

SAINT PETERSBURG THEOLOGICAL ACADEMY

DEPARTMENT OF THEOLOGY

**RUSSIAN-BYZANTINE
HERALD**

№ 2 (17), 2024

Scientific Journal

HAC
Category K2

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

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

КАФЕДРА БОГОСЛОВИЯ

**РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ
ВЕСТНИК**

№ 2 (17), 2024

Научный журнал

ВАК
Категория К2

Санкт-Петербург
Издательство СПбДА
2024

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

Specializations:

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

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

Editor-in-Chief

Igor Borisovich Gavrilov,

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

The editorial board

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

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

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

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

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

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

Russian-Byzantine Herald : scientific journal / St. Petersburg Theological Academy. — SPb.: Publ. House of SPbTA, 2018 — .
№ 2 (17). — 2024. — 140 p.

УДК 281.93(066)+94(495)

ББК 86.372.24я5+63.3(0)4

Р89

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

5.6.1. Отечественная история (исторические науки),

5.7.2. История философии (философские науки).

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

Главный редактор

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

Редакционная коллегия

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

Священник Игорь Анатольевич Иванов — кандидат философских наук, доцент, 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.

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 — .

№ 2 (17). — 2024. — 140 с.

УДК 281.93(066)+94(495)

ББК 86.372.24я5+63.3(0)4

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

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

THE EDITORIAL COUNCIL

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

СОДЕРЖАНИЕ

История философии

Н. Н. Павлюченков. Метафизика всеединства
и христианское мировоззрение: опыт интерпретации
в трудах Е. Н. Трубецкого и священника Павла Флоренского.....10

Отечественная история

А. Э. Котов. П. А. Кулаковский — сотрудник «Нового времени»..... 29

Византиноведение

Д. И. Макаров. Аверинцев и пасхальная радость.
О восприятии византийского христианства
в некоторых поздних работах мыслителя..... 36

В. Ю. Даренский. Воцерковление культуры
как главная исследовательская тема С. С. Аверинцева 46

Г. В. Скотникова. Нетленные лучи византизма.
К 85-летию со дня рождения
«средиземноморского почвенника» академика С. С. Аверинцева58

Протодиакон Владимир Василик. Сергей Сергеевич Аверинцев
как исследователь византийской гимнографии 66

А. Ю. Митрофанов. Борьба за комниновское наследство
в свете историософии С. С. Аверинцева:
к вопросу о роли монголов в восстановлении Византии в 1261 г.76

С. А. Кибальниченко. Канонизация автобиографического мифа
Вячеслава Иванова в творчестве С. С. Аверинцева..... 90

Д. И. Макаров. «Надеюсь на успешное осуществление
Вашего пути в науке»: неопубликованное письмо
В. Н. Топорова Д. И. Макарову113

Отзывы и рецензии

А. П. Дмитриев. Фигура высшего филологического пилотажа.
Отзыв о труде: Летопись жизни и творчества К. Н. Леонтьева
(1831–1891) / сост. О. Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2022.
Ч. 1: 1831–1880. 704 с.; Ч. 2: 1881–1891. 735 с. (*Леонтьев К. Н.*
Полн. собр. соч. и писем: В 12 т. Приложение. Кн. III и IV)118

М. В. Медоваров. К историко-философскому переосмыслению
позднеантичной и византийской мысли.
Рецензия на книгу: *Дугин А. Г.* Ноомахия: войны ума.
Византийский Логос. Эллинизм и империя.
М.: Академический проект, 2016. 519 с. 126

CONTENTS

History of Philosophy

Nikolay N. Pavlyuchenkov. Metaphysics of Unity and the Christian Worldview: Experience of Interpretation in the Works of E. N. Trubetsky and Priest Pavel Florensky..... 10

National History

Aleksandr E. Kotov. P. A. Kulakovskiy – Correspondent of “Novoe Vremya”29

Byzantine Studies

Dmitry I. Makarov. Averintsev and the Paschal Joy. On the Perception of Byzantine Christianity in Some Later Works of the Thinker36

Vitaly Yu. Darensky. The Churching of Culture as a Main Research Theme of S. S. Averintsev46

Galina V. Skotnikova. The Imperishable Rays of Byzantinism. On the Occasion of the 85th Anniversary of the Birth of the “Mediterranean Soil Scientist” Academician S. S. Averintsev58

Protodeacon Vladimir Vasilik. Sergey Sergeevich Averintsev as a Researcher Byzantine Hymnography66

Andrey Yu. Mitrofanov. The Struggle for the Komnenian Inheritance in the Light of S. S. Averintsev’s Historiosophy: on the Role of the Mongols in the Restoration of Byzantium in 1261 76

Sergey A. Kibalnichenko. Canonization of the Autobiographical Myth of Vyacheslav Ivanov in the Works of S. S. Averintsev.....90

Dmitry I. Makarov. «I Hope for a Successful Implementation of Your Path in Science»: An Unpublished Letter by Vladimir N. Toporov to Dmitry I. Makarov 113

Reviews

Andrei P. Dmitriev. A Figure of the Highest Philological Aerobatics. Review of the Work: Chronicle of the Life and Work of K. N. Leontyev (1831–1891) / comp. O. L. Fetisenko. St. Petersburg: Vladimir Dal, 2022. Part 1: 1831–1880. 704 pp.; Part 2: 1881–1891. 735 pp. (*Leontyev K. N. Complete Collection of Works and Letters: In 12 volumes. Appendix. Books III and IV*).....118

Maksim V. Medovarov. Towards a Historical and Philosophical Rethinking of Late Antique and Byzantine Thought. Book Review: Dugin A. G. Noomachy: Wars of the Mind. Byzantine Logos. Hellenism and Empire. M.: Academic Project, 2016. 519 p. 126

Н. Н. Павлюченков

Метафизика всеединства и христианское мировоззрение: опыт интерпретации в трудах Е. Н. Трубецкого и священника Павла Флоренского



УДК 1(470)(091)

DOI 10.47132/2588-0276_2024_2_10

EDN NKYTPH

Аннотация: В статье рассматриваются основные особенности концепции всеединства, разработанной русским религиозным философом В. С. Соловьевым, и анализируются попытки ее переосмысления с точки зрения традиционного христианского вероучения и мировоззрения. Выделяются несколько положений, в связи с которыми эта концепция, по мнению автора статьи, особенно явно выходит за рамки христианской церковной традиции. Помимо признаваемого большинством критиков «соблазна пантеизма», это своеобразная трактовка творения мира, идея наличия «предвечного» человечества в Боге, представление о Софии как особой онтологической реальности и специфическое восприятие события грехопадения, описанного в Священном Писании. В качестве опытов христианской интерпретации метафизики всеединства анализируются избранные, наиболее характерные в этом отношении труды Е. Н. Трубецкого и свещ. Павла Флоренского. Отмечается, что Е. Н. Трубецкой наиболее решительно пытался отстоять традиционное христианское учение о творении мира «из ничего» и возникающее из этого учения представление о глубоком онтологическом различии естества твари и Творца. Всеединство, с точки зрения Е. Н. Трубецкого, было только задано в Божественном замысле о мире и должно быть реализовано через Боговоплощение и обожение мира при условии свободного и сознательного движения к всеединству самого человека. С точки зрения свещ. Павла Флоренского, Божественный замысел о всеединстве реализован изначально в Божественной вечности и должен быть воплощен также в мире материальном. По мнению автора статьи, свещ. Павел Флоренский гораздо более, чем Е. Н. Трубецкой, оставался на почве основных положений метафизики В. Соловьева и не столько переосмысливал их, сколько пытался адаптировать их к традиционному христианскому мировоззрению.

Ключевые слова: метафизика, всеединство, мировоззрение, вероучение, христианство, традиция, Творец, тварь, обожение, икона.

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. Метафизика всеединства и христианское мировоззрение: опыт интерпретации в трудах Е. Н. Трубецкого и священника Павла Флоренского // Русско-Византийский вестник. 2024. № 2 (17). С. 10–28.

Nikolay N. Pavlyuchenkov

**Metaphysics of Unity and the Christian Worldview:
Experience of Interpretation in the Works of E. N. Trubetskoy
and Priest Pavel Florensky**

UDC 1(470)(091)

DOI 10.47132/2588-0276_2024_2_10

EDN NKYTPH



Abstract: The article examines the main features of the V. S. Solovyov's concept of total unity, and analyzes attempts to rethink it from the point of view of traditional Christian doctrine and worldview. Several provisions are highlighted in connection with which this concept, according to the author of the article, especially clearly goes beyond the Christian church tradition. In addition to the "temptation of pantheism", this is a unique interpretation of the creation of the world, the idea of the presence of "eternal" humanity in God, the idea of Sophia as a special ontological reality and a specific perception of the event of the Fall, which is described in the Holy Scriptures. As experiments in the Christian interpretation of the metaphysics of unity, the selected, most characteristic in this regard, works of E. N. Trubetskoy and Priest are analyzed. P. Florensky. It is noted that E. Trubetskoy most decisively tried to defend the traditional Christian doctrine of the creation of the world "out of nothing" and the doctrine of the deep ontological difference between the nature of the creature and the Creator. Total unity, from the point of view of E. Trubetskoy, was only given in the Divine plan for the world and must be realized through the Incarnation and deification of the world. From Florensky's point of view, the Divine plan for unity was initially realized in Divine eternity and must also be embodied in the material world. According to the author of the article, Florensky, much more than E. Trubetskoy, remained on the basis of the basic principles of V. Solovyov's metaphysics and did not so much rethink them as try to adapt them to the traditional Christian worldview.

Keywords: metaphysics, unity, worldview, doctrine, Christianity, tradition, Creator, creature, deification, icon.

About the author: **Nikolay Nikolaevich Pavlyuchenkov**

Candidate of Philosophy, Candidate of Theology, Associate Professor of the Orthodox St. Tikhon's University for the Humanities

E-mail: npavl905@mail.ru

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

For citation: Pavlyuchenkov N. N. Metaphysics of Unity and the Christian Worldview:: Experience of Interpretation in the Works of E. N. Trubetskoy and Priest Pavel Florensky. *Russian-Byzantine Herald*, 2024, no. 2 (17), pp. 10–28.

Исходная предпосылка метафизики всеединства достаточно ясно обозначена В. Соловьевым в «Философских началах цельного знания» (1877). Она заключается в том, что Абсолют не может не быть «единством себя и своего противоположного»¹. Абсолютно-сущее, согласно В. Соловьеву, «вечно находит в себе свое противоположное, так как только через отношение к этому противоположному оно может утверждать само себя»². Для Бога это такая же «необходимость», как для человека необходимость жить, чувствовать, любить³, что нисколько не противоречит реальностям абсолютного божественного совершенства и абсолютной божественной свободы. В «Чтениях о Богочеловечестве» (1878–1881) Соловьев говорил о том, что Богу как «сущему» (т. е., в данном случае, как «безусловному лицу»⁴) требуется «проявить» и таким образом утвердить свою «сущность», которая без этого будет существовать «лишь в скрытом состоянии», «в глубине субъективного, не проявленного бытия»⁵.

Таким образом, чтобы быть Богом, Бог должен своим свободным «внутренним действием» выделить из себя, объективировать⁶ свою собственную сущность. Пройдя «через свое противоположное», божественное единство должно вернуться к самому себе для того, чтобы обрести определенное новое качество — единство «утвержденное, проявленное... и тем самым усиленное», абсолютное, утвердившее себя как таковое⁷. По мысли Соловьева, так в Божественной вечности «формируется» Божественное Триединство: имеет место «вечное и адекватное проявление или выражение» безусловного Первоначала в его «существенном Слове» и возвращение его к себе в замыкающем «круг божественного бытия» совершенном или законченном Духе⁸.

В данном случае, такое осмысление одного из центральных догматов христианства связано с фундаментальным для метафизики всеединства положением: для реального своего существования Бог должен проявляться⁹. Но Соловьев не останавливается на этом и утверждает, что «полная истина может быть выражена словом “Богочеловечество”»¹⁰. Он ссылается на святоотеческое учение об обожении¹¹, и в русском переводе слова «θεώσις» отождествляет понятия «обожение» и «обожествление»¹².

¹ Соловьев В. С. Философские начала цельного знания // *Его же*. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 234.

² Там же. С. 237.

³ Там же.

⁴ Соловьев В. С. Чтения о богочеловечестве. Статьи. Стихотворения и поэма. Из «Трех разговоров...»: Краткая повесть об Антихристе / сост. и примеч. А. Б. Муратов. СПб.: Художественная литература, 1994. С. 97.

⁵ Там же. С. 111–112.

⁶ Это термин В. Соловьева, см.: Там же. С. 112.

⁷ Там же. С. 114.

⁸ Там же. С. 127. Ср.: В Третьей Ипостаси замыкается «круг Божественной жизни» (Соловьев В. С. Россия и Вселенская Церковь. М.: Путь, 1911. С. 310), в ней «Божественное бытие через внутреннее раздвоение (в акте порождения) приходит к проявлению своего безусловного единства, возвращается в Себя, утверждает Себя, как истинное бесконечное, обладает и наслаждается Собой в полноте Своего сознания» (Там же. С. 316).

⁹ «Несомненно, — говорит Соловьев, — что Бог для того, чтоб существовать действительно и реально, должен проявлять Себя, свое существование, т. е. действовать в другом» (Соловьев В. С. Чтения о богочеловечестве... С. 144).

¹⁰ Соловьев В. С. Критика отвлеченных начал // *Его же*. Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 716.

¹¹ «При вере в Церковь верить в человечество — значит только верить в его способность к обожению, верить, по словам Афанасия Великого, что во Христе Бог стал человеком для того, чтобы человека сделать богом. И эта вера не есть еретическая, а истинно христианская, отеческая» (Соловьев В. С. Три речи в память Достоевского // *Его же*. Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 321–322).

¹² См.: «Безусловное значение человека основано, как мы знаем, на лежащей в его разуме и воле возможности бесконечного совершенствования, или, по выражению отцов Церкви, обожествления (θεώσις)» (Соловьев В. С. Оправдание добра. Нравственная философия // *Его же*. Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 423).

Это отражает специфическую особенность его трактовки второго основополагающего христианского догмата, заключающуюся в том, что Бог должен превзойти свое Триединство и стать реальным Многоединством или Всеединством, включающим в себя «обожествленное человечество».

Всё в метафизике всеединства В. Соловьева — это вся мировая множественность, которая, согласно Соловьеву, должна иметь реальное, «вечное существование», т.к. иначе Бог не мог бы вечно существовать «как Логос и как действующий Бог»¹³. Логос — это Христос в сфере своего вечного божественного бытия. Там он является вечным духовным центром «вселенского организма», а его *ниспадение* «в поток явлений» имеет цель «трудом и страданием во времени восстанавливать то, что оставлено им в вечности»¹⁴. Нисходя в «поток явлений» и становясь в определенный момент центром истории, вечный Христос осуществляет *реальное* единство того, что им вечно объединено в идеальном божественном бытии.

София в этой концепции появляется как такая — объединяемая Логосом в вечности — реальность мировой множественности, которую не следует рассматривать как *тварную* в традиционном христианском понимании этого слова. Соловьев особо подчеркивает невозможность наличия в бытии чего-либо принципиально *нового*, онтологически отличного от Божества¹⁵. «Поток явлений», куда «ниспадает» божественный Логос, — это «отпавший» от Божества мир, отличающийся от мира Божественного «не по существу, а по положению»¹⁶. «Отпадение», в данном случае, означает получение дара «отдельного обособленного» существования, дара «реального бытия», который в Божественном мире от «животворящего Духа» обретает только один разряд существ — «души»¹⁷.

Зло, появляющееся в этом «отпавшем» мире, возникает вследствие особого состояния воли, которая утверждает «исключительно себя» и отрицает «все другое»¹⁸. «Отпавший от божественного единства природный мир, — пишет Соловьев, — является как хаос разрозненных элементов»; это — «множественность распавшихся элементов, чуждых друг другу, непроницаемых друг для друга»¹⁹. Этот хаос в определенном потенциальном состоянии всегда находится в Божестве, но там он есть только «возможность, никогда не допускаемая до действительности (как всегда удовлетворяемое или от века удовлетворенное стремление)»²⁰. До реализации он допускается в «потоке явлений», где, таким образом, и становится основой иного модуса бытия божественного мира. Здесь, в «частных существах», он «получает значение коренной стихии их бытия» и оказывается центром и основой «всей тварной жизни»²¹.

В данном случае важно, что не происходит никакого *нового* «творения», а остается тот же божественный согласный организм, «распавшийся реально (actu), но сохраняющий свое идеальное единство в скрытой потенции и стремлении. Постепенное осуществление этого стремления, постепенная реализация идеального всеединства

¹³ Соловьев В. С. Чтения о богочеловечестве... С. 144.

¹⁴ Соловьев В. С. Духовные основы жизни // *Его же*. Собр. соч.: В 10 т. / под ред. С. М. Соловьева и Э. Л. Радлова. Т. 3. СПб.: Просвещение, 1911–1914. С. 366.

¹⁵ См. особенно: Соловьев В. С. Чтения о богочеловечестве... С. 113.

¹⁶ См.: Там же. С. 155. Мир, который, как указывает Соловьев, по Апостолу, во зле лежит, «не есть какой-то новый», а «есть только другое, недолжное *взаимоотношение* тех же элементов, которые образуют и бытие мира божественного» (Там же. С. 154).

¹⁷ См.: Там же. С. 159–161. Соловьев описывает Божественный мир как состоящий из трех разрядов существ — «чистых духов», «умов» и «душ», из которых только последние «отпадают» в указанном смысле от Бога. Ср. у Оригена, в представлении которого чистые «умы» «охлаждаются» в своей любви к Богу и становятся «душами» (Ориген. О началах. Самара, 1993. С. 133–136).

¹⁸ Соловьев В. С. Чтения о богочеловечестве... С. 154.

¹⁹ Там же. С. 165. Ср.: «Начало зла» — это «исключительное самоутверждение, повергнувшее все существующее в первобытный хаос» (Там же. С. 173).

²⁰ Там же. С. 158.

²¹ Там же.

составляет смысл и цель мирового процесса»²². «Вопреки всеобщему разделению и противоречию — мир существует и живет как нечто единое и согласное. На темной основе разлада и хаоса невидимая сила выводит светлые нити всеобщей жизни и слаживает разлаженные черты вселенной в стройные образы»²³.

Человек появляется в «природном» мире на определенном этапе реализации этого процесса. При этом существо человека не ограничено только «феноменальной видимостью»; он имеет в своей онтологической глубине вечное и безусловное основание. В противном случае, как особо настаивает Соловьев, если человек никак не существовал до своего рождения в нашем мире и является «лишь созданным из ничего во времени», то он для Бога должен быть как бы «случайным» и полностью определенным «божественным произволом»²⁴. «Только при признании, — говорит Соловьев, — что каждый действительный человек своею глубочайшей сущностью коренится в вечном божественном мире, что он есть не только видимое явление..., а вечное и особенное существо, ... только при этом признании, говорю я, можно разумно допустить две великие истины, безусловно необходимые не только для богословия, т.е. религиозного знания, но и даже для человеческой жизни вообще...» — истины «человеческой свободы и человеческого бессмертия»²⁵. Человек в такой метафизике со-вечен Богу, и для Соловьева представляется совершенно нелепой мысль о возможности существования Бога без человека²⁶.

Первоначальное «отпадение» от Бога и появление обособленных существ образует «природный» мир, в котором начинается процесс воссоединения Божества с «природой». Человек в этом процессе проходит стадии «первобытного», «природного» и «духовного» человека, в которых «природа» постепенно через свое обособление от Божества приходит с Ним в живое единение и взаимное «проникновение»²⁷. Вечный Христос входит в этот процесс на определенном этапе для его должной и окончательной реализации. «Вселенская Церковь» проявляется в «природном» мире как реальность, онтологическая объединяющая человечество, уже — в указанном выше смысле — воссоединившееся со своим божественным началом через средство Иисуса Христа²⁸.

В религиозном плане можно сказать, что Владимир Соловьев предложил русской мысли такую концепцию, которая была призвана вывести христианскую духовную жизнь из состояния застоя и подавления секулярными тенденциями, особенно характерными для России XIX в. На волне, поднятой интеллектуальными движениями эпохи «великих реформ» 1860–1870-х гг., Соловьев оказался достаточно эффективным обличителем господствующего в обществе обмирщенного «бытового» («мещанского») христианства. И успех в таком обществе имело, прежде всего, его открытие христианства как религии реального онтологического преображения и единения человека и всего мира с Богом. Соловьев предложил идеал деятельного включения каждого человека в единый Богочеловеческий процесс и обосновывал свою метафизику ссылками на святоотеческое учение об обожении человека, которое в русском богословии XIX в. оставалось не актуализированным и потому многими открывалось заново. Идеи Соловьева могли привлекать как способствующие возрождению утраченного (или «забытого») духа подлинной религии Христа.

Вместе с тем, за пределами эмоционального и поверхностного восприятия не могло не быть очевидным, что предложенная в трудах Соловьева метафизическая концепция выдвигала целый ряд положений, действительно проблемных с точки

²² Там же. С. 165.

²³ Соловьев В. С. Духовные основы жизни... С. 353–354.

²⁴ Соловьев В. С. Чтения о богочеловечестве... С. 151.

²⁵ Там же. С. 150.

²⁶ Там же. С. 151.

²⁷ Там же. С. 188.

²⁸ Там же. С. 192.

зрения традиционного христианского вероучения и мировоззрения. Основные из них можно представить следующим образом:

1. Прежде всего, это, по существу, «догматическое» представление о несамодостаточности Бога, существующего в Самом Себе. Тезис об онтологической необходимости «проявления» Бога обуславливает здесь не только попытку рационального осмысления тайны Божественного Троиинства, но и объяснение причины «творения» Богом мира. Наличие мира объясняется такой же «необходимостью» для Бога, какой является «необходимость» подлинного бытия.

2. С парадигмой *такой* «необходимости» и *такого* «проявления» Бога связывается утверждение о невозможности творения Богом мира из абсолютного метафизического «ничто». В метафизике всеединства понятие «тварности» («тварного») сводится не к появлению в бытии *онтологически новой*, отличной от Бога, реальности, а к иному положению и взаимоотношению *тех же* элементов бытия, которые составляют бытие Божественное.

3. Связанная с метафизикой всеединства по В. Соловьеву доктрина Богочеловечества утверждает извечное наличие человечества в Боге и вечность Христа как Богочеловека. Боговоплощение рассматривается как проявление во времени, в «природном» мире, того, что всегда, извечно и изначально, существовало в Боге, — идеального человечества Бога.

4. Традиционное христианское учение об абсолютной иноприродности человека Богу воспринимается как отрицание реальной онтологической ценности и подлинной свободы человека. В метафизике В. Соловьева человек необходимо должен иметь свое Богочеловеческое основание, которое реализуется (т.е. переходит из состояния идеального в состояние реальное) в «природном» мире и получает свое завершение в становлении конечного *реального* всеединства. Последнее должно означать фактическое появление много-ипостасного, или, вернее, все-ипостасного Бога, поскольку в данной системе никакой существенной (онтологической) границы между тварным и нетварным естеством не существует, и обожение есть действительное обожествление, появление в бытии новых ипостасей, равнозначных Ипостасям Божественного Троиинства.

5. Метафизика В. Соловьева вводит Софию как онтологическую реальность, которая представляется не вполне тождественной Премудрости Сына Божия. Она охватывает собой всю мировую множественность и является онтологической основой всеединства — как данного изначально, так и формирующегося в процессе мировой истории.

6. Особо следует отметить игнорирование в этой метафизике и признаваемой в традиционном христианстве историчности событий, описанных в первых главах книги Бытия. Понятие о «первобытном» человеке в концепции В. Соловьева никак не стыкуется с библейским повествованием о первозданном Адаме. Описываемое в книге Бытия грехопадение первых людей и представленное в метафизике всеединства «отпадение» и обособление существ от Бога — совершенно разные по смыслу и значению события.

В начале XX в. дали о себе знать две серьезные попытки переосмысления предложенной В. Соловьевым метафизической системы. Они осуществлялись почти одновременно, но, в целом, как представляется, независимо, хотя их авторы, конечно, могли знакомиться с публикациями друг друга и по крайней мере с 1914 г. уже находились между собой в прямом личном общении. Речь идет о работах младшего друга В. Соловьева Е. Н. Трубецкого²⁹ и не успевшего с Соловьевым познакомиться при его жизни П. А. Флоренского (с 1911 г. — священник)³⁰. В обоих случаях

²⁹ См.: Гаврилов И. Б. К характеристике религиозно-философского мировоззрения князя Е. Н. Трубецкого // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2022. № 3 (15). С. 79–104.

³⁰ См., напр.: 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».

метафизика всеединства признавалась неотъемлемо свойственной христианскому миропониманию, а учение В. Соловьева воспринималось как совершенно необходимое в современном мире утверждение истины христианства, которое, однако, еще нуждается в существенной доработке.

Можно показать, что и Е. Н. Трубецкой, и П. А. Флоренский хорошо видели в метафизике Соловьева отмеченные выше проблемные места, но относились к ним по-разному, обуславливая их не только проблемами собственно концепции Соловьева, но и проблемами, связанными с недостаточной разработкой самой традиционной христианской метафизики. Они не обсуждали вопросы, связанные с идентификацией подлинной церковной традиции, но сходным образом признавали ее проявление не в «школьном» отечественном богословии XIX — начала XX вв., а в церковном богослужении и в древнерусской иконописи.

Так, оба, и Трубецкой, и Флоренский, вслед за Соловьевым уделили особое внимание новгородскому образу Софии, Премудрости Божией, и трактовке иконописной символики вообще. В 1914 г. в своем докладе-отзыве на «Столп и утверждение Истины» Е. Трубецкой говорил, что В. Соловьев «в устных беседах любил указывать на поразительную *отсталость* православного богословия от православного богослужения и иконописи, в особенности в том, что касается почитания св. Богородицы и “Софии”»³¹. В работе П. Флоренского Е. Трубецкой увидел и высоко оценил попытку преодолеть этот разрыв, и сам впоследствии предлагал свою трактовку сосредоточенного в иконах «умозрения».

II

Для выяснения позиции Е. Трубецкого по метафизике всеединства важны, прежде всего, его работы «Мирозозерцание Вл. С. Соловьева» (1913), «Умозрение в красках» (1916) и «Смысл жизни» (1916–1918). Важнейшей особенностью концепции В. Соловьева, которую, по мысли Е. Трубецкого, никак не должно и не может утратить христианское мирозозерцание, является «духовный материализм». Это — утверждение ценности материальной природы, способной (и, как был убежден Е. Трубецкой, предназначенной) к освящению и обожению³². Соловьев, указывая Трубецкой, обладал мистическим опытом живого ощущения «невидимых духовных сил», проявляющихся и воплощающихся в нашем «телесном» мире³³. Весь мир земной был для него «прозрачной завесой, сквозь которую он непрестанно созерцал невидимый, запредельный свет горы Фавор. Он заранее видел землю преображенную и одухотворенную. Но, может быть, именно благодаря ослепительной яркости этого видения, он в ранний и средний период своей деятельности не отдавал себе ясного отчета в расстоянии между мирами»³⁴.

Трубецкой назвал «пантеистической утопией» возникающее под влиянием этого опыта мирозозерцание, когда представляется, что «все полно божественного содержания: мир относится к вечной божественной природе как явление к сущности»³⁵. «Утопия» здесь, очевидно, в том, что выдается желаемое за действительное. Мир признается онтологически укорененным в Боге, из чего следует невозможность для становящегося в мире существа не соответствовать в конечном итоге присутствующему в нем самом (т. е. в самом этом существе) его идеальному образцу.

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.

³¹ Трубецкой Е. Н. Свет Фаворский и преображение ума // П. А. Флоренский: Pro et contra. Антология. Изд. 2-е. СПб.: РХГА, 2001. С. 291.

³² Ср.: согласно В. Соловьеву, поверить в Боговоплощение означает «признать природу, способную к такому воплощению в нее Божества», т. е. «поверить в искупление и обожение материи» (Соловьев В. С. Три речи в память Достоевского... С. 313).

³³ Трубецкой Е. Н. Мирозозерцание Вл. С. Соловьева: В 2 т. Т. 1. М.: Путь, 1913. С. 22.

³⁴ Там же. Т. 2. М.: Путь, 1913. С. 358.

³⁵ Там же. Т. 1. С. 294.

Трубецкой приходит к выводам, противоположным относительно аргументации В. Соловьева. Человек, отмечает он, лишается свободы как раз в том случае, когда данный ему от Бога образец — Божественная идея о нем — есть его собственная сущность. Тогда, т.е., если прав В. Соловьев, «хочу я или не хочу, я во всяком случае таков, каким меня замыслил Бог: все мои действия — все равно добрые или злые — суть порождения этой сущности...»³⁶ На самом деле, согласно Е. Трубецкому, свобода осуществляется в содействии сотворенного существа воле Божией, выраженной в Божественной идее. Последняя, таким образом, должна быть реальностью, отличной от самого этого существа, и представлять для него именно *внешний* образец, которому оно может соответствовать или не соответствовать³⁷.

Иначе говоря, Божественные идеи — это Божественный замысел о твари, в котором, собственно, и обретается «полнота и определенность» ее существования³⁸. Сама же по себе тварь по отношению к Абсолюту есть *ничто*, и в целом наш мир происходит не «из Абсолюта», а «из ничего»³⁹. Наш мир в альтернативной системе всеединства Е. Трубецкого — это «Другое» Абсолюта, такое «сущее становящееся», которое полагается Абсолютом «вне себя, ... как иного порядка бытие, иное начало», и это новое бытие не может его ограничивать, т.к. само по себе, вне «абсолютного творческого акта», оно — *ничто*. Но в творческом акте оно обретает «относительную самостоятельность», так что весь процесс его становления не вносит в Абсолют какого-либо умаления или ограничения⁴⁰. Сотворенный из *ничего* «этот становящийся мир... отрешен от Абсолютного: т.е. он имеет свой собственный субстрат, становящийся и развивающийся»⁴¹.

Всеединство в такой концепции *возникает* в процессе реализации Божественного замысла в абсолютно новом, сотворенном «из ничего», онтологически не-божественном мире. София опознается здесь как совокупность всех вечных идей всего сотворенного, как «предвечный творческий замысел Божий о мире». Это — не особое Существо, а олицетворенная на иконах творческая сила Божия, «неотделимая от Христа Божия Мудрость и Сила»⁴². Такая София в предлагаемой Е. Трубецким метафизике абсолютно трансцендентна миру, но только тому миру, который еще живет и развивается во времени. «В вечности эта грань между Премудростью и миром стерта. В вечном покое Божества творческий замысел Софии до конца раскрыт и осуществлен. И осуществление его — всеобщее обожение твари, высшим выражением которого является человеческое естество Христа, Богоматерь и собранное во единую вселенскую Церковь человечество»⁴³.

Таким образом, в реализации абсолютно трансцендентного миру Божественного замысла о твари тварь, созданная из абсолютного онтологического *ничто*, входит в такое единение с Богом, в котором онтологическая грань, отделяющая ее от Творца, фактически преодолевается («стирается»). Всеединство, как и у В. Соловьева, становится абсолютным, не ограниченным только реальностью тварного естества или только реальностью обоженного человечества. Можно привести целый ряд примеров, когда при вполне ортодоксальной (в отличие от концепций В. Соловьева) христологии Трубецкой трактует Боговоплощение как имеющее непосредственное значение не только для всего человечества, но и для всей твари⁴⁴.

³⁶ Трубецкой Е. Смысл жизни. М.: Институт русской цивилизации, 2011. С. 166.

³⁷ Там же. С. 173.

³⁸ Там же. С. 298.

³⁹ Трубецкой Е. Н. Мирозерцание Вл. С. Соловьева... Т. 1. С. 309.

⁴⁰ Там же.

⁴¹ Там же. С. 297.

⁴² Трубецкой Е. Н. Смысл жизни... С. 169.

⁴³ Там же. С. 200.

⁴⁴ См.: Трубецкой Е. Н. Свет Фаворский и преображение ума... С. 283–290; *Его же*. Смысл жизни... С. 87; *Его же*. Три очерка о русской иконе. Умозрение в красках. Два мира в древнерусской иконописи. Россия в ее иконе. Париж: YMCA-Press, 1965. С. 39.

Развивая свои толкования иконописной символики, Е. Трубецкой, прежде всего, утверждал ее мистическое происхождение и особо выделял случаи употребления на иконах того или иного цвета. Для иконописца, утверждал он, «потустороннее небо... окрашивалось многоцветной радугой посюсторонних, здешних тонов. И в этом окрашивании не было ничего случайного, произвольного»⁴⁵. Иначе говоря, в различных цветовых оттенках видимого неба иконописец видит объективное отражение реальностей духовного мира, и в этом, по мнению Трубецкого, обретается «ключ к пониманию неизреченной красоты иконописной символики красок»⁴⁶.

«Иконописная мистика — прежде всего *солнечная*», и все краски на иконе находятся в подчинении цвету золотому — «золоту полуденного солнца». Золото на иконе «обозначает центр божественной жизни, а все прочие — ее окружение». Как на земном небе источник всех цветов радуги — солнце, так на иконе золотой цвет «божественной жизни» в различной цветовой гамме отражается в природе «той прославленной твари, небесной и земной», которая образует собою «живой нерукотворенный храм Божий»⁴⁷.

Результат преломления света восходящего солнца Е. Трубецкой называет «пурпуром»⁴⁸ и видит в нем наиболее сложную и глубокую по смыслу загадку «иконописной мистики». Он обращается к тайне «того яркого небесного пурпура, который составляет одну из величайших красот новгородского иконописного стиля»⁴⁹ и, прежде всего, изображений св. Софии, на которых «ярким пурпуром» окрашены ее «лик, руки, крылья, а иногда и одеяние». София-Премудрость, повторяет Е. Трубецкой, — «именно тот предвечный замысел Божий о творении, коим вся тварь небесная и земная вызывается к бытию из небытия, из *мрака ночного*». И пурпур, блистающий на фоне этой «ночи», — «пурпур Божией зари, занимающейся среди мрака небытия: это — восход вечного солнца над тварью. София — то самое, что предшествует всем *дням* творения»⁵⁰.

«Солнце, восходя из мрака, или, вообще соприкасаясь с мраком, неизменно окрашивается в пурпур». По мысли Трубецкого, иконописец, следуя мистическому («сверхсознательному») озарению, окрашивал Софию «цветом зари», потому что «*видел предвечную зарю и писал то самое, что видел*». И в этом контексте Трубецкой ссылается на фрагмент из стихотворения В. Соловьева «Три свидания»: «И в пурпуре небесного блистанья очами, полными лазурного огня, глядела ты, как первое сиянье всемирного и творческого дня»⁵¹.

Трубецкой помнил, как «много значил» новгородский образ св. Софии для построения учения В. Соловьева⁵². Читал он, разумеется, и толкование этого образа, предложенное П. Флоренским в «Столпе и утверждении Истины», хотя и оставил в 1914 г. его без специальных комментариев. Флоренский обращал внимание на «огненный» цвет лица, рук и крыльев Софии, что, по его мнению, является указанием на ее «духоносность, на полноту духовности»⁵³. София, писал Флоренский, имеет и «космическую власть», на что указывают окружающие ее «небесные сферы», в которых голубой цвет является проекцией света на тьму, границей между светом и тьмою. Это — «глубокий образ горней твари, т.е. образ границы между Светом, богатым бытием, и Тьмою-Ничто»⁵⁴. Голубой цвет, по толкованию Флоренского, естественно принадлежит Софии,

⁴⁵ Трубецкой Е. Три очерка о русской иконе... С. 72.

⁴⁶ Там же. С. 73.

⁴⁷ Там же. С. 73–74.

⁴⁸ «Пурпур зари» (Там же. С. 72–73). Ср.: «Самый пурпур зари — только предвестник солнечного восхода» (Там же. С. 73).

⁴⁹ Там же. С. 77.

⁵⁰ Там же. С. 79.

⁵¹ Там же. С. 80.

⁵² Трубецкой Е. Н. Свет Фаворский и преображение ума... С. 291.

⁵³ Флоренский П. А., *свяц.* Соч. Т. 1 (1). Столп и утверждение Истины. М.: Правда, 1990. С. 372–374.

⁵⁴ Там же. С. 375.

которая, будучи такой *границей*, вместе с тем есть «истинная тварь или тварь в Истине». Она «является предварительно как *намек* на преображенный, одухотворенный мир, как незримое для других явление горнего в дольнем»⁵⁵. «Носительница Софии», или «София по преимуществу» — Пресвятая Богородица⁵⁶, но новгородский образ дает «явное различение личностей Спасителя, Софии и Богоматери, которые изображены «в последовательном иерархическом подчинении»⁵⁷.

Е. Трубецкой также находит на новгородской иконе идею разведения Христа и Софии, подчеркивая, что «только Софии, в виду ее подчиненного значения в небесной иерархии, подобает пурпур, предворяющий высшее солнечное откровение»⁵⁸. Употребление того же самого пурпура по отношению к «Христу-Царю» было бы неуместным и даже «кощунственным»⁵⁹. Пурпур, говорит Трубецкой, выражает «саму... сущность» явления «Софии-Премудрости»⁶⁰, что можно рассматривать как указание на предвечный замысел Божий о творении мира как на первое явление, *проявление* Бога. Это проявление — сама София, несущая в себе (или как бы «на себе») — поскольку она «окрашена» в пурпур — Божественную мысль о твари.

Согласно Трубецкому, Бог «замыслил... в Своей Премудрости» «соборную, соборную воедино вселенную»; «именно ею (Премудростью. — Н. П.) должно быть побеждено хаотическое царство смерти»⁶¹. Полностью этот замысел Божий о твари реализуется в Боговоплощении. Олицетворяет осуществление и раскрытие этого замысла Богоматерь, которую (на других иконах) иконописец изображает собравшей «мир вокруг предвечного младенца»⁶². София же «выражает собой *еще не раскрытую тайну замысла Божия о твари*» (подчеркнуто мной. — Н. П.)⁶³. Изображенная в пурпуре, она свидетельствует о предчувствии тайны Боговоплощения, которая совершается для осуществления собора всей твари, и которая, таким образом, неразрывно связана с идеей творения мира вообще.

Таким образом, София представляется *изначально* отличной от Христа (в Его вечном, царственном достоинстве) не в онтологическом плане. Она отлична от Христа так же, как Божественный замысел о творении отличен от Самого Творца. Мир развивается во времени, в процессе чего преодолевается хаос и совершается — через Боговоплощение — онтологическое единение твари с Творцом (обожение твари). Но в Божественной вечности Трубецкой уже не находит возможности как-либо различать Христа и Софию, также как, следуя логике его системы, в реальности уже осуществленного всеединства Божественный замысел о Творении (София) не следует различать от обоженной, уже ставшей «сосудом Божества», твари.

Представляется несомненным, что, таким образом, в работах 1916–1918 гг. Е. Трубецкой пытался переосмыслить некоторые идеи, высказанные П. Флоренским в «Столпе и утверждении Истины». В частности, там, где Флоренский трактовал *бирюзово-голубой* цвет (цвет неба, цвет Богоматери — «Софии по преимуществу») как видимое выражение метафизической границы творческого действия (Света) и «ничто» (Тьмы), Трубецкой находит *пурпур*, цвет зари, цвет восходящего над ночной темнотой солнца. Трубецкой, как кажется, не хочет давать повода мыслить в понятиях *границы* «между» Творцом и тварью, т.к. он отказывается воспринимать творимый мир как иной модус бытия мира Божественного и, соответственно, не представляет его как-то уже существующим до начала творения. Пурпур, по мысли Трубецкого, это цвет Солнца, вторгающегося в абсолютную тьму; это — выражение мистического

⁵⁵ Там же. С. 392.

⁵⁶ Там же. С. 349–351.

⁵⁷ Там же. С. 375.

⁵⁸ Трубецкой Е. Три очерка о русской иконе... С. 81.

⁵⁹ Там же.

⁶⁰ Там же. С. 82–83.

⁶¹ Там же. С. 47.

⁶² Там же.

⁶³ Там же.

постижения тайны замысла Божия, неизреченно (не онтологически!) отличного от существа Божия, но вполне онтологически отличного от твари.

Иконы Софии, по Трубецкому, это результат прозрения в тайну замысла о творении, а иконы Богородицы выражают прозрение в грядущую реализацию этого замысла — собирания вокруг Христа всей обожженной твари. С этой точки зрения, пантеизмом может считаться представление о всеединстве как *данном* изначально, хотя бы и в идеальном состоянии. Попыткой преодолеть «соблазн» пантеизма является концепция всеединства *заданного*, реализуемого в конце мирового процесса.

III

Флоренский представил свою метафизическую концепцию в «Столпе и утверждении Истины» (1908–1914) и продолжил ее конкретизировать в более поздних текстах конца 1910-х — начала 1920-х гг. Основу этой метафизики фактически составила заимствованная у В. Соловьева триадология, переосмысленная и представленная с привлечением т.н. «высшего закона тождества». Флоренский попытался здесь исчерпывающим образом раскрыть процесс подлинного самоутверждения Ипостасей в Троиединстве, которое, таким образом, утверждалось как абсолютно самодостаточное для Божественного Бытия⁶⁴. Сам термин «Четвертая Ипостась», употребленный Флоренским по отношению к Софии, был призван показать отсутствие онтологической необходимости в ее бытии. Эта Ипостась, по трактовке Флоренского, представляет собой всю тварь в ее идеальных основаниях и получает свое существование исключительно по благой воле Св. Троицы. Тем самым «пантеистический соблазн» метафизики всеединства, на первый взгляд, преодолевался при сохранении всех основных ее положений. Однако нельзя не заметить, что, согласно Флоренскому, эта «Четвертая Ипостась», будучи тварной, не способна существовать вне своего онтологического единения с Богом. Она изначально обожена в вечности причастием самой Божественной сущности и тем самым, фактически, не отделима и не отличима от Бога.

Таким образом, в отличие от концепции Е. Трубецкого, всеединство полагается здесь *изначальным*, уже существующим в Божественной вечности. Бог, утверждает Флоренский, творит в вечности, но в вечности это — «идеальная субстанция, основа твари», ее «разум», «смысл», «духовность», святость и чистота (всем этим является София⁶⁵). Это — идеальная тварь, образуемая Божественным о ней замыслом, который, согласно Флоренскому, не остается и не может остаться только замыслом. Он неизбежно и сразу становится онтологической реальностью (тварь, замысленная Богом, сразу приводится Им в бытие), изначально — в Божественной вечности, наряду с Божественным Троиединством, а затем реализуется во времени в виде «реального», вещественного мира. Это творение мира во времени уже никак не может рассматриваться как собственное творение «из ничего». Оно есть «constitution» — «сложение», или по-гречески «καταβολή» — «низведение» («сбрасывание вниз») из высшего состояния в низшее⁶⁶, из состояния идеального единства (всеединства) с Богом в состояние реальной раздробленности. «Падение твари состояло — в онтологическом плане — в выхождении из небесного жилища, в несоответствии эмпирического раскрытия подобия Божия небесному образу Божию»⁶⁷.

По существу, это — прямая констатация восприятия «падения» («грехопадения») твари как ее «ниспадения» из вечности (идеального единства и всеединства) во время, где идеальное единство распадается в хаос для того, чтобы постепенно, в ходе мирового процесса, стать всеединством *реальным*, сформированным уже на качественно новом уровне, на основе свободной воли и свободного подвига сотворенных существ.

⁶⁴ См.: Флоренский П. А., *свящ.* Соч. Т. 1 (1). Столп и утверждение Истины... С. 49–50.

⁶⁵ См.: Там же. С. 349–350.

⁶⁶ См.: Там же. Т. 1 (2). Столп и утверждение Истины. М.: Правда, 1990. С. 756.

⁶⁷ Там же. Т. 1 (1). Столп и утверждение Истины... С. 330.

И если конечное всеединство в концепции Трубецкого имеет свое изначальное, вечное основание лишь в Божественном творческом замысле, то Флоренский, также говоря о «системе миро-творческих мыслей Божиих», представляет эту систему как «ипостасную», уже являющуюся как тварь в «Нетленном Моменте» своего бытия⁶⁸.

Нетрудно заметить, что здесь вводится столь же проблемное, как и «соблазн пантеизма», положение о непреходящем (и как бы «автоматическом», безусловном) переходе миротворческой мысли (замысла) Божия в идеальное творение в вечности. Когда Флоренский пишет, что «Бог мыслит вещами»⁶⁹, он фактически утверждает, что Бог не может «мыслить» без тварных «последствий» своего «мышления». И когда он в качестве такой — идеальной, обоженной изначально в вечности — твари представляет Софию, он неизбежно ставит под вопрос ортодоксальность своей христологии, чего, как можно видеть, пытается избежать в своей системе Е. Трубецкой. У Трубецкого Боговоплощение *приводит* к всеединству, тогда как у Флоренского всеединство *дано изначально* как творческий замысел, уже реализованный *независимо от совершаемого во времени Боговоплощения*. София — тварь, замысленная и реализованная в вечности — *онтологически* отлична от Божественного Логоса, Сына Божия, хотя, по своему причастию Божественной сущности, составляет с Богом *единую* взаимопроницающую и взаимосвязанную Реальность. Именно поэтому в религиозном опыте, согