 671 с.
21. Хомяков А. С. Соч.: В 2 т. / Вступ. ст., сост., подгот. текста, примеч. В. А. Кошелева; ред. Е. В. Харитонова. М.: Московский философский фонд: Медиум, 1994. Т. 1: Работы по историософии. 590 с.

*Н. Н. Вихрова*

## **«Никто не посмеет мысленно бросить в меня грязный упрек за то, что я защищаю самодержавие»: к вопросу об отношении И. С. Аксакова к российскому самодержавию**

УДК [1+321.01](470)(091)  
DOI 10.47132/2588-0276\_2023\_1\_174  
EDN UFMXEM



*Аннотация:* В статье раскрывается содержание отношения И. С. Аксакова к славянофильской доктрине земли и государства, которую он дополнил теорией общества. В связи с отношением Аксакова к власти объясняется природа оппозиционности славянофильства. Предлагаемая славянофилами доктрина социального мира была противопоставлена идее государственности как универсальной формы существования страны. Самодержавие признавалось исторически обусловленной формой правления, органичной нравственным представлением русского народа, которая в постпетровскую эпоху перестала соответствовать духу русского народа. Поэтому, защищая принцип самодержавия, Аксаков критиковал власть и защитников власти за недостаток национального самосознания. Таким образом, славянофильское направление было противопоставлено смежным традиционалистским направлениям на едином консервативном поле российской общественной мысли. Борьба Аксакова за национальный идеал самодержавной власти иллюстрируется в статье малоизвестными фактами и деталями, имеющими непубличный характер, отраженными в личной переписке и черновых записях.

*Ключевые слова:* И. С. Аксаков, славянофильство, консерватизм, самодержавие, Николай I, Александр II, Александр III, православие, оппозиционность.

*Об авторе:* **Нина Николаевна Вихрова**

Кандидат филологических наук, доцент кафедры начального, дошкольного образования и социального управления НовГУ им. Ярослава Мудрого.

E-mail: vihnn@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1554-7717>

*Для цитирования:* Вихрова Н. Н. «Никто не посмеет мысленно бросить в меня грязный упрек за то, что я защищаю самодержавие»: к вопросу об отношении И. С. Аксакова к российскому самодержавию // Русско-Византийский вестник. 2023. № 1 (12). С. 174–192.

# RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal  
Saint Petersburg Theological Academy  
Russian Orthodox Church

No. 1 (12)

2023

*Nina N. Vikhrova*

## **“No one dares to mentally throw a dirty reproach at me for defending autocracy”: to the question of the attitude of I. S. Aksakov to the Russian autocracy**

UDC [1+321.01](470)(091)  
DOI 10.47132/2588-0276\_2023\_1\_174  
EDN UFMXEM



*Abstract:* The article reveals the content of the attitude of I. S. Aksakov to the Slavophil doctrine of land and state, which he supplemented with a theory of society. In connection with the attitude of Aksakov to the authorities, the nature of the opposition of Slavophilism is explained. The doctrine of social peace proposed by the Slavophiles was opposed to the idea of statehood as a universal form of the country's existence. Autocracy was recognized as a historically conditioned form of government, organic to the moral ideas of the Russian people, which in the post-Petrine era ceased to correspond to the spirit of the Russian people. Therefore, defending the principle of autocracy, Aksakov criticized the government and the defenders of power for the lack of national identity. Thus, the Slavophil trend was contrasted with adjacent traditionalist trends in a single conservative field of Russian social thought. Aksakov's struggle for the national ideal of autocratic power is illustrated in the article by little-known facts and details of a non-public nature, reflected in personal correspondence and draft notes.

*Keywords:* I. S. Aksakov, Slavophilism, conservatism, autocracy, Nicholas I, Alexander II, Alexander III, Orthodoxy, opposition.

### **About the author: Nina Nikolaevna Vikhrova**

Candidate of Philology, Associate Professor of the Department of Primary, Preschool Education and Social Management, NovSU named after Yaroslav the Wise.

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

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1554-7717>

*For citation:* Vikhrova N. N. “No one dares to mentally throw a dirty reproach at me for defending autocracy”: to the question of the attitude of I. S. Aksakov to the Russian autocracy. *Russian-Byzantine Herald*, 2023, no. 1 (12), pp. 174–192.



Иван Сергеевич Аксаков  
(1823–1886)

Парадокс отношения славянофилов к самодержавию заключается в том, что они, защищая самодержавие как принцип, выступали как антагонисты существующей власти. Это касалось и старших славянофилов, которые в пору николаевского правления находились под негласным наблюдением полиции как неблагонадежные, и особенно пропагандиста направления в пореформенное время — И. С. Аксакова, публицистическая и общественная деятельность которого также воспринималась властями и публикой как оппозиционная. До настоящего времени высказывается мнение, что славянофильство следует воспринимать как оппозиционную либеральную доктрину, способствующую разрушению традиционной русской государственности. Разумеется, такое утверждение, приемлемое как полемический прием в XIX в., совершенно несостоятельно на фоне современных исторических знаний: славянофильская идеология оказалась чужда как «охранителям» романовского монархического строя, так и его реальным разру-

шителям — радикальным революционным группировкам социалистического толка. При всей нелюбви к «немецкой» идее российской государственности, мотивация общественного служения Аксакова основывалась на недопущении в эпоху коренных перемен революционного народного движения, грозящего империи катастрофическими последствиями.

О таком исходе он размышлял в 1862 г., подготавливая передовые для газеты «День»: «Наша единственная конституция — свобода слова и мысли и в печати и гласно; без нее невозможно самодержавие; при живом союзе народа с властью свобода слова сама собою подразумевается, как сама жизнь, но при измене со стороны правительства, это требование предъявляется уже как необходимое условие, если же его не дают, то естественно, что дело придет к условиям, к внешнему ограничению власти, вовсе противоположным духу народа и даже общества, несмотря на все его облыбостранничанье, т. е. — неизбежна конституция, хотя и не дай Бог, потому что теперь при освобождении народа управление государственное будет прямо касаться и его, и внесет таким образом чуждое его духу устройство. Он его не примет, но это переломает его быт, и понадобятся вновь века и усилия страшные, чтоб его снова восстанавливать. Да и вряд ли народ теперь и временно подчинится порядку, столько противному его духу. Теперь, когда народ свободен, так быстро приобретает грамотность, теперь от него не скроется, что Царь не то, что он воображает себе под этим именем. Народ до сих пор находился в заблуждении, в той уверенности, что отношения Царя к народу не изменились, как не изменились отношения народа, земли к Царю, но когда раз увидит, едва ли захочет потерпеть это изменение долго, народ скажет: Царь не мой»<sup>1</sup>.

Вполне очевидно, что, дистанцируясь от властей, Аксаков был горячим патриотом, стремящимся свободно и честно утвердить в обществе те идеи, которые способствовали бы социальному миру внутри страны и политической привлекательности вне ее пределов. Именно на эту черту Аксакова указывал Н. Н. Страхов

<sup>1</sup> ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 1. Ед. хр. 83. Л. 32–32 об. Благодарю А. П. Дмитриева за предоставленный материал.



как на основополагающую, оценивая его «внутреннее значение» (подчеркнуто Н. Страховым), мотивацию всей его общественной деятельности: «Он был вполне гражданином своего государства. <...> Он искренне и вполне признавал самый принцип той власти, под которою жил. <...> Имея определенную идею власти, он желал и полного воплощения этой идеи, осуществления ее в действительных формах жизни. <...> Он стоял почти в антагонизме к управляющим сферам, но именно потому, что ратовал против искажения идеи, воплощаемой властью»<sup>2</sup>.

При этом «неблагонадежность» И. Аксакова определилась в самом начале его журналистской деятельности, в период «Московского сборника» 1852 г., а ко времени издания газеты «День», пройдя через цензурные тернии периодических изданий «Молвы», «Паруса», «Русской Беседы», приобрела устойчивый характер. Именно поэтому ему не только с большим трудом удалось выхлопотать разрешение на выпуск своей газеты «День», но и все четыре года издания ее были наполнены отчаянной борьбой главного редактора с цензурой. Разумеется, Аксаков стремился к тому, чтобы мотивация его оппозиционной деятельности была понятна хотя бы сочувствующей публике, круг единомышленников расширялся, а уровень национального самосознания неуклонно повышался. Однако, при вполне однозначной репутации «честного» человека, оценка его деятельности не была столь однозначной.

В 1865 г. цензурное ведомство подготовило для министерства внутренних дел характеристику знаковых общественно-литературных направлений с точки зрения их благонадежности по отношению к существующей власти. В одной книге были даны две почти противоположные оценки позиции Аксакова. С одной стороны, по мнению, скорее всего, П. И. Капниста, И. Аксаков продолжает «протестную» деятельность славянофильского направления, искажает «девиз официальной среды» «православие, самодержавие, народность». При этом идею самодержавия окрасил «самым демократическим цветом и выставляет самодержавие как союз народа с властью против предполагаемой г. Аксаковым олигархии высших классов и против бюрократии, в которых коренится будто бы вся гибельная сила реформы Петра Великого»<sup>3</sup>. В итоге автор отзыва присоединяется к мнению, что «под пером г. Аксакова прежняя исключительность и изолированность славянофильства, преследуя крайне демократические цели, сходится в своих идеалах с <...> т. н. „западниками“, и газета „День“ постоянно говорит то же самое, только в других выражениях, в форме другой системы, что можно читать в самых крайних статьях „Голоса“, „Современника“ и „Русского Слова“»<sup>4</sup>.

С другой стороны, в этой же книге другой цензор, видимо, И. А. Гончаров, характеризует направление газеты «День», напротив, увидел четкую консервативную позицию, направленную против либерализма правительственных кругов: «Оно (издание. — Н. В.) почти в каждой передовой статье настойчиво требует не только материального, но духовного и нравственного сближения общества и власти с народом. <...> Впрочем, всюду редакция стоит за коренные русские основы, за православие и народность. <...> Находя, что Россия развивается неправильно, одною государственною, официальною стороною, редакция указывает на казенность внутреннего строя, деспотизм теории над жизнью, ломку жизни по произволу либеральной партии...»<sup>5</sup>

Думается, причина двойственности отношения современников к представляемому Аксаковым направлению заключалась в том, что предлагаемая славянофилами доктрина социального мира строилась на игнорировании приоритета идеи государственности как универсальной формы защиты народной жизни. Видя, что внутреннего жизнь России далека от социального благополучия, славянофилы предлагали идею органичного и свободного развития народа, основанного на исторически

<sup>2</sup> И. С. Аксаков — Н. Н. Страхов. Переписка. Оттава, 2007. С. 180–181.

<sup>3</sup> Собрание материалов о направлении различных отраслей русской словесности за последнее десятилетие и отечественной журналистики за 1863–1864 годы. СПб., 1865. С. 62.

<sup>4</sup> Там же. С. 71.

<sup>5</sup> Там же. С. 267.

выработанной традиции. Поскольку становление русского государства было сопряжено с принятием православия, приоритетом следует считать религиозную основу общества, в которой реализуется умягчение нравов, свобода личного выбора и социальное равенство в виду высшей силы, одинаково довлеющей и над простолоюдином, и над царем. Эту позицию, со ссылкой на «отцов-основателей» славянофильства, Аксаков очень горячо разъяснял А. Д. Блудовой в письме от 15–16 января 1862 г.: «Сущность воззрения брата моего (и Хомякова) состоит в том, что русский народ не политический, никогда не бунтовал за свои политические права, — а народ социальный, имеющий задачу внутреннюю жизнь, жизнь земскую. Его идеал — не государственное совершенство, а создание Христианского общества»<sup>6</sup>. Далее в этом же письме Аксаков пространно объясняет, что на основании такого подхода идеал русского народа «выше идеала западных народов, которые веруют в государство, во внешнюю форму, ищут только внешнего благоустройства, ищут истины и воплощения истины в государстве и потому беспрестанно меняют формы государственные, забывая, что зло не в форме, а в самом принципе»<sup>7</sup>. Это же касается и современной формы Российского государства: «Вы никогда не докажете, что самодержавие хорошо: это только одно из меньших зол, или меньшее из зол, и то с нашей точки зрения, потому что дает возможность народу оставаться *вне* государственной внешней деятельности. Начало государства есть начало *принуждения, неволи*; начало закона [в скобках сверху] (по Апостолу) — грех. Начало христианства есть освобождение от закона, внутренняя свобода: „идеже дух Господень, ту свобода!“»<sup>8</sup> Упрекая А. Д. Блудову, что «Вы с Чичериним ставите на первый план закон и принцип Государственный, следовательно, убиваете дух в человеке»<sup>9</sup>, Аксаков уверенно проводит ту линию, которая будет отделять славянофильское направление от смежных традиционалистских направлений на едином консервативном поле российской общественной мысли. Соответственно, на другой стороне окажутся «государственники», оправдывающие и защищающие «закон», вне зависимости, насколько основательны и весомы будут аргументы, которыми И. Аксаков неизменно противопоставлял свое понимание истины как «благодати». В таком случае проповедь Аксакова для защитников государственности «несмотря ни на что» всегда будет иметь характер оппозиционности, а для ищущих оснований «русской идеи» — характер положительного начала. В этом отношении И. Аксаков следовал за определением славянофильства, которое дал на исходе жизни один из вождей течения К. С. Аксаков в письме Н. С. Соханской от 27 марта 1860 г.: «Славянофильство — не общество, не компания, не кружок даже. Славянофильство — идея, кто ближе к ней — ближе; кто дальше — тот дальше»<sup>10</sup>.

И. Аксаков, развернувший особо бурную деятельность по пропаганде славянофильского учения в пореформенное время, стремился максимально реализовать свои убеждения в жизни: на журналистском поприще, в Славянском благотворительном комитете, Православном миссионерском обществе, на посту председателя Общества любителей российской словесности, даже в банковской службе и суде присяжных и, разумеется, в личном жизнестроительстве. Вместе с тем, при том что Аксакову было несомненно важно распространение его идей также в среде, окружающей русского самодержца, он категорически отказывался от личного влияния на верховную власть, к чему стремился, например, Катков. Еще в 1861 г. такую тактику предлагала камер-фрейлина императрицы А. Д. Блудова, и он ее категорически отменил: «Подумайте сами: разве не противоестествен, не чудовищен воображаемый Вами мой союз с Петербургским правительством, со Двором и т. д.? Я иду своей дорогой: если Вам

<sup>6</sup> Аксаков И. С. Письмо А. Д. Блудовой от 15–16 января 1862 г. // РНБ. Ф. 78. Ед. хр. 22. Л. 62.

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> Там же. Л. 62 об. В первой и последующих публикациях (Иван Сергеевич Аксаков в его письмах. М.: Русская книга, 2004. Т. 3. С. 387–389) этого абзаца письма — купюра. Благодарю А. П. Дмитриева за предоставленный материал, проверенный по оригиналу.

<sup>9</sup> Там же. Л. 63 об.

<sup>10</sup> Семья Аксаковых и Н. С. Соханская (Кохановская). Переписка (1858–1884). СПб., 2018. С. 82.

и *Вашим* приходится пройти со мною un bout de chemin<sup>11</sup> по одной дороге, я очень рад, но я знаю и помню хорошо то, что Вы должны были бы знать, но легко забываете, что вы не пойдете, не отважитесь идти туда, куда ведет меня моя дорога, — Ваш путь идет в сторону, а я с своей дороги не сворачиваю и не сворочу. Позвольте мне считать себя лучшим судьей в том: верен или неверен я славянофильским принципам. Я Вам всегда говорил, когда Вы ручались за меня en haut lieu<sup>12</sup>, что Вы берете на себя слишком большую ответственность, что я не отступлю от своих убеждений ради деликатности; извольте меня знать и разуместь, каким я есть, а сделать из меня Hofproët'a или Hofpublicist'a<sup>13</sup> Вам не удастся»<sup>14</sup>.

Аксаков подчеркивал свою независимую позицию особенно в виду того, что его сначала невеста, потом жена была и оставалась теснейшим образом связана с царским двором. Поэтому в октябре 1865 г., уже объявив о прекращении своей газеты «День» в связи с женитьбой, он с воодушевлением искал возможность продолжить публицистическую деятельность, поскольку прекрасно понимал, что его союз с царской фрейлиной мог превратно восприниматься в обществе. Особенно болезненной могла быть реакция той части общества, которая видела в деятельности Аксакова славянофильский дух «полнейшей гражданской независимости, свободомыслия, честности, несколько республиканского отношения к почестям и выгодам»<sup>15</sup>. В этом случае могло показаться, что он на стороне государства, а не народа, что он «изменил, связался со двором, вступил в сделку с враждебным, чуждым лагерем, стал чужой всей этой массе бедных плебеев, одним словом, — стал как бы „генералом“»<sup>16</sup>.

Установка на принципиальную удаленность от непосредственно властных структур базировалась на теории общества, выдвинутой Аксаковым: не конкретный человек, как бы праведен и убедителен он ни был, должен влиять на царя, а гражданское общество, которое достигнет высокого уровня национального самосознания. Теория общества излагалась в четырех из шести статей (из которых пятая статья подвергалась Высочайшему цензурированию, а последняя была запрещена) 1862 г., разъясняющих взаимное отношение между государством, обществом и народом<sup>17</sup>. С точки зрения И. Аксакова, только обществу, которое стало формироваться после Петровских преобразований, актуализировавших личностный элемент в народе, под силу взрастить национальное самосознание, которое заставит государство действовать в национальных интересах. Теория общества — оригинальная идея И. Аксакова, которую он развил в продолжение теории государства и земли К. С. Аксакова. Всю свою последующую деятельность он связал с практической реализацией этой идеи, внося посильный вклад в формирование национального самосознания. В дальнейшем Аксаков придет к пониманию, что в России в процессе формирования национального самосознания участвовали две мощные струи: просветительская, научная мысль и художественно-поэтическое откровение. Эти две струи исходили из одного источника — творчества Ломоносова, который был одновременно поэтом и ученым, двигателем российского прогресса, но текли с разной скоростью: поэтическое откровение много опережало развитие научной мысли. Идея, что поэтическое откровение опережает поступательный ход развития философии, была выдвинута, как известно, немецкими философами, но, по мнению Аксакова, именно в России, в результате ненормального общественного хода развития, вызванного

<sup>11</sup> Отрезок пути (*фр.*).

<sup>12</sup> На высоком месте (*фр.*).

<sup>13</sup> Придворного поэта или публициста (*нем.*).

<sup>14</sup> Иван Сергеевич Аксаков в его письмах. Т. 3. С. 362.

<sup>15</sup> И. С. Аксаков. Письма к А. Ф. Тютчевой // РГАЛИ. Ф. 10. Оп. 1. Ед. хр. 236. Л. 150.

<sup>16</sup> Там же.

<sup>17</sup> См. интерпретацию и публикацию неопубликованных статей: Бадалян Д. А. Цикл статей И. С. Аксакова об обществе: история цензуры и неопубликованные страницы // Третьи Аксаковские чтения. Уфа, 2011. С. 103–113; Тесля А. А. Последний из «отцов»: Биография Ивана Аксакова. СПб., 2015. С. 294–306.

реформами Петра (которые были закономерным явлением, но произошли «поздно и не мирным органическим процессом, а мучительнейшим из переворотов»)<sup>18</sup>, она обрела вполне конкретное воплощение. И. Аксаков полагал, что славянофильство, возникшее в 1840-е гг., — это лишь начальный этап осмысления основ национальной самобытности, в то время как художественное откровение в лице своих лучших представителей вполне «оправдало» русскую народность уже в пушкинский период, однако отставшая научно-философская мысль только к концу XIX столетия смогла по достоинству оценить заслугу гениев русской литературы. Так, в 1880 г. в своей «пушкинской» речи И. Аксаков подчеркнет, что «мы еще только теперь начинаем дорастать нашим сознанием до смысла тех откровений, которые таятся в глубинах его (Пушкина. — *Н. В.*) поэзии».<sup>19</sup>

Только когда общество достигнет достаточно высокого уровня национального самосознания, по мысли Аксакова, возможно будет понять и сущность русского самодержавия, ментально не тождественного западным монархиям. Когда в 1865 г. Аксаков задумал писать статью на эту тему, об отличии русского самодержавия от немецкого абсолютизма и азиатского деспотизма и «о различии между демократией и народностью»<sup>20</sup>, он понимал, что еще пока не достаточен уровень народного самосознания, чтобы ее адекватно понять и принять. В письме к А. Ф. Тютчевой, которой статья понравилась, Аксаков с сомнением писал: «Китти (*Е. Ф. Тютчева. — Н. В.*) в восторге от моей передовой статьи, что меня немало удивило. Статья парадоксальна, поверхностна, и потом, я знаю, как она написана! Я думаю даже она (*т. е. Китти*) не вполне вникла в ее сущность. Думаю, мой милый критик Анна, никто не упрекнет меня в угодливости и лести, никто не посмеется мысленно бросить в меня грязный упрек за то, что я защищаю самодержавие. Мне кажется даже, что такой защите рабы самодержавия не очень будут рады. Может быть, впрочем, я слишком поторопился, слишком опрометчиво, без оглядки выступил с таким мнением, которое высказывать еще рано, потому что его не поймут ни те, ни другие, или которое высказывать надо уже иначе, обстоятельнее»<sup>21</sup>. Под «теми и другими» Аксаков, разумеется, понимал не противопоставление западников и славянофилов, а размежевание в самом консервативном стане: между «рабами самодержавия», защищающими *status quo* современной императорской власти, и, условно говоря, «друзьями самодержавия», стремящимися помочь власти утвердиться на прочных народных началах.

Однако наиболее трудной задачей, конечно, было привлечь на свою сторону сочувствующую публику, представляющую саму государственную власть. В письме от 25 октября он пишет невесте по этому поводу: «Я вполне понимаю, как неудобопонятен „День“ в среде Двора, и несколько не удивляюсь, что даже и умный молодой человек, как Алексей Алекс<андрович>, лишен возможности уразуметь идеалы „Дня“ и его статьи о самодержавии. Эти идеалы легче вырабатывать издали, нежели вблизи, когда толчешься в самой ступе самодержавия. Здесь понятнее реакция совсем другого рода. Трудно поверить, чтоб и Посъет, хоть и фанатик „Дня“, разделял в этом случае воззрения „Дня“. Ни изложение догмы и идеалов славянофильства, ни даже знакомство с народом не в состоянии возбудить полного и ясного разумения. Тут всего больше может этому помочь изучение истории — по ее летописям и грамотам, и узнавание духовной сущности православия. Западные понятия о конституции легче всего могут быть разрушены критикою самого Запада, напр<имер>, Джона Милля книгами: „О свободе“ и „О лучшей форме представительного правления“. Передовые западные мыслители путем критики и отрицания доходят до истины; они отлично уразумевают ложь своего положения и ощущую, впотьмах ищут формулу для истины, которую чувствуют, но не находят, а формула эта у нас в русской жизни. Милль дошел

<sup>18</sup> Аксаков И. С. Речь о Пушкине // *Аксаков К. С., Аксаков И. С. Литературная критика / Сост., вступ. ст. и коммент. А. С. Курилова. М.: Современник, 1981. С. 265.*

<sup>19</sup> Там же. С. 279.

<sup>20</sup> *Аксаков И. С. Письма к А. Ф. Тютчевой // РГАЛИ. Ф. 10. Оп. 1. Ед. хр. 236. Л. 88.*

<sup>21</sup> Там же. Л. 97.

до того в последнем сочинении, что отнимает у представительного собрания всякую законодательную и верховную власть: это англичанин!»<sup>22</sup>

В упомянутой статье 1865 г. раскрывается уникальность русского самодержавия на фоне европейской и азиатских форм монархий. По мысли И. Аксакова, органическое русское самодержавие, закрепившееся в результате добровольного самоизволения народа, а не путем насилия, предполагает в идеале неограниченную власть царя при условии такой же неограниченной свободы мнения народа. Соответственно, если свобода мнения попирается, значит, самодержавие изменило своему принципу и представляет уже не русское органическое самодержавие, а немецкий абсолютизм или азиатский деспотизм. При этом важно, что для русского народа лучше видеть свою власть конкретной личностью, «наделенною человеческой душой и сердцем, облеченною в святейшее звание „человека“, нежели обратить ее в какой-нибудь бездушный механический снаряд, называемый парламентом большинством»<sup>23</sup>. Соответственно в силу исторической неорганичности любые попытки парламентаризма могут привести в России либо к революции, либо к деспотизму и разрушению государственности. С другой стороны, при парламентаризме в Англии, поскольку он был органичен, гражданское общество естественным образом смогло добиться свободы слова. Вместе с тем, одобряя Д. С. Милля в качестве авторитета для чтения в царской семье, Аксаков подчеркивает духовное преимущество русского народа, способного, несмотря ни на что, сохранить верность своим идеалам. На это Аксаков обратит внимание и в письме к невесте: «Вот Запад — практик, но к чему приходит он с своим практицизмом? К оскудению души, к воплю Стюарта Милля: „Душа убывает!“ Не вера ли в идеал заставляет его, т.е. русский народ, оставаться верным самодержавию, вопреки временным парламентским расчетам выгоды?»<sup>24</sup>

К идее русского самодержавия на фоне западных форм власти Аксаков обратится в «Биографии Федора Ивановича Тютчева», повторив и разлив основные положения, высказанные в упомянутой выше статье, которая так понравилась сестрам Тютчевым в 1865 г. К. П. Победоносцев, одним из первых познакомившийся с аксаковским трудом, перед тем как его запретила цензура, отметил, что «одно, что могло бы, как кажется мне, представиться некоторым диссонансом в целом ее («Биографии Ф. И. Тютчева». — *Н. В.*) строе, это — место, где у тебя говорится об отвлеченной конструкции самодержавия в России (на стр. 194/5). Это предмет ужасно трудный и ужасно соблазнительный: если бы довелось мне толковать с Тобою о Твоем плане, я бы посоветовал бы Тебе не трогать эту струну. Еще не явилось, по моему мнению, художника, который играл бы на ней без фальши, — так она трудна. Есть предметы, — которые, может быть, до некоторого времени — поддаются только непосредственному сознанию и ощущению, но не поддаются строгому логическому анализу, не терпят искусственной конструкции. Всякая формула дает им ложный вид и — прибавлю — дает повод, с той или другой стороны — к задним мыслям и недоразумением... Пробовал, помнится, покойный брат твой Конст<антин> Серг<еевич> делать конструкции этой идеи; пробовал как-то Катков в прежнем „Русском вестнике“, и все выходило тяжело, неловко, неистинно... Есть, подлинно, явления, которые лучше не возводить в конструкцию формулы... Мы цествуем, напр<имер>, прекрасный образ Юдифи, — но кому когда удавалось, не впадая в ложь и аффектацию, — установить теорию политического убийства?»<sup>25</sup> Интересно, что в этот раз А. Ф. Аксакова присоединилась к мнению К. П. Победоносцева. «*Mon ami, j'ai reçu aujourd'hui une lettre de Daria que je t'envoie, elle dit que la biographie passera, — писала она мужу. — Dieu le veuille, je le désire encore*

<sup>22</sup> Там же. Л. 154. Упоминаются: Великий князь Алексей Александрович, его попечитель, адмирал К. Н. Посыет, английский философ Д. С. Милль.

<sup>23</sup> Аксаков И. С. Отчего так нелегко живется в России? М., 2002. С. 461.

<sup>24</sup> Аксаков И. С. Письма к А. Ф. Тютчевой // РГАЛИ. Ф. 10. Оп. 1. Ед. хр. 236. Л. 143.

<sup>25</sup> Переписка И. С. Аксакова и К. П. Победоносцева (1866–1885) // Люди русской правды: Переписка И. С. Аксакова с государственными и общественными деятелями (1855–1886). СПб., 2018. С. 370.

plus pour l'honneur de la chose publique en Russie que pour toi. Voici encore une lettre de Pobedonozsef pour toi et une de maman. Je me suis permis de les lire et je trouve la remarque de Pobedonozsef sur le самодержавие très judicieuse et vraie». (Перевод с фр.: «Мой друг, сегодня я получила письмо от Дарьи (Д. Ф. Тютчевой. — Н. В.), которое посылаю тебе, она говорит, что „Биография“ пройдет. Дай Бог, я желаю этого даже больше для тебя общественного дела в России, чем для тебя. Вот еще одно письмо Победоносцева к тебе и одно от маменьки. Я позволила себе прочесть их и нахожу замечания Победоносцева [о самодержавии] весьма разумными и правдивыми».)<sup>26</sup>

Рассуждая в «Биографии...» об отличии понятия «верховенство народа» в русском самодержавии и в западной демократии, Аксаков, видя в первом «естественный закон», а во второй «ложь», предлагает такую «формулу» самодержавия: народ, учреждая власть, «добровольно обязывает самого себя повиновением»<sup>27</sup>, при этом совершая акт суверенитета и вместе с тем «великий нравственный акт самоограничения, самообуздания себя как целого и самообуздания личного „я“ в своих народных единицах». Власть, имея причину своего бытия в стране или народе, становится «служением этой стране или народу: вот идеальное, нравственное и в то же время естественное взаимное отношение этих двух элементов»<sup>28</sup>. Из этой формулы логически следует, например, 1612 г. с учреждением новой власти в России, с одной стороны, а с другой стороны, — западное общественное сознание, ввиду нарушения естественного права, было вынуждено противопоставить этому принципу «ложный принцип „Божественного права“, который вдобавок так часто употребляли во зло западные монархи»<sup>29</sup>. Скорей всего, именно этот вывод о «Божественном праве» цензорам, так же как и Победоносцеву, «дал повод к задним мыслям и недоразумением». Из издания 1874 г. он был удален, но прежде Аксаков дал пространное объяснение своим словам, предназначенное, чтобы его прочитали именно при дворе, так как в издании 1874 г. оно все равно не вошло. С точки зрения Аксакова, идею «Божественного права» западные монархии ввели, чтобы нивелировать узурпацию власти, а во время Французской революции это же право механически перенесли на верховенство народа. В России не было узурпации власти, а было «*право*, опирающееся на свободное, сознательное изволение всей Русской земли»<sup>30</sup>.

Свои соображения на тему отношения Церкви и государства и религиозной сущности власти И. Аксаков изложил еще в 1860-х гг. в неизданной статье, которая начиналась с красноречивого тезиса: «Самодержавие не есть религиозная истина или непреложный догмат Церкви. Это есть истина практическая, не имеющая никакого абсолютного значения, подлежащая всем условиям места и времени, имеющая все свойства истин *относительных*»<sup>31</sup>. В концепции Аксакова о российском самодержавии именно народ — источник власти, а православная вера налагает естественные ограничения на власть, попирающие свободы совести и личной свободы человека, вмешательство государства в область веры народной и вообще в церковную сферу — это худшая из деспотий. С другой стороны, поскольку царствование — это служение народу, огромный смысл приобретает «молитва всенародная о благословении Божиим при избрании царя или при восшествии царя на престол»<sup>32</sup>.

Еще раз И. Аксаков высказал эти же идеи о взаимоотношении власти и религии в 1884 г., в письме О. Ф. Миллеру по поводу его статьи «Церковь и Византизм». Аксаков убежден, что «в христианском мире государство не есть само по себе цель; над ним носится цель высшая, в отношении которой оно обретается в нравственно подчиненном отношении. Его призвание — упраздниться и уступить место Церкви,

<sup>26</sup> Аксаков И. С. Письма к А. Ф. Аксаковой // РГАЛИ. Ф. 10. Оп. 1. Ед. хр. 235. Л. 111.

<sup>27</sup> Аксаков И. С. Биография Федора Ивановича Тютчева. М., 1997. С. 158.

<sup>28</sup> Там же.

<sup>29</sup> Там же.

<sup>30</sup> Там же. С. 159.

<sup>31</sup> Аксаков И. С. Отчего так нелегко живется в России? С. 897.

<sup>32</sup> Там же. С. 897.

но до этого еще далеко, и пока человечество вынуждено жить компромиссами между идеалом и правовым порядком. <...> Этот идеал живет в русском народе (благодаря, между прочим, православию), вот почему ему так чужда законность, т.е. принцип юридического, вот почему и любит он *единоличную* власть с христианской совестью»<sup>33</sup>. Что касается оценки статьи О.Ф. Миллера, посвященной неприглядному разбору отношений византийской традиции по отношению к Церкви периода императора Юстиниана, который первый объявил себя «помазанником Божиим», то при том, что И. Аксаков, как было сказано выше, не разделял идею божественной природы власти, тем не менее, он запальчивым характером статьи Миллера остался недоволен. По мнению Аксакова, Миллер не учел три вещи: во-первых, нельзя поверхностно «обращаться с общественным мнением Церкви, плевать на него публично»<sup>34</sup>, во-вторых, «ругая Византию, не следует забывать, что все-таки ей обязаны мы принятием христианства», наконец, в-третьих, «*историю* же надо судить с *исторической* точки зрения, мерить исторической меркой»<sup>35</sup>.

Исторический критерий И. Аксаков применял не только к отдаленной истории, но и к недалекой и творившейся на его глазах, пытаясь найти историческое объяснение актуальным событиям времени. В царствование Николая I, Александра II и Александра III проходила сознательная общественная жизнь Аксакова, он мог и интерпретировать переломные политические события в их правление, и оценить их личностные нравственные качества (в том числе и на основе непосредственного личного общения), и осмыслить их роль в истории России. Одна из попыток Аксакова исторической оценки правления Александра II представлена в неопубликованной статье периода издания газеты «День».

Считая, что «положение настоящего Государя в России образовалось несомненно под влиянием царствований его ближайших предшественников», Аксаков дает им краткие характеристики. Так, «короткое царство Павла поучительно, оно доказывает, как легко совершаются революции. Русские государи всегда были в большей опасности у себя во дворце, нежели вне его на улице или в толпе»<sup>36</sup>. Эпоха Александра I ознаменовалась победой над Наполеоном и «торжеством абсолютизма в России. Император сделался предметом боготворения; он спас религию и страну. Успех русской армии, умышленно преувеличенный, породил в народе убеждение, что он с этих пор непобедим, что ему назначена великая будущность; и что после того как русские победили французов, которые били всех других, ни один народ не может им противиться. Под влиянием этого-то заблуждения Россия так дерзко вступила в последнюю войну с союзными армиями»<sup>37</sup>.

Правление Николая, при котором проходило становление общественно-политических взглядов и накопление опыта у И. Аксакова, интерпретируется им довольно пространно: «Николай при своем вступлении на трон нашел абсолютизм в большом почете у большинства своих подданных. Конечно, была горсть людей, преданных своей земле, в которых он находил оппозицию и которые не приняли в расчет последствий царствования Александра. Страна была незрела и самодержавие — слишком сильно для самоотверженных декабристов 1825 года, и они понесли возмездие за свое преступление. Николай воспользовался этими попытками, чтоб утвердить суеверное обаяние и деспотическую силу своей власти. Общественное чувство было подавлено все поглотившим солдатством и усилением и расширением системы политического шпионства, приведшей с собой наказания, от которых содрогается человечество. Неудовольствие было запугано и подавлено военным деспотизмом

<sup>33</sup> Бадалян Д. А. Письмо И. С. Аксакова О. Ф. Миллеру от 5 июля 1884 г. о статье того «Церковь и Византизм» // Христианство и русская литература: Сб. 8. СПб., 2017. С. 537.

<sup>34</sup> Там же. С. 535.

<sup>35</sup> Там же. С. 537.

<sup>36</sup> Аксаков И. С. Публицистические статьи // ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 1. Ед. хр. 83. Л. 40. Благодаря А. П. Дмитриева за предоставленные материалы.

<sup>37</sup> Там же.

или убаюкано обманчивым блеском Императорского величия, выставляемого с гордостью напоказ дома и за границей. Николай не думал о том, что приготовляет путь падения абсолютизма, которому он был предан всей душой. Его политика одобряла систему обмана и лжи, под которой процветала подкупная бюрократия. Его обманывали и насчет положения финансов и даже насчет принципов, на которых была основана финансовая система. Его обманывали насчет действительного достоинства армии, которую он так тщательно формировал, и если бы он дожил до мира 1856 года, он убедился бы, как ошибался в силе и достоинстве своей системы»<sup>38</sup>. Впоследствии правление Николая I Аксаков называл не иначе как «николаевщиной», считая откровенно глупыми восхваления Николаевской эпохи охранителями, например, князем В. П. Мещерским<sup>39</sup>.

В то же время И. С. Аксаков определял царствование Николая как высшую точку развития того типа «полицейского государства», который ввел Петр I. Так, отмечая в статье 1881 г. «О правильной постановке местного самоуправления», что Петр был «самый отчаянный идеалист» и «наименее казенный человек по своей личной природе», именно он породил «ту казенщину, которая глушила, глушит отчасти и до сих пор все живое и которая достигла своего апогея в царствование императора Николая. При всех высоких царственных качествах этого государя, дошло при нем до того, что в печатной инструкции военно-учебным заведениям сказано нечто странное для христианского общества, именно, что государь для подданного есть верховная совесть, чем как бы упраздняется личная совесть»<sup>40</sup>.

Характеристику Николая следует дополнить воспоминаниями А. Ф. Аксаковой, которая дала развернутый анализ его личности, подчеркнув, что «никто лучше него не был создан для роли самодержца. Он обладал для того и наружностью, и необходимыми нравственными свойствами. <...> Никогда этот человек не испытывал тени сомнения в своей власти или в законности ее. Он верил в нее со слепой верою фанатика, а ту безусловную пассивную покорность, которой требовал он от своего народа, он первый сам проявлял по отношению к идеалу, который считал себя призванным воплотить в своей личности, идеалу избранника Божьей власти, носителем которой он себя считал на земле. Его самодержавие милостью Божией было для него догматом и предметом поклонения, и он с глубоким убеждением и верой совмещал в своем лице роль кумира и великого жреца этой религии: сохранить этот догмат во всей чистоте на святой Руси, а вне ее защищать его от посягательств рационализма и либеральных стремлений века — такова была священная миссия, к которой он считал себя призванным самим Богом и ради которой он был готов ежечасно принести себя в жертву»<sup>41</sup>.

Психологически точно описывая внутреннюю мотивацию Николая, Аксакова приходит к тем же выводам, что и ее муж, возможно, и под его влиянием: «Глубоко искренний в своих убеждениях, часто героический и великий в своей преданности тому делу, в котором он видел миссию, возложенную на него провидением, можно сказать, что Николай I был Дон-Кихотом самодержавия, Дон-Кихотом грозным и своенравным, потому что обладал всемогуществом, позволявшим ему подчинять все своей фантастической и устарелой теории и попирает ногами самые законные стремления и права своего века. Вот почему этот человек, соединявший с душою великодушной и рыцарской характер редкого благородства и честности, сердце горячее и нежное

<sup>38</sup> Там же. Л. 40 об.–41.

<sup>39</sup> См. *Мещерский В. П.* Письма консерватора // *Его же.* За великую Россию. Против либерализма / Сост. и коммент. Ю. В. Климаков; отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2010. С. 27–34. Ср.: «Недавно он выругал меня в каком-то „заискивании у либералов“ и смеет при этом, дурак, указывать мне на Хомякова и Константина Сергеевича (Аксакова. — Н. В.), словно они стояли за николаевщину!» (Письмо И. С. Аксакова к Н. Н. Страхову от 18 марта 1883 г. // И. С. Аксаков — Н. Н. Страхов. Переписка. С. 86).

<sup>40</sup> *Аксаков И. С.* Полн. собр. соч. М., 1886. Т. 5. С. 51.

<sup>41</sup> *Тютчева А. Ф.* Воспоминания: При дворе двух императоров. М., 2017. С. 44.



и ум возвышенный и просвещенный, хотя и лишенный широты, вот почему этот человек мог быть для России в течение своего 30-летнего царствования тираном и деспотом, систематически душившим в управляемой им стране всякое проявление инициативы и жизни. Угнетение, которое он оказывал, не было угнетением произвола, каприза, страсти; это был самый худший вид угнетения — угнетение систематическое, обдуманное, самодовлеющее, убежденное в том, что оно может и должно распространяться не только на внешние формы управления страной, но и на частную жизнь народа, на его мысль, его совесть и что оно имеет право из великой нации сделать автомат, механизм которого находился бы в руках владыки»<sup>42</sup>.

«Личное» общение Аксакова с Николаем было сопряжено с известной историей четырехдневного ареста и дачи письменных ответов на вопросы, предложенные III Отделением. Разумеется, Аксаков знал, что его ответы будут читаться императором. Отметим, что формулировка понятия российского самодержавия («Народ смотрит на царя как на самодержавного главу всей пространной русской православной общины»<sup>43</sup>), данная Аксаковым, имела программный характер и не отвергалась в дальнейшем. Стоит обратить внимание и на то, что в характеристике личности Николая и принципов его правления муж и жена Аксаковы были единомышленны, вплоть до текстуальных схождений. Вместе с тем в воспоминаниях Аксаковой обращает на себя внимание отсыл к образу Дон Кихота, с которым она сравнивает служение Николая идеалу самодержавия. Интересно, что она использует в письмах к мужу этот же образ и для характеристики самого И. С. Аксакова, подчеркивая идеализм его устремлений. Слова «идеал», «идеалист» всегда имели для Аксакова положительную коннотацию. В его представлении идеалистами были все без исключения славянофилы. Про себя же он, несколько оправдываясь, писал жене: «Худо было бы с человечеством, мой „верный Санчо“, если только Санчо жили на земле и не было Донкихотов! До какой пошлости и подлости упала бы она тогда! Но ты не Санчо и я не Донкихот. Донкихот борется с воображаемыми врагами; мы же боремся вовсе не с воображаемыми, но действительными врагами; комизм заключается только в нашем бесславии. Это все равно, если б кто вздумал бить кулачком своим в Кремлевскую стену, надеясь ее разрушить»<sup>44</sup>.

Вместе с тем, как позднее напишет И. Аксаков, «дело не в идеализме, а в содержании самого идеала!»<sup>45</sup> Петр и Николай I тоже были идеалистами, значит, не достаточно личной нравственности самодержца, требуется осмысление и принятие им истинного идеала власти, исторически выработанного народом, соответствующего объединяющим нацию нравственным убеждениям, которые «не претят» «духовной природе русского народа»<sup>46</sup>. Петровские преобразования направили государство по заемному пути, в результате неизбежно возник естественный антагонизм между русским народом и «немецким» правительством, а от прежнего органического союза земли и власти осталась лишь идея самодержавия, которую народ сберег как залог будущего мирного перехода на путь строительства национального государства. Николай служил идеалу чуждого народному духу «полицейского государства». А общество, с точки зрения И. Аксакова, только зарождалось и в условиях подавления свободы слова не имело никакой силы.

Характеристику правления Александра II в упомянутой выше неопубликованной статье 1860-х гг. Аксаков начинает с того, что тот «нашел государство сгнившим. Было какое-то внезапное пробуждение мысли и честности в России после смерти Николая. Его сыну было все представлено в истинном свете, — и он увидал, что мир был жизненно необходим. Кредит русской армии был подрван, финансы расстроены, и реакция против политики его отца должна была разразиться с неудержимой силой.

<sup>42</sup> Там же. С. 45–46.

<sup>43</sup> Аксаков И. С. Письма к родным. 1849–1856. М., 1988. С. 500.

<sup>44</sup> Аксаков И. С. Письма к А. Ф. Аксаковой // РГАЛИ. Ф. 10. Оп. 1. Ед. хр. 235. Л. 9.

<sup>45</sup> Аксаков И. С. Полн. собр. соч. Т. 5. С. 59.

<sup>46</sup> Там же.

Обстоятельства сделали бы из Александра филантропа, если б он и без того не был одарен человеколюбивым сердцем и всеми свойствами, нужными для благодетеля своей страны. Он заметил тотчас, что: реформы должны придти сверху, для того чтобы не пришли снизу, и он искренно принял за реформы»<sup>47</sup>. Разумеется, «имя Александра II-го будет навсегда связано с уничтожением крепостного права, — считает И. Аксаков. — Никакое предубеждение Государя не могло бы остановить освобождение крестьян, хотя Александру II-му принадлежит высокая слава быть добровольным орудием в руках Божественного Учредителя такого великого благодеяния для России. <...> Потом следовали и другие реформы, хотя несколько тихо и отрывочно, как будто реформаторы колеблются иногда, испуганные появлением призрака деспотизма. Нерешительность, которую запечатлен путь реформ, видимо происходит от трудности примирить абсолютное правительство с широкими народными привилегиями, лучшими законами, правосудием и вообще с естественным развитием народа, освобожденного от страха рабства»<sup>48</sup>.

Для самого И. Аксакова царствование Александра II началось с энтузиазма по поводу значительных послаблений в отношении литературы, «когда много шлабаумов снято с мысли и слова и русской литературе открыт большой простор для деятельности»<sup>49</sup>. В правление царя-освободителя Аксаков неустанно и подвижнически осуществлял пропаганду славянофильского учения, возвращая в России национальное самосознание, мечтая о постепенном переходе к национально-ориентированной власти, поскольку считал, что если этого не произойдет, государство, построенное по заемному западному образцу, вполне логично должно прийти через революцию к парламентаризму. Поскольку славянофилам именно в личности самодержца виделся залог реализации национального творческого потенциала, неслучайно Аксаков, хоть и дистанцируясь от двора, имел довольно много попыток непосредственного влияния на царя: это и ситуации высочайшего цензурирования аксаковских статей; объяснительное письмо царю по поводу неразглашения имени сотрудника «День», из-за которого издание было приостановлено; адрес Московской городской думы царю 1870 г. с ожиданием от него «простора печатному слову», «свободы церковной» и «свободы верующей совести»<sup>50</sup>; объяснение по поводу «Биографии Ф. И. Тютчева»; речи и адреса периода Балканского кризиса; речь по поводу решения Берлинского конгресса 1878 г., унижительного для России, с призывом к царю об исторической ответственности. Разумеется, сюда нужно отнести и влияние на царя через императрицу и ее окружение, которому оставалась близка А. Ф. Аксакова и после оставления двора. При этом ей приходилось мириться как со злословьем при дворе в адрес мужа («Если бы кто-нибудь сказал, что ты перевернул Ивана Великого вверх ногами, рещат, что это ужасно, но что ты на это способен»), так и с его героической, но приводящей к страшным разочарованиям общественной деятельностью. При всем уважении к убеждениям своего мужа, А. Ф. Аксакова до конца жизни, по справедливому свидетельству В. С. Соловьева, не могла согласовать «государственный принцип славянофильства» со «здравым смыслом»<sup>51</sup> и время от времени позволяла себе подтрунивать, разумеется, в сугубо личном общении над «разными способами спасения Родины», которые предпринимает Аксаков. Вместе с тем она всегда была на стороне своего мужа, восхищаясь его истинным патриотизмом и бескомпромиссностью в служении идеалу, несмотря на репрессии и утраченные иллюзии. Она видела, как не хватает ему свидетельств того, что его борьба не бесплодна, хотя бы таких, о котором она писала Е. Ф. Тютчевой 29 мая 1877 г. по поводу речи в заседании Славянского комитета

<sup>47</sup> Аксаков И. С. Публицистические статьи // ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 1. Ед. хр. 83. Л. 41.

<sup>48</sup> Там же. Л. 43–43 об.

<sup>49</sup> Аксаков И. С. Речь, произнесенная на чествовании С. Т. Аксакова 5 ноября 1857 г. // ИРЛИ. 10788. Л. XIII б. 1.

<sup>50</sup> Тютчева А. Ф. Воспоминания: При дворе двух императоров. С. 505–506.

<sup>51</sup> Иван Аксаков в воспоминаниях современников. М.: Институт русской цивилизации, 2014. С. 200.

6 марта: «Je te raconterai un petite anectode amusante. En allant nous promener avant-hier soir mon mari et moi, nous entrâmes dans un champ defraises, où quelques paysans faisaient la cueillette. Je m'adressais au хозяин pour acheter une livre de fraises et lui commander ma provision pour faire de confitures. Nos arrangements faits, il nous demande le № de notre dacha. Mon mari dit: № 10, Аксаков. Le paysan: Позвольте узнать, это Вы Иван Сергеевич. Это Вы написали эту славную речь. Et quand mon mari lui répond qu'il était est Аксаков, le paysan lui dit: Позвольте благодарить Вас, Иван Сергеевич, Вы настоящий русский человек, а если бы в России многие были похожи на Вас, то дела пошли бы лучше. Il nous raconte comme la police avait confisqué le discours dans le traktir où lit ses journaux à Moscou et comme quoi lui et bien d'autres avaient payé свои деньги rien que pour avoir une fois de droits de lire ce discours. Il nous raconte comme la police avait confisqué le discours dans le traktir où lit ses journaux à Moscou et comme quoi lui et bien d'autres avaient payé свои деньги rien que pour avoir une fois de droits de lire ce discours. Il ajouta: Говорят, дерзкая речь — нет, не дерзкая, а правдивая, разумная, не изменческая [так!] речь Царю, а откровенная. Так следует говорить русскому человеку. Puis il se mit à questionner mon mari sur nos rapports avec l'Angleterre, l'Autriche, la Prusse comme un homme, qui lit son journal quotidien et le comprend bien et il conclut en disant: Мы, славяне, все едины, только держаться нам вместе, никто нас не победит. Nous avons été fort étonnés et amusés et ce petit épisode m'a fait grand plaisir pour mon mari. (Перевод с фр.: «Я расскажу тебе забавную историю. Позавчера вечером мы с мужем отправились гулять, и мы вошли в поле, где несколько крестьян убрали урожай. Я подошла к хозяину, чтобы купить фунт клубники и заказать у него запас для варенья. Наши договоренности сделаны, он просит у нас номер нашей [дачи]. Мой муж говорит: „№ 10, Аксаков“. Крестьянин: „Позвольте узнать, это Вы Иван Сергеевич. Это Вы написали эту славную речь“. И когда мой муж ответил ему, что это он, Аксаков, крестьянин говорит ему: „Позвольте благодарить Вас, Иван Сергеевич, Вы настоящий русский человек, а если бы в России многие были похожи на Вас, то дела пошли бы лучше“. Он рассказал нам, как полиция конфисковала речь в трактире, где читает свои газеты в Москве, и как он и многие другие платили свои деньги только за то, чтобы как-то иметь право читать эту речь. Он добавил: „Говорят, дерзкая речь — нет, не дерзкая, а правдивая, разумная, не изменческая речь Царю, а откровенная. Так следует говорить русскому человеку“. Потом он стал спрашивать моего мужа о наших отношениях с Англией, Австрией, Пруссией как человек, который читает свою ежедневную газету и хорошо ее понимает, и в заключение он сказал: „Мы, славяне, все едины, только держаться нам вместе, никто нас не победит“. Мы были очень удивлены и позабавлены, и этот небольшой эпизод доставил большое удовольствие для моего мужа.»<sup>52</sup>

По поводу последних речи о Берлинском конгрессе А. Ф. Аксакова, так же как и муж, не имела никаких иллюзий, но и в важности ее не сомневалась, о чем и писала Е. Ф. Тютчевой 23 июля 1878 г.: «En vue des ignominies qui s'accroissent à Berlin, tu reconnaîtras aussi qu'un homme avec les antécédents et le caractère public de mon mari, qui est le résultat de toute sa vie, devait à lui même et surtout à sa cause de protester de toute l'énergie de ses convictions outragées. Il devait de donner une voix à la meilleure partie de l'opinion publique en Russie. Nicolas M. qui a assisté hier au discours de mon mari a très bien dit que c'est comme si on avait ouvert un robinet et laissa couler l'eau. Je ne me fais pas d'illusion sur les conséquences de cet acte. On nous renverra de Moscou, mais avec ce que nous avons nous pouvons vivre deux ans dans une ville de province, et attendant les circonstances changeront et on rendra justice au caractère probe et intègre de mon mari. Toute bonne cause a toujours on ses martyrs et quand on a des convictions au leur doit dans les grandes crises de leur sacrifierles considérations житейской мудрости. <...> Cependant

<sup>52</sup> Аксакова А. Ф. Письма к Е. Ф. Тютчевой // Мураново. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 311. Л. 125–125 об. Кстати говоря, Аксаков сообщил Победоносцеву, что еще до начала скандала с конфискацией речи «Анна Федоровна, не спрося меня, отправила Его Высочеству Государю Наследнику № „Современных> Известий“ по почте, при нескольких строках от себя» (Люди русской правды. С. 388).

si même on sévit contre mon mari, je suis sûre que sa parole aura d'effet et fera réfléchir. Il y a dans le vérité hautement proclamée отрезвляющая и очищающая сила». (Перевод с фр.: «В свете тех безобразий, которые накапливаются в Берлине, и ты признаешь, что человек с репутацией и общественным значением моего мужа, которое является результатом всей его жизни, должен был и от себя лично, и, в особенности, в защиту его дела протестовать со всей энергией своих оскорбленных убеждений. Он должен был дать голос лучшей части общественного мнения в России. Николай М<ихайлович Павлов>, который вчера присутствовал на выступлении моего мужа, очень хорошо сказал, что это похоже на то, как если бы открыли кран и пустили воду. Я не питаю иллюзий относительно последствий этого поступка. Нас вышвырнут из Москвы, но с тем, что у нас есть, мы сможем прожить года два в провинциальном городе. А потом пройдет время, обстоятельства изменятся, и мы отдадим должное честному и неподкупному характеру моего мужа. Всякое благое дело всегда имеет своих мучеников, и когда у человека есть собственные убеждения, он должен в критические моменты пожертвовать своими соображениями житейской мудрости. <...> Однако, если даже расправятся с моим мужем, я уверена, его слово подействует и заставит задуматься. Есть в высоко провозглашенной истине отрезвляющая и очищающая сила».)<sup>53</sup>

При выдающихся результатах правления Александра II: освобождение крестьян, реформы суда и печати, победоносная русско-турецкая кампания, непоследовательность царя и правительства привели к кровавой трагедии, которая, впрочем, в глазах народа и общества искупила грехи царя-мученика. Именно с этих позиций И. Аксаков, думается, вполне искренно оплакивал гибель царя-освободителя на заседании Славянского комитета 22 марта 1881 г. и на страницах газеты «Русь». Но даже А. Ф. Аксакова видела причину трагедии Александра II в «слабости характера», которая «делала его весьма непоследовательным и двойственным во всех его словах, поступках и отношениях, а это в глазах всей России дискредитировало самую власть и привело страну в состояние самой плачевной анархии»<sup>54</sup>. Напротив, встретившись с новым государем, А. Ф. Аксакова с удовлетворением отметила, что он полностью проникся миссией, которая ему уготована, что «в нем видны такая сила и такая мощь, которые дают надежду, что бремя, как бы тяжело оно ни было, будет принято и поднято с простотой чистого сердца и с честным сознанием обязанностей и прав, возлагаемых высокой миссией, к которой он призван Богом»<sup>55</sup>. Очевидно, об этом ощущении, как и о том, что Александр III с большим сочувствием говорил о самом Аксакове, подчеркивая, что «он честный и правдивый человек, а главное, он настоящий русский, каких, к несчастью, мало, и даже эти немногие были за последнее время устранены; но этого больше не будет»<sup>56</sup> — она рассказала мужу, и эти слова не могли не воодушевить И. С. Аксакова.

Таким образом, с приходом к власти Александра III, казалось бы, сложились все благоприятные факторы: личная нравственность и патриотизм нового царя, к формированию умонастроения которого опосредованно, через жену, ее сестер, К. П. Победоносцева имел отношение Аксаков; предоставление ему газетной трибуны после большого перерыва; возникшее после празднования открытия памятника Пушкину убеждение, что труды его не прошли даром и общество достигло определенного уровня национального самосознания; появление в коридорах власти национально мотивированных высокопоставленных чиновников, вроде Н. П. Игнатьева. Все это подтолкнуло к попытке реализации славянофильской идеи сближения власти и народа на деле.

В горячей речи 22 марта 1881 г. по поводу цареубийства, опубликованной через неделю в «Руси», разъясняющей, в который раз, нравственные основания идеи самодержавия, Аксаков, поднимая вопрос о Земском Соборе, который являлся

<sup>53</sup> Аксакова А. Ф. Письма к Е. Ф. Тютчевой // Мураново. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 314. Л. 17.

<sup>54</sup> Тютчева А. Ф. Воспоминания: При дворе двух императоров. С. 560.

<sup>55</sup> Там же. С. 559.

<sup>56</sup> Там же. С. 558.



Коронация императора Александра III и императрицы Марии Федоровны.  
Худ. Ж. Беккер, 1883 г.

исторически обусловленной формой отношения земли и власти, категорически отвергал западные формы парламентаризма как неорганичные, ментально чуждые русскому народу: «Кто хочет причины, тот хочет и ее логических последствий; кто хочет западной конституции, тот не может отвергать и последнего слова западной политической жизни: социальной революции со всеми ее проявлениями»<sup>57</sup>. Однако Александр III, как рассказывает А. Ф. Аксакова, посчитал, что о Земском Собрании «в настоящее время преждевременно говорить», добавив, что «инициатива этих вещей может и должна исходить только» от него. Аксаков, видимо, воспринял эти слова как намек на зреющее положительное решение императора и естественным образом оказался на острие идеологического противостояния сторонников («самобытников») и противников («государственников») созыва Земского Собора накануне коронации Александра III<sup>58</sup>. Однако попытка И. Аксакова найти в правительстве деятельную поддержку славянофильским идеям о повороте к самобытным формам российской государственности оказалась неудачной. Восторжествовала точка зрения Победоносцева, которая сочувственно ретранслировалась Катковым, — что историческое развитие России имело поступательный цивилизационный характер, венцом этого развития стал послепетровский период и, если ничего не изменять, а положиться на промысел Божий, Россия будет спасена от потрясений.

Н. П. Игнатьев был смещен с должности министра внутренних дел 7 июня 1882 г. Аксаков так объяснял ситуацию сестре, С. С. Аксаковой, еще находясь под впечатлением, связанным с отставкой Игнатьева: «Эта смена — торжество Победоносцева (обратившегося в ярого моего врага, считающего меня вреднее всех нигилистов), именно потому что я и в Бога верю и стою за самодержавие, но воюю против Петербурга et tout a que s'en suit<sup>59</sup>, Каткова и К°. Ты, конечно, прочла гнусную статью Каткова

<sup>57</sup> Русь. 1881. 28 марта. № 20. С. 3.

<sup>58</sup> Подробнее см., напр., в: Бадалян Д. А. «Колокол призывный»: Иван Аксаков в русской журналистике конца 1870-х — первой половине 1880-х годов. СПб., 2016. С. 147–158; Вихрова Н. Н. «Торжество Победоносцева и Каткова...»: Об идеологических разногласиях среди консерваторов по поводу созыва Земского собора в 1882 году в переписке И. С. Аксакова с женой // Русско-Византийский вестник. 2019. № 2. С. 164–176.

<sup>59</sup> И всего, что из этого следует (*фр.*).

по поводу смены Игнатъева и назначения Толстого. Теперь начнется, без сомнения, преследование „Руси“ (которую Победоносцев с К<sup>о</sup> предлагали запретить за 21 №, за ответ Каткову о Зем<ском> Соборе: было после статьи Каткова сделано цензурой распоряжение ни слова не говорить о необходимости З<емской> С<обора> ни pro ni contra, но я не захотел молчать и держаться буквы запрещения, напечатав свою статью, в которой касаюсь вопроса с исторической точки зрения. Но к счастью, сам Г<осударь> за меня вступился»<sup>60</sup>.

Таким образом, оставалась надежда на личное единовластное слово царя. В майские дни 1883 г. Аксаков окунулся в самую гущу коронационных торжеств, которые поражали воображение своей пышностью и великолепием. Торжество послужило поводом в очередной раз выразить Аксакову свои душевные мысли об идеальном государственном устройстве на основе свободы, взаимной ответственности народа и власти и высокого объединяющего религиозного чувства. В духе русской литературы Аксаков не столько выражает поддержку царю, сколько дает ему наставление, хоть и выраженное внешне с верноподданническим пафосом. В центре этого наставления — призыв к независимой самобытной внутренней политике, основанной на свободе мнения и слова и отказе от заемной мертвой, не органичной народной жизни официальной иерархической системы: «Изжени ложь и лесть, — пафосно обращается Аксаков к помазаннику Божию, — и всякое низкое угодничество или попросту подлость, так сильно разросшуюся в нашей официальной среде: да не молчит правда, но безбоязненно подымлет свой голос и широким царственным путем идет в чертоги царицы, — иначе, минуя их, пробираясь кривыми окольными тропами, исказится она в самом существе своем и, как запретный плод, обрастет ложью и злом...»<sup>61</sup> Статья, конечно, в первую очередь предназначалась для глаз царя и царского окружения, однако реакции не последовало, о чем с сожалением Аксаков сообщил жене: «О статье моей имею отзывы только от своих, граф. Соллогуб и т.п. Из высших сфер — никакого. Только Игнатъев в восторге»<sup>62</sup>. С течением времени Аксаков стал понимать, что новый царь не предполагает прислушиваться к голосу национального общественного мнения, напротив, с новым царствованием явственно наметились реакционные тенденции, так зримо напоминающие «николаевщину». В конце жизни Аксаков получил последний, оказавшийся смертельным удар, разбивший его веру в возможность видеть в царе личность, «наделенную человеческой душой и сердцем». После получения предостережения газете «Русь» с издевательской формулировкой в отсутствие у редактора «истинного патриотизма» Аксаков выступил с публичными разъяснениями на страницах своей газеты и обратился к Александру III с личным объяснением, на которое последовал не ожидаемый личный, а официальный ответ. По свидетельству О. Ф. Миллера, А. Ф. Аксакова считала, что ее мужа «убило окончательное разочарование в том, кому вверена нынче судьба России и в честность и русское чувство которого он долго не переставал верить»<sup>63</sup>.

Таким образом, можно констатировать удивительную цельность представлений И. С. Аксакова об идеале русской власти. Когда он говорил, что «защищает самодержавие» и одновременно, что «такой защите рабы самодержавия не очень будут рады», одно не противоречило другому. Самодержавие признавалось исторически обусловленной формой правления, органичной нравственным представлениям русского народа, но в постпетровскую эпоху переставшей соответствовать национальному духу, принявшей форму «немецкого абсолютизма». Поэтому, защищая дух самодержавия, Аксаков критиковал власть и защитников власти за недостаток национального самосознания, сказавшийся в неразличении формы и содержания и абсолютизации принципа государственности. При этом Аксаков твердо стоял на платформе консерватизма, стремясь

<sup>60</sup> Аксаков И. С. Письма С. С. Аксаковой // ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 18. Ед. хр. 68. Л. 62–62 об.

<sup>61</sup> Русь. 1883. 15 мая. № 10. С. 18.

<sup>62</sup> Аксаков И. С. Письма А. Ф. Аксаковой // РГАЛИ. Ф. 10. Оп. 1. Ед. хр. 235. Л. 229а об.

<sup>63</sup> Миллер О. Ф. Дневник // РГАЛИ. Ф. 1380. Оп. 1. Д. 6. Л. 40 об. Цит. по: Бадалян Д. А. «Колокол призывный»... С. 184.

утвердить в обществе начала, которые способствовали бы социальному миру внутри страны и устойчивости государства.

## Источники и литература

1. Аксаков И. С. Письма А. Ф. Аксаковой. 1866–1886 // РГАЛИ. Ф. 10. Оп. 1. Ед. хр. 235.
2. Аксаков И. С. Письма А. Ф. Тютчевой. 1865–1866 // РГАЛИ. Ф. 10. Оп. 1. Ед. хр. 236.
3. Аксаков И. С. Письма родным. 1849–1856 / Изд. подгот. Т. Ф. Пирожкова. М.: Наука, 1988. 654 с.
4. Аксаков И. С. Письма родным. 1849–1856 / Изд. подгот. Т. Ф. Пирожкова. М.: Наука, 1994. 704 с.
5. Аксаков И. С. Письма С. С. Аксаковой // ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 18. Ед. хр. 68.
6. Аксаков И. С. Письмо А. Д. Блудовой от 15–16 января 1862 г. // РНБ. Ф. 78. Ед. хр. 22.
7. Аксакова А. Ф. Письма Е. Ф. Тютчевой 1874 г. // Мураново. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 311.
8. Аксакова А. Ф. Письма Е. Ф. Тютчевой. 1877–1878 г. // Мураново. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 314.
9. Аксакова А. Ф. Письма И. С. Аксакову. 1866–1886 // РГАЛИ. Ф. 10. Оп. 1. Ед. хр. 173.
10. Аксаков И. С. Полн. собр. соч. Т. 5.: Государственный и земский вопрос. Статьи о некоторых исторических событиях. М.: В тип. М. Г. Волчанинова, 1886. 675 с.
11. Аксаков И. С. Публицистические статьи. Черновики карандашом (писанные под диктовку?) рукою В. С. Аксаковой // ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 1. Ед. хр. 83.
12. Аксаков И. С. Речь, произнесенная на чествовании С. Т. Аксакова 5 ноября 1857 г. // ИРЛИ. 10788. L XIII б.1.
13. Аксаков И. С. Биография Федора Ивановича Тютчева. Репринтное воспроизведение издания 1886 г. М.: АО «Книга и бизнес», 1997. 328 с.
14. Аксаков И. С. Отчего так нелегко живет в России? / Сост., вступ. ст. В. Н. Грекова; подг. текста, примеч. В. Н. Грекова, Н. А. Смирновой; ред. Н. А. Чистякова. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2002. 1008 с.
15. Аксаков И. С. Собр. соч. Славянский вопрос. Кн. 1 / Изд. подгот. А. П. Дмитриев и Д. А. Федоров; отв. ред. Б. Ф. Федоров. СПб.: Росток, 2015.
16. Аксаков К. С., Аксаков И. С. Литературная критика / Сост., вступ. ст. и коммент. А. С. Курилова. М.: Современник, 1981. 383 с.
17. Бадалян Д. А. «Колокол призывный»: Иван Аксаков в русской журналистике конца 1870-х – первой половине 1880-х годов. СПб.: Росток, 2016. 360 с.
18. Бадалян Д. А. Борьба вокруг идеи Земского собора // «Колокол призывный»: Иван Аксаков в русской журналистике конца 1870-х – первой половины 1880-х годов. СПб.: Росток, 2016. С. 239–266.
19. Бадалян Д. А. Книга И. С. Аксакова «Биография Федора Ивановича Тютчева»: История создания и цензуры, реконструкция первоначального текста // От истории текста к истории литературы. М., 2019. С. 261–304.
20. Бадалян Д. А. Цикл статей И. С. Аксакова об обществе: история цензуры и неопубликованные страницы // Третьи Аксаковские чтения. Мат-лы межвузовской науч. конф., посвященной 220-летию со дня рождения С. Т. Аксакова / Отв. ред. Л. А. Сапченко. Уфа, 2011, С. 103–113.
21. Бадалян Д. А. Письмо И. С. Аксакова О. Ф. Миллеру от 5 июля 1884 года о статье того «Церковь и Византийство» // Христианство и русская литература. Сб. 8 / Отв. ред. В. А. Котельников и О. Л. Фетисенко. СПб.: Пушкинский Дом, 2017. С. 526–546.
22. Вихрова Н. Н. «Торжество Победоносцева и Каткова...»: Об идеологических разногласиях среди цензураторов по поводу созыва Земского собора в 1882 году в переписке И. С. Аксакова с женой // Русско-Византийский вестник. 2019. № 2. С. 164–176.
23. И. С. Аксаков – Н. Н. Страхов. Переписка / Сост. М. И. Щербакова. Оттава, 2007. 192 с.
24. Иван Аксаков в воспоминаниях современников / Сост., предисл. и коммент. Г. Н. Лебедевой; отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2014. 544 с.

25. Иван Сергеевич Аксаков в его письмах. Эпистолярный дневник 1838–1886 гг. с предисловием, комментариями и воспоминаниями А. Ф. Аксаковой / Сост., подгот. текста, примеч., указатель имен Т. Ф. Прокопова. М.: Русская книга, 2004. Т. 3: Письма 1857–1886 гг. 608 с.
26. Люди русской правды: Переписка И. С. Аксакова с государственными и общественными деятелями (1855–1886): Тексты. Комментарии. Адресаты / Под общ. ред. А. П. Дмитриева и Б. Ф. Федорова. СПб.: Росток, 2018. 672 с.
27. *Меццерский В. П.* За великую Россию. Против либерализма / Сост. и коммент. Ю. В. Климаков; отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2010. 624 с.
28. Семья Аксаковых и Н. С. Соханская (Кохановская). Переписка (1858–1884) / Сост., вступ. ст., подгот. текста и коммент. О. Л. Фетисенко. СПб.: Пушкинский Дом, 2018. 600 с.
29. Собрание материалов о направлении различных отраслей русской словесности за последнее десятилетие и отечественной журналистики за 1863–1864 годы. СПб., 1865. 311 с.
30. *Тесля А. А.* Последний из «отцов»: Биография Ивана Аксакова. СПб.: Владимир Даль, 2015. 799 с.
31. *Тютчева А. Ф.* Воспоминания: При дворе двух императоров. Дневник / Пер. с франц., вступл., указ. Л. В. Гладковой. М.: Захаров, 2017. 592 с.



# РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал  
Санкт-Петербургской Духовной Академии  
Русской Православной Церкви

№ 1 (12)

2023

---

*О. Л. Фетисенко*

## Два ранних литературных опыта Иосифа Фуделя (Предисловие к публикации)

УДК 271.2-726.25(092)+811.161.1  
DOI 10.47132/2588-0276\_2023\_1\_193  
EDN ULJQJB



*Аннотация:* Впервые публикуются обнаруженные в Отделе рукописей Российской национальной библиотеки два ранних литературных опыта будущего известного московского пастыря, И. И. Фуделя. Рассказ и публицистическая статья были отправлены им И. С. Аксакову для помещения в газете «Русь», но отвергнуты с советом повременить с печатанием. Оставшиеся неизданными произведения представляют большой историко-культурный интерес, их тематика остается актуальной и в настоящее время.

*Ключевые слова:* И. И. Фудель, И. С. Аксаков, К. Н. Леонтьев, неопубликованные произведения, архив.

*Об авторе:* **Ольга Леонидовна Фетисенко**

Доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института русской литературы (Пушкинский Дом) Российской академии наук.

E-mail: [betsy98@mail.ru](mailto:betsy98@mail.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-002-5670-2656>

*Для цитирования:* Фетисенко О. Л. Два ранних литературных опыта Иосифа Фуделя (Предисловие к публикации) // Русско-Византийский вестник. 2023. № 1 (12). С. 193–205.

# RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal  
Saint Petersburg Theological Academy  
Russian Orthodox Church

No. 1 (12)

2023

---

*Olga L. Fetisenko*

## Two early literary works by Josef Fudel (Preface to the publication)



UDC 271.2-726.25(092)+811.161.1  
DOI 10.47132/2588-0276\_2023\_1\_193  
EDN ULJQJB

*Abstract:* Autographs of two unpublished works by the future priest Josef Fudel were recently found in the Department of Manuscripts of the National Library of Russia. They were intended for the newspaper *Rus'*, but I. S. Aksakov didn't like them. These texts are of great historical and cultural value and evoke associations with the problems of our time.

*Keywords:* Josef Fudel, Ivan Aksakov, Konstantin Leontiev, unpublished texts, archives.

*About the author:* **Olga Leonidovna Fetisenko**

DSc in Philology, Leading Research Fellow, Institute of Russian Literature (Pushkin House) of the Russian Academy of Sciences.

E-mail: [betsy98@mail.ru](mailto:betsy98@mail.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-002-5670-2656>

*For citation:* Fetisenko O. L. Two early literary works by Josef Fudel (Preface to the publication). *Russian-Byzantine Herald*, 2023, no. 1 (12), pp. 193–205.

Имя протоиерея Иосифа Ивановича Фуделя<sup>1</sup> (1864/1865–1918) — одно из самых чтимых в истории православной Москвы конца XIX — первой четверти XX вв. Священник, буквально «пастырь добрый» Бутырской пересыльной тюрьмы, все силы отдающий своему служению, «душу свою полагающий за овцы», а с 1907 г. — настоятель небольшой приходской церкви на Арбате, он был известен как церковный публицист, сотрудник редакции журнала «Русское обозрение» (1892–1898), проповедник, организатор одного из лучших приходских попечительств, участник подготовки Поместного собора 1917–1918 гг. Если бы ни его кончина от «испанки», он, несомненно, принадлежал бы к сонму священномучеников, как многие его сверстники и близкие знакомые. Велика роль о. Иосифа и в истории русской культуры: на рубеже 1880–1890 гг. младший друг и во многом ученик мыслителя и писателя Константина Николаевича Леонтьева (1831–1891), он впоследствии написал несколько работ о нем<sup>2</sup> и, главное, стал издателем первого собрания сочинений своего наставника<sup>3</sup>, по условиям военного времени оставшегося, к сожалению, незавершенным.



Иосиф Фудель — студент Московского университета, 1886 г.

Кстати, и самим священством своим Фудель был обязан именно помощи Леонтьева. До его вмешательства и рекомендаций (в том числе и архиепископу Литовскому и Виленскому, который и согласится принять молодого человека в свою

<sup>1</sup> См. о нем: *Фетисенко О. Л.* 1) Достоевский, «русские мальчики» и «православные немцы» («Годы учения» Иосифа Фуделя) // Достоевский: Материалы и исследования. Т. 19. СПб., 2010. С. 203–221; 2) «Гептастилисты»: Константин Леонтьев, его собеседники и ученики: (Идеи русского консерватизма в литературно-художественных и публицистических практиках второй половины XIX — первой четверти XX века). СПб.: Издательство «Пушкинский Дом», 2012. С. 608–650 (также по указателю); 3) «Отче и друже мой»: отец Иосиф Фудель — друг, ученик и издатель К. Н. Леонтьева // «Преемство от отцов»: Константин Леонтьев и Иосиф Фудель: Переписка. Статьи. Воспоминания. / Сост., вступ. ст. и коммент. О. Л. Фетисенко. СПб., 2012. С. 5–60; 4) «Германский дух на православной почве»: О протоиерее Иосифе Фуделе // Московский журнал. 2020. № 10. С. 40–51; *Винюкова Н. В.* 1) Служение в Бутырской Пересыльной тюрьме: опыт И. И. Фуделя (1892–1907) // Вестник ПСТГУ. Сер. II: История. История Русской Православной Церкви. 2019. Вып. 90. С. 22–39; 2) Священник на рубеже XIX–XX вв.: И. И. Фудель глазами современников // Священ и культура. 2019. № 6. С. 226–241; 3) «Не гасите свой огонь»: Отец Иосиф Фудель и его священническое служение // Обрученный Церкви. Протоиерей Иосиф Фудель. Жизнеописание. Воспоминания. Письма К. Н. Леонтьеву / [Сост. и коммент. О. Л. Фетисенко; вступ. ст. Н. В. Винюковой; подгот. текста О. Л. Фетисенко при участии Н. В. Винюковой]. М., 2020. С. 5–24; 4) Общественная и церковная деятельность И. И. Фуделя (1864–1918): Дис. ... канд. ист. наук. М., 2020.

<sup>2</sup> С первыми двумя, вышедшими в 1890 г., успел познакомиться и сам Леонтьев. Все они теперь переизданы в указанном в предыдущем примечании томе под названием, заимствованным у самого о. Иосифа, — «Преемство от отцов» (СПб., 2012). Неопубликованными остаются пока сохранившиеся в РГАЛИ рабочие материалы к книге о Леонтьеве, над которой он пытался работать еще с середины 1890-х гг.

<sup>3</sup> *Леонтьев К. Н.* Собр. соч.: [В 8 т.]. М., 1912–1913; СПб., 1914. Свое служение памяти Леонтьева о. Иосиф передал С. Н. Дурьлину. См. об этом: *Резвых Т. Н.* «Я чувствовал себя как бы его внуком — через сына — через о. Иосифа» (Отец Сергей Дурьлин — исследователь творчества К. Н. Леонтьева) // Христианство и русская литература. СПб., 2012. Сб. 7. С. 274–356.

епархию<sup>4</sup>) выпускник юридического факультета Московского университета столкнулся с резким отказом своего епархиального архиерея, не принявшего во внимание даже то, что на принятие священства юношу благословил Оптинский старец Амвросий<sup>5</sup>.

К знакомству с Леонтьевым Фудель подошел с «багажом», характерным для той эпохи: пережитый в последних классах Рязанской гимназии «омут нигилистического отрицания»<sup>6</sup>, первоначальный выбор естественного факультета (запоздалая дань «шестидесятничеству»), духовный переворот, одним из толчков к которому была Пушкинская речь Достоевского, правда, прочтенная лишь в 1884 г.<sup>7</sup>, увлечение славянофильством («зачитывался» «Русью» Аксакова<sup>8</sup>). Пожалуй, единственная необычная черта: ранняя женитьба. Влияние жены, Е. С. Фудель (урожд. Емельяновой), сыграло большую роль в «возвращении» его в православие (до этого он был православным лишь «по метрике»; отец, наполовину немец, был неверующим, мать-полька являлась ревностной католичкой).

Склонность к литературному творчеству развилась у Фуделя очень рано. Незадолго до кончины он вспоминал: «Писать я начал с 6-го класса Гимназии. А учитель русской литературы Н. А. Вербицкий, сам печатавший свои охотничьи рассказы, своими неумеренными похвалами только разжег во мне эту страсть»<sup>9</sup>. После неудачной попытки напечататься в газете Аксакова, о чем речь пойдет ниже, Фуделя ждало активное сотрудничество в издании, объявившем себя преемником «Руси» (прекращенной после смерти Аксакова), — в газете С. Ф. Шарапова «Русское дело», начавшей выходить в 1886 г. Шарапову были нужны молодые помощники, и «православный немец» (воспользуемся выражением Леонтьева) оказался для него настоящим подарком. «...Я писал в “Русском Деле” решительно все: политическую хронику, славянское обозрение и даже статьи по внутренней политике. Но главной темой моих статей была молодежь, настроение современного студенчества»<sup>10</sup>. Венцом первого периода работы Фуделя в «Русском деле» стала небольшая книжка «Письма о современной молодежи и направлениях общественной мысли», которую он выпустил в конце 1887 г. (на титуле выставлен уже 1888 г.) под криптонимом N. N. «Кроме литературной скромности тут была и основательная боязнь и товарищей, и профессуры: я был на 4-м курсе и рисковал очень многим. В книжке слишком многое было не по вкусу тогдашней молодежи и ее руководителей»<sup>11</sup>. Вопреки его опасениям эта работа, горячее исповедание «православного народничества», имела большой успех в студенческой среде.

Из переписки с Леонтьевым известно, что в юношеские годы у Фуделя появилось и несколько «лирических отрывков» («лирических мотивов»), вроде эссе или стихотворений в прозе. В Оптину пустынь он послал на прочтение два таких «отрывка», носившие названия «Элегия» и «Флейта» и написанные в 1885 г.<sup>12</sup> В доступных нам архивных фондах обнаружить их не удалось. Возможно, после того как Леонтьев раскритиковал эти опусы («Они не хороши, и так писать впредь не надо. <...> это не настоящий личный лиризм; это именно то, что зовется *риторикой*»<sup>13</sup>), о. Иосиф их уничтожил. В эссе «Флейта» Леонтьев подметил влияние кн. В. Ф. Одоевского (Фудель это опроверг, хотя и признал, что и этот писатель «промелькнул» мимо него «тоже

<sup>4</sup> Первые годы священнического служения о. Иосифа (1889–1892) пройдут в Белостоке (ныне это территория Польши).

<sup>5</sup> См.: «Преемство от отцов». С. 137–138 (письмо Фуделя к Леонтьеву от 15 апреля 1889 г.).

<sup>6</sup> Там же. С. 64 (признание в первом письме к Леонтьеву, от 2 апреля 1888 г.).

<sup>7</sup> Там же. С. 73 (письмо от 22 июня 1888 г.).

<sup>8</sup> Там же. С. 434 («Мое знакомство с К. Леонтьевым (письмо к С. Н. Дурьлину)», 1918).

<sup>9</sup> Там же. Об этом революционно настроенном учителе и литераторе см.: Русские писатели, 1800–1917: Биограф. словарь. М., 1989. Т. 1. С. 420.

<sup>10</sup> «Преемство от отцов». С. 437.

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> Там же. С. 185, 194.

<sup>13</sup> Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч.: В 12 т. [19 кн.] СПб., 2021. Т. 12, кн. 2. С. 424 (письмо от 15 марта 1890 г.; курсив передает подчеркивания Леонтьева).

не бесследно»<sup>14</sup>), Некрасова или Достоевского<sup>15</sup>. Увлечение Достоевским было действительно сильным и, кстати, позднее передано сыну о. Иосифа, духовному писателю С. И. Фуделю.

Как уже было сказано, попытка литературного дебюта Фуделя была связана с аксаковской «Русью». Об этом о. Иосиф вспоминал так:

«...Мне страстно захотелось узнать чье-либо авторитетное мнение о моих литературных опытах. <...> И я решился обратиться к суду этого писателя (Аксакова. — О. Ф.)».

В темный сентябрьский вечер 1885 года, крадучись, точно вор, боясь, чтобы кто-нибудь не поймал с поличным, я подошел к парадной двери квартиры И. С. Аксакова и опустил в щель ящика для писем пакет.

В нем были: два публицистических опыта и письмо мое, умоляющее Ивана Сергеевича — сказать мне правду. Не долго пришлось мне волноваться. Дня через три я получил ответ»<sup>16</sup>.

Это ответное письмо (автограф его найти пока не удалось) о. Иосиф привел в своих воспоминаниях целиком. Аксаков признавал его «литературное дарование», но предупреждал, что оно может оказаться и «пустоцветом», и не советовал «слишком рано <...> пускаться в публицистику»: «Иначе Ваша мысль всегда будет малокровна и худосочна, мало напитана. Вы же имеете влечение, кажется, не к одному художественному творчеству, но и прямо к публицистике: последняя же требует знаний и знаний, и упражненного мышления». Аксаков назначил юноше встречу в конторе редакции и пообещал ему свою консультацию: «...покажу Вам в Ваших опытах то, что мне кажется хорошим и слабым»<sup>17</sup>.

Открытая начинающего автора встреча, однако, состоялась не в конторе, а в квартире издателя. «Дал советы, ободрил, сказал, что с течением времени введет меня в один литературный кружок, имея в виду, вероятно, свои собственные вечера <...>. На этом мы и расстались. Но больше я Ивана Сергеевича не видел. Он меня не звал, а 26 января 86 года он скончался»<sup>18</sup>.

В период подготовки книги «Преимство от отцов» я была уверена, что поиск этих текстов — дело безнадежное, ведь они попали в редакционную «корзину», и радовалась хотя бы тому, что в РНБ сохранился автограф другой ранней и тоже неизданной работы Фуделя — статьи о «славянской идее» в форме письма к издателю «Руси».



Священник Иосиф Фудель,  
1889 г.

<sup>14</sup> «Преимство от отцов». С. 194.

<sup>15</sup> Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем. Т. 12, кн. 2. С. 426.

<sup>16</sup> «Преимство от отцов». С. 434–435.

<sup>17</sup> Там же. С. 435.

<sup>18</sup> Там же. С. 436. Аксакову в последовавшие осенние месяцы, конечно, было не до Фуделя: разворачивались непредвиденные события на Балканах и начиналась его последняя борьба с цензурой. Открыто выступивший против внешнеполитического государственного курса издатель «Руси» был обвинен в конце ноября в «недостатке патриотизма». Об истории газеты «Русь» см.: Бадалян Д. А. «Колокол призывный»: Иван Аксаков в русской журналистике конца 1870-х — первой половины 1880-х годов. СПб., 2016.

Этот текст, созданный не ранее 11 ноября 1885 г., я включила в книгу<sup>19</sup>. И вот только через 10 лет после ее выхода выяснилось, что, по счастью, нашелся в свое время человек, который сберег многие отброшенные Аксаковым, рукописи. Сотрудники РНБ Д. А. Бадалян и Л. Н. Сухоруков обнаружили в собрании А. А. Титова переплетенные тетради, приобретенные им в Москве в 1887 г., в которые вошли рукописи, отвергнутые Аксаковым, не принятые к публикации в «Руси». В одном из этих сборников внимание Л. Н. Сухорукова привлекли автографы Фуделя, и информацией об этой находке он любезно поделился со мной, за что, пользуясь случаем, от души его благодарю.

Перед нами два текста (Фудель, как видно из приведенной выше цитаты, назвал их «публицистическими опытами») — ровно столько, как и было указано в его воспоминаниях. Это фантастический рассказ, близкий по жанру к антиутопии, а стилистически, хоть и написан москвичом, отсылающий, конечно, к «петербургскому тексту» Достоевского, и обличительная публицистическая статья, посвященная одному из ответвлений той темы, что будет занимать молодого автора в ближайшие годы — положение современной учащейся (и часто недоучившейся) молодежи. В первом произведении в ярких образах визуализируется понятие «социальной лестницы» (у Фуделя — «общественная лестница»), которое, по-видимому, тогда еще не стало ходовым или вообще не входило еще в употребление, и показан подлинно «зверский» лик современной цивилизации. Проблема «социальной лестницы» объединяет оба текста, только рассматривается под разным углом. При чтении этих «публицистических опытов» возникает ощущение, что Фудель въяе увидел наш «дикий капитализм» 90-х и последующих годов с «дарвиновской» борьбой за существование и появлением «на обочине жизни» множества «культурных отбросков» (замечательный термин, предложенный автором) — удобного «горючего материала» для социальных катаклизмов.

По дате письма Аксакова к Фуделю (8 сентября) и по воспоминаниям последнего ясно, что в почтовый ящик издателя «Руси» эти рукописи попали около 5 сентября 1885 г., но написаны они были, очевидно, значительно раньше этого. Рассказ о страшной лестнице мог появиться в черновом виде еще в 1882 г., об этом говорит авторское примечание «Мне только 17 лет»<sup>20</sup> (18 лет Фуделю исполнилось 24 декабря 1882 г.). Статья же об «отбросках», судя по упоминанию университетской реформы как недавнего события, написана в 1884 г., не позднее первой половины 1885 г. Таким образом на сегодняшний момент это наиболее ранние из известных произведений будущего московского пастыря. Фигура о. Иосифа, долгие годы как бы «притененная» образом и сочинениями его сына, в настоящее время привлекает к себе все большее внимание<sup>21</sup>, и поэтому введение в научный оборот новых материалов о нем и тем более неопубликованных его текстов составляет актуальную исследовательскую задачу.

Новообретенные тексты печатаются по автографам: ОР РНБ. Ф. 775. Собрание А. А. Титова. Оп. 1. Ед. хр. 3170. Л. 49–49 об., 53–53 об.; 50–52 об. Это беловые автографы, во втором присутствует лишь незначительная авторская правка, показанная в подстрочных примечаниях.

## Источники и литература

1. Бадалян Д. А. «Колокол призывный»: Иван Аксаков в русской журналистике конца 1870-х — первой половины 1880-х годов. СПб., 2016. 360 с., ил.

2. Винюкова Н. В. Общественная и церковная деятельность И. И. Фуделя (1864–1918): Дисс. ... канд. ист. наук. М., 2020. 238 с.

<sup>19</sup> «Преемство от отцов». С. 334–335.

<sup>20</sup> Между прочим, Аксаков в своем письме подхватывает это, говоря: «Вам ведь 17 лет» (Там же. С. 435). На самом деле Фуделю в это время было уже 20 с половиной лет.

<sup>21</sup> Одно из важных подтверждений этому — недавно защищенная на Историческом факультете МГУ кандидатская диссертация о его общественной и церковной деятельности (см. примеч. 1).

3. *Винюкова Н. В.* Священник на рубеже XIX–XX вв.: И. И. Фудель глазами современников // *Человек и культура*. 2019. № 6. С. 226–241.
4. *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, 2021. Т. 12, кн. 2. 990 с.
5. Обрученный Церкви. Протоиерей Иосиф Фудель. Жизнеописание. Воспоминания. Письма К. Н. Леонтьеву / [Сост. и коммент. О. Л. Фетисенко, вступ. ст. Н. В. Винюковой, подгот. текста О. Л. Фетисенко при участии Н. В. Винюковой]. М.: Издательство ПСТГУ, 2020. 432 с.
6. «Преемство от отцов»: Константин Леонтьев и Иосиф Фудель: Переписка. Статьи. Воспоминания / Сост., вступ. ст. и коммент. О. Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2012 (Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем: В 12 т. Приложение. Кн. 1). 751 с., ил.
7. *Резвых Т. Н.* «Я чувствовал себя как бы его внуком — через сына — через о. Иосифа» (Отец Сергей Дурьлин — исследователь творчества К. Н. Леонтьева) // *Христианство и русская литература* / Отв. ред. В. А. Котельников и О. Л. Фетисенко. СПб., 2012. Сб. 7. С. 274–356.
8. *Фетисенко О. Л.* «Гептастилисты»: Константин Леонтьев, его собеседники и ученики (Идеи русского консерватизма в литературно-художественных и публицистических практиках второй половины XIX — первой четверти XX века). СПб.: Издательство «Пушкинский Дом», 2012. 784 с., ил.
9. *Фетисенко О. Л.* Достоевский, «русские мальчики» и «православные немцы» («Годы учения» Иосифа Фуделя) // *Достоевский: Материалы и исследования*. Т. 19. СПб., 2010. С. 203–221.
10. *Фетисенко О. Л.* Память о Константине Леонтьеве в эпистолярном общении В. В. Розанова и отца Иосифа Фуделя // *Тетради по консерватизму: Альманах*. 2019. № 4. С. 391–402.

## Приложение

*Иосиф Фудель*

### Сказочка

...Какая ужасная была погода. Небо было такое серое, такое мутное, точно будто кто-нибудь закрыл его грязной, мокрой тряпкой, и только кое-где сквозь дыры виднелось чистое светлое пространство. Эта тряпка, охватившая весь свод до горизонта, давила собою всю природу. — Деревья, кусты только изредка пошевеливали своими длинными мохнатыми ветвями, точно расправляя их. Мелкий дождик накрапывал, но мелкие капли давили свою тяжестью.

Тяжело было на сердце; тоска охватила его, и эта тоска влекла меня вперед. —

Я шел по пустынной дороге, скользил на мокрых камнях, спотыкался, но всё вперед шел. —

Мне начали попадаться какие-то фигуры в лохмотьях; они, казалось, отдыхали, сидя у дороги на камнях или, быть может, спали. — Я не останавливался. — Мое внимание привлекала целая куча таких фигур, показавшихся вдали. По мере моего приближения к ней, она всё увеличивалась.

Я прибавил шагу, наконец побежал. Толпа увеличивалась, разрасталась и покрыла собою почти всё пространство, которое можно было окинуть глазом. Гробовое молчание покрывало собою эту громаду, как будто не было передо мною ни одного человека. Все молчали. Я тоже молчал.

Все были грязные, безобразные. Черные, мозолистые руки висели без движения. Одежда на всех была разорвана. Везде виднелось голое тело, грязные рубашки, босые — исколотые ноги, волосы, спутанные и прилипшие к мокрому лбу; тут были и мужчины, и женщины, и дети, и старики, и грудные младенцы; тут были самые разнообразнейшие костюмы, точно эта орда была собрана со всех концов и уголков России. —

Но у всех был такой жалкий вид, такие деревянные лица были у них, так мрачно, грустно, жалко смотрели они в землю, точно мысленно рыли себе могилу у ног. — Мучительное, неизвестное мне дотоле чувство сжало мое сердце. Инстинктивно я понял то чувство, которое отражалось на лицах и фигурах этих окружавших меня людей. Это было чувство человека, у которого отнята всякая возможность движения и действий, который прикован к одному месту и окаменел в одном положении, но у которого еще есть чувствующая душа. —

Мое сердце охватило чувство ужаса, и я, под влиянием страха остаться навсегда в этом каменном заколдованном царстве, рванулся вперед и побежал, что есть мочи. —

Я долго бежал. Передо мною всё расступалось, как перед исступленным, но этим ужасным, каменным фигурам с человеческими душами, казалось, конца не будет. Я бежал и не замечал, что у меня под ногами лежат те же самые фигуры. Я бежал по ним. Целые массы их были грудями навалены на моем пути; я падал, но все-таки бежал, не переводя духа; мне казалось, что за мною бегут все эти страдальческие фигуры и протягивают за мною руки, и ужас придавал мне силы. —

Я остановился перед громадным зданием. Это было такое высокое здание, что его верхушка, увенчанная золотым шпиком, терялась в облаках. Окон не было видно; только на самом верхнем этаже сияла ярко-красным светом стеклянная галерея, и блеск этот был так силен, что освещал землю на громадное пространство. — Вход был только один. У самого входа и стояли и лежали те же самые, немые фигуры; чтобы скрыться от них поскорее — я стремглав бросился к открытому входу.

Я очутился в середине другой толпы. Здесь был совсем другой мир.

\* \* \*

От самого входа вплоть до верхнего этажа тянулась одна громадная широкая лестница. Она была без перил, и по обеим сторонам ее зияла черная бездна. — На лестнице была масса народу. Вся эта масса двигалась, кричала, боролась, хотела и суежилась. Здесь не было ни любви, ни дружбы, ни отца, ни матери, ни святыни. Выхода отсюда назад не было. Задние напирали несокрушимой стеной, и волей-неволей приходилось каждому, попавшему сюда, слиться с этой массой и жить ее жизнью. А жизнь эта была зверская.

Злобные крики оттиснутых назад смешивались с радостными воплями добравшихся до вершины; скрежет и проклятья падающих в бездну — с веселым смехом столкнувшихся их; тысячи голосов, топот, шум, удары, стук, стон, — всё это мешалось в один адский гул. — На каждом лице была написана зверская злоба; каждый лез вперед, сталкивал своего соседа, хватался зубами за одежду, цеплялся руками за сапоги, волосы, ступени лестницы, упирался ногами в грудь лежавших раздавленных и смятых и лез всё вперед, всё лез вперед. Кровь лилась по ступеням сверху донизу, все руки и лица были перепачканы в ней; задние напирали на передних, передние падали и увлекали за собой других, а толпа не уменьшалась и всё лезла и лезла вперед.

Я не мог устоять против течения. Волна подхватила меня, бросила вверх и в сторону. Я очутился у самой боковой границы лестницы. Я заглянул вглубь; там было темно как в колодезе. Толпа напирала, и я рисковал каждое мгновение слететь в пропасть, голова у меня закружилась...

Сердце как-то вдруг упало и похолодело. Страх охватил меня; страх и невыразимое бешенство в одно время. Я собрал свои последние силы и рванулся вперед. Я обезумел. — Судорожно схватился я за какого-то старика, не помня себя от злости и бешенства, толкнул его в пропасть, и только слабый крик долетел до меня оттуда. С тем же бешенством бросился я прокладывать себе дорогу. Я не обращал внимания ни на детей, ни на женщин. Жалости не было и не могло быть; отчаяние придавало мне силы, и я начал пробиваться вперед. Ни стоны, ни крики, ни кровь не останавливали меня; они только разжигали зверское чувство.



Я напряг все свои силы в этой безумной борьбе и каким-то порывом был вынесен на верхушку лестницы. Я был там один. — Подо мною копошилась масса. — Голова моя кружилась, и я поспешил отворить красивую, большую дверь, перед которой я стоял. —

\* \* \*

Я вошел в небольшую комнату, по-видимому переднюю. Прямо против меня была полуоткрытая дверь, которая вела во внутренние комнаты. У двери стояли два красивых, богато-одетых швейцара. Я стоял в этой передней без движения. То нервное возбуждение, которое охватило меня в борьбе на лестнице, еще не прошло, но уже новый мир охватывал меня, новые чувства теснились в мою душу. До моего слуха доносились звуки веселой мелодии. — Пленительно-нежные, плавные, они вносили в душу мир и успокаивали взволнованное чувство; эти звуки перемешивались с звоном хрустальной посуды, стаканов, бокалов и рюмок. — Веселые, беззаботные голоса раздавались там же; иной раз эти голоса покрывали собой звуки музыки, как будто в них сказывалось разгоряченное чувство; иной раз и тихая мелодия музыки переходила в какую-то бульварную песнь, и ее бесшабашный, вульгарный мотивчик резко и дико отдавался в этих стенах. —

Сквозь полуоткрытую дверь виднелся длинный ярко-освещенный коридор; по обеим сторонам его виднелся последовательный ряд дверей. Этот вид мне напомнил гостиницу. Между дверями во весь простенок стояли богатые трюмо; вдали в самом конце коридора видно было ярко-розовое сияние; то была зала или гостиная; так мне казалось, потому что именно оттуда доносились до меня и веселые возгласы и звон посуды и музыка. —

И сомнения, и любопытство охватили меня, и я направился к двери с твердым намерением пройти дальше, но сильные руки швейцара отстранили меня. Я был и возмущен и изумлен в одно и то же время. — «Слишком молод»,<sup>22</sup> — сказал швейцар на мой немой вопросительный взгляд, и я молча отошел к противоположной стене и, сконфуженный, прислонился к ней. Звуки музыки усиливались, и возгласы были шумнее. Атмосфера была наполнена опьяняющим ароматом. Целые волны одуряющих пряностей разносились из зала, точно будто звуки музыки превращались в эти волны. Кровь волновалась, кипела, не имея выхода, и, словно молотом, стучала в висках. Раздраженное воображение рисовало чудные картины. Тончайшие духи, носившиеся в воздухе, разливали повсюду негу и истому; нервы мои были отравлены этой атмосферой, и я заплакал, как дитя среди чужой обстановки. —

По коридору шли по направлению ко мне две дамы, обнявшись за талию; одежда на них была роскошная; в черных волосах горели алмазы, и на руках сияло золото; они казались издали дивными видениями — стройные, как тополь, легкие — как серны. —

Они подошли ко мне, и я заметил искусственную краску их лиц; ненатурально-развязные манеры поразили меня, а, услышав их грубый, сильный голос, я не знал, что мне подумать. Они нагло-упорно рассматривали меня и насмешливо улыбались. —

«Боже мой! — подумал я, — куда я попал!...» И стыд, и бешенство, и негодование, и отвращение охватили меня. Я опять почувствовал в себе зверскую силу и неодолимое желание задушить кого-нибудь своими руками. Безумие затуманило мою голову. — Яростно с сжатыми кулаками бросился я вперед. Я почувствовал сильные удары в шею. Голова моя закружилась, но я продолжал с кем-то бороться и пробираться вперед. Я слышал насмешливый злорадный хохот, точно будто толпа преградила мне дорогу... Крики, визг, хохот, сильные голоса, игривый мотив музыки... всё это охватило меня сразу и сердце мое тревожно забилося и я... проснулся. —

*Иосиф Фудель*

---

<sup>22</sup> \* Мне только 17 лет.

## Культурные отброски

В печати не раз уже поднимался вопрос о незавидном положении умственно-пролетариата; в жизни этот вопрос назрел настолько, что дает себя чувствовать чуть ли не на каждом шагу. Этот вопрос — неотвязчивый и назойливый, как и все современные социальные вопросы, и притом не поддающийся паллиативам. — Умственным пролетариатом я называю двойки контингент людей: прежде всего людей, не получивших образовательного диплома и поэтому волею немилосердной судьбы столкнувшихся с общественной лестницей, не добравшихся до вершины, а потом уже людей и получивших высший образовательный ценз и добравшихся до вершины, но там уже на этой вершине не нашедших себе пустого местечка. —

Об этих последних говорить для нас не представляет интереса; кто не знает, что такое положение вещей, при котором кандидат естественных наук умирает в столице с голоду (это факт) и кандидаты на судебную должность обречены влачить самую жалкую жизнь, — это положение вещей является следствием нашего чисто-халатного и возмутительно-небрежного отношения к образовательному цензу. Что человек, кончивший курс уездного училища, занимает хлебные должности, а не получивший никакого образования и еле подписывающий фамилию — заседает и председательствует — это нас не может удивить; мы свыклись с подобными явлениями нашей жизни, сжились с ними. —

Это характерично, правда, но не настолько еще дает о себе чувствовать нам в жизни, чтобы выдвигать вопрос об этого рода пролетариях на первый план. Всякий вопрос решается по мере настоятельной необходимости его решения, необходимости, чувствуемой самим обществом. Вот поэтому-то несравненно важнее и интереснее обратить внимание на умственных пролетариев совсем иного рода, на тех, которые по каким-либо причинам не могли достигнуть некоторой высоты образования и сошли с полдороги, которых по справедливости можно назвать культурными отбросками. —

---

С каждым годом всё больше и больше привлекает общественное внимание одно развивающееся явление, которое достигло уже известной, порядочной высоты. — Я говорю о переполнении учащегося молодежью почти всех учебных заведений. Факт знаменательный и, по-видимому, отрадный, но в сущности по своим последствиям очень плачевный. — А последствия эти вот какие: по мере того как наполняется учебное заведение, происходит некоторый процесс очистки его от «лишнего» балласта. Свободных мест мало в учебном заведении; желающих учиться такая масса, что волей-неволей происходит в стенах заведения борьба за существование и победа наиболее способных. Как происходит эта борьба — всякому известно; но то, что в природе отмечено печатью справедливой закономерности — то в общественной жизни подвержено чисто-случайным причинам и не всегда обусловлено справедливостью. — Из Классических Гимназий ежегодно выгоняется масса детей, ежегодно выбрасываются мало-успешные и неспособные, причем критерий оценки во всех случаях более чем шаток, а последствия этого критерия более чем плачевны. — До недавнего времени некоторый излишек учащейся молодежи, извергаемый из средних учебных заведений, находил себе прибежище в юнкерских училищах; правда, они навсегда оставались и недоучками, и нравственными межеумками — но все-таки они находили хоть какой-нибудь якорь спасения. Теперь же и этот якорь потерян, и армия переполнена «лишним» балластом. — Обратите внимание на ту массу молодых людей, которые толпятся у дверей высших социальных заведений — в надежде хоть как-нибудь пробраться за эту дверь; обратите внимание на то грязное, пошлое зрелище, которого мы бываем зрителями каждый август месяц, когда 200 человек оспаривают друг у друга 20 свободных вакансий в учебном заведении, оспаривают с зверскою жадностью чуть ли не в борьбе на жизнь и смерть.

Где тут солидарность интересов, так восхваляемая в современном человечестве? — Что же это такое, как не жалкая, недостойная человека, борьба — не за существование, нет, а за диплом, за наживу? — Наши Университеты представляют зрелище еще более жалкое. Давно уже жалуются на громадный прилив молодежи в Университет, которому и границ в будущем не было видно; (Правительственные меры этого года, установлением штатов кладут предел ему); давно уже все удивляются, когда слышат о количестве слушателей того или другого многолюдного курса, — удивляются, пожимают плечами и насмешливо говорят: «куда же их девать?». — Да, и в Университете происходит процесс очищения его от ненужного материала, извержения «лишнего» балласта. Здесь этот процесс принимает очень солидные размеры.

Почти ежегодно на 600 человек выходящих из Университета приходится только 400 оканчивающих курс с дипломом, а остальные 200 — выходящих без всякого диплома, не окончив курса. Шутка ли сказать, 30%, — *одна треть* всех покидающих стены Университета оказывается «лишним» балластом, которым, как и всяким балластом нисколько не церемонятся. — 2 трети выступают на жизненный путь с оружием диплома в руках, одна треть выходит безо всего: ни определенных знаний, ни ценза, ни надежды на что-либо определенное в будущем; нет оружия для борьбы, и общество считает своим долгом сразу круто отвернуться от них. Незаконнорожденные дети современных стремлений к наживе, — они принуждены весь свой век висеть между небом и землею; оторванные от своей почвы чужою силою и брошенные на произвол судьбы тогда, когда нельзя уже возвратиться назад, — они принуждены всегда быть не у места, всегда влачить жалкое существование; изломанные, исковерканные — они становятся уже ни к чему не пригодными. — И таких каждый Академический год считает сотнями; как гигантская машина, Университет систематически отбрасывает их навсегда с дороги и хладнокровно замещает эти живые силы цифрами в годовом отчете. — И живые силы превращаются в мертвые — с каждым годом, незаметно для самих себя, втягиваемые в тину мелко-обыденной жизни и безоружная молодежь становится культурным отбросками. —

Вот она — эта молодежь, эти бездипломные люди: вы их везде встретите: и в любой конторе в три дуги согнувшихся за грошовой перепиской бумаг, и в убогом трактирчике в ожидании «места», и на скамье подсудимых в громком пикантном процессе, и в лакейской важного лица — везде вы их встретите. — Это люди, не попавшие в общую колею жизни, с изломанной, разбитой карьерой, люди, которых культурное общество выгнало из своей чистенькой гостиной на улицу — это культурные отброски. —

Изломанный нравственно культурный отбросок — уже отгрызанный ломоть и не возвращается уже в чистую среду. — Тем плачевнее его участь, тем возмутительней должны казаться каждому те разрушительные, тлетворные условия, благодаря которым живая сила заражается эпидемическим ядом и честный член общества становится его паразитом. —

---

С другой стороны не здесь<sup>23</sup>, не в нашей чистой гостиной, а там, ближе к природе — в нашей серой деревеньке происходит нечто другое, совершенно противоположное явление. Там, где жизнь более всего регулируется внешними условиями, посторонними, стихийными<sup>24</sup> причинами, — именно там более всего необходимо руководство — не культурного (Боже избави!) человека, нет, простого, честного учителя. Если наше русское развитие идет не по западной дороге, если для нас дорого наше самобытное существование, которое спасет нас от социальных бурь и невзгод, то давно уже пора и за дело взяться, пора уже направить это дело на сознательный

<sup>23</sup> *Перед этим зачеркнуто:* там.

<sup>24</sup> *Далее зачеркнуто:* условиями.

путь развития. Наша промышленность в застое, потому что мы не умеем воспользоваться новейшими усовершенствованиями обмена; наша мануфактура, наше кустарничество прозябают, а не живут, нет условий для развития правильной жизни, и гложет всё то, чем по справедливости мы можем гордиться. — Необходима масса знатоков технического дела для того, чтобы поднять и урегулировать крестьянский труд; но не тех специалистов техников, которых выпускают высшие технические школы; они слишком привилегированы, их слишком мало. — Тут нужны труженики, не избалованные на тысячном жалованьи, а простые работники-ремесленники, но ремесленники — знатоки своего дела, люди знакомые с последним словом прикладной науки, готовые весь свой век работать в глухой деревне и делиться своими знаниями с темным людом. — Эти люди нам нужны; этих людей у нас нет. — В этом случае мы встречаемся с одним из обыкновенных культурных недоразумений: в городе слышен крик «куда нам деваться», в деревне же ощущается естественная и необходимая потребность в «людях», в знании. —

Разрешить вопрос о привлечении знания в деревню — значит найти средство уменьшить умственный пролетариат. — Привлечение сил в деревню естественно должно совершиться на счет уменьшения стремлений в «столицу» в Университет, но это привлечение возможно только исподволь. Только рациональным воспитанием можно подготовить силы годные для деревни, силы здоровые, не зараженные культурным ядом, силы живые, не страдающие интеллигентною немощью. —

Не переселение отбросков из города в деревню спасет их от жалкого существования, нет, здесь необходима радикальная переработка всех условий, влияющих на развитие этого пролетариата. — Здесь нужно коренное изменение взглядов самого общества на жизнь и ее требования.



Что же за причины, влияющие на развитие в городе культурных отбросков, какие условия жизни помогают разрастаться умственному пролетариату? Эти причины и условия коренятся в тех культурных стремлениях современного человека, которые являются единственным регулятором и его индивидуальной жизни, и его отношений к своим собратьям, членам данного общества. —

Если мы обратим внимание на воспитательно-нравственные стремления нашего времени, то заметим яркий космополитизм, если можно так выразиться, в деле воспитания детей, космополитизм, идущий в разрез с стремлениями недавнего прошлого, когда сын всегда унаследовал во всем отцу. — Теперь нам в глаза бросается тот факт, что всякий член общества из среднего класса хлопочет в деле воспитания своих детей не о том, чтобы<sup>25</sup> дети шли по дороге отца, а о том, чтобы дать этим детям возможность добраться до лучшего диплома, дать им возможность наилучшим образом приспособиться на жизненном пиру; — чем выше на общественной лестнице, в материальном прежде всего отношении, забрался сын, тем довольнее отец, тем он считает и себя и сына счастливее. Вот эти воспитательные стремления, охватившие общество, и служат единственной причиной того, что и Гимназии, и Университеты всегда переполнены молодежью и принуждены выбрасывать из своей среды некоторый излишек. —

Не виновато покровительство классицизму в том, что взоры всех устремлены на Университет, как на лучшую мечту, как на единственную цель. — Правда, не будь у нас покровительства этой системе, — развитие технического знания пошло бы своим настоящим ходом и успех развития практического дела был бы несомненен. — Масса не толпилась бы тогда у ворот *Almae matris*. — Не виновата система образования, потому что ни одно предложение не может существовать помимо потребности в нем; не будь потребностей именно в классических Гимназиях, они не росли бы с каждым

---

<sup>25</sup> Далее зачеркнуто: дать.

годом, как грибы после дождя; не будь потребности, не хлопотали бы сами отцы об учреждении лишней Гимназии, не существовали бы они без поддержки общества. Нельзя говорить, что дети потому только в Гимназии, что больше их некуда девать; наивное оправдание с трусливою подкладкою. До тех пор пока будет<sup>26</sup> потребность, будет и предложение; это неизменно; ну а потребность в этом случае, болезненно развитая, лежит в характере и стремлениях отцов и уже ими воспитывается в детях.

Одной эпидемией, одной болезнью страдает наше общество — и не вычислил еще никто: сколько жертв эта болезнь похищает, сколько бедствий несет она с собою. Эта страшная, заразительная болезнь называется карьерщиной, стремлением к наживе. — Ею страдают почти все от мала до велика, и она одна рождает и плодит умственный пролетариат. —

Не желание воспитать в своем сыне честного ремесленника, знающего свое дело — руководит отцом при выборе системы подготовки к жизни, нет, это чувство незнакому современному отцу; алчное желание видеть своего сына карьеристом, стремление поставить его в то ложное положение, при котором сын волей-неволей должен катиться по наклонной плоскости, имея целью составление карьеры — вот что характеризует отца. Карьерщина съела, как ржавчина, всё наше существование, въелась в плоть и кровь нашу, стала и нашей жизнью, целью, нашей религией. — Где тот отец из среднего класса, который сознательно, независимо от материального положения, делает из своего сына честного ремесленника с определенным положительным мировоззрением и с определенными здоровыми потребностями? Где тот отец, который, довольствуясь малым, учит тому же и сына и не желает выбиваться изо всех сил, чтобы довести его до Университета из-за погони за наживой и карьерой?

Страшная болезнь охватила общество, и периодическое появление культурных отбросков, и периодическое крупное хищение, и современная беспочвенность «культурного» человека — всё это симптомы одной и той же болезни: карьерщины. Тот же отец, который чистосердечно негодует, читая процесс знаменитого хищника, бессознательно ведет своего сына на ту же дорогу хищения, лжи и тунеядства, потому что и ложь, и тунеядство — вечные спутники культурной карьеры, и кто не хочет обманывать самого себя, того та же культура отбрасывает в сторону, как негодный материал.

Стремление развить в человеке честность, инстинкты правды, добра исчезло; развитие ума стало на первый план, а стремление к тунеядству овладело всеми помыслами не обеспеченных людей. — Дорога к карьере идет через Университет, а туда в свою очередь можно попасть только из Гимназии, и Гимназии поэтому переполняются жаждущими истины и правды (?), и потребность в увеличении числа этих карьерных заведений всё растет и растет. — Молодежь толпится в храме науки, интересы сталкиваются, потому что удовлетворение всех жаждущих немислимо и вот: результаты подобного положения вещей являются более нежели плачевные.

Идеи правды, чести, добра меркнут и исчезают среди молодежи; нет у нее светлого знамени, и всё то же стремление к наживе овладевает умами и лучших людей. Где борьба за существование — там нет солидарности, там не ищите добрых начал. —

И культурные отброски, которых ежегодно производят сотнями наши Университеты — всё тот же плачевный результат — всё того же жалкого положения вещей. —

*Иосиф Фудель*

---

<sup>26</sup> Далее зачеркнуто: предложение будет.

*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 (12), 2023

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](mailto:igo7777@mail.ru)

Все изображения в журнале взяты из открытых источников

Адрес Издательства СПбДА:  
191167, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, 17.  
Тел.: +7 812 612 40 44, доб. 339.  
Эл. почта: [izdatspbda@gmail.com](mailto:izdatspbda@gmail.com)

Главный редактор Д. В. Волужков  
Корректор А. Ю. Кондрашова  
Верстка Н. Н. Пимшина  
Дизайн обложки Юлия Гринько

Подписано в печать: 07.03.2023. Дата выхода в свет: 20.03.2023.  
Формат 70 x 100 / 16. Гарнитура: Linux Libertine.  
Объем: 15,5 а.л.  
Свободная цена

Отпечатано в ООО «Аргус СПб»  
198320, Красное Село, ул. Свободы, д. 57.  
Заказ № 29. Тираж 250 экз.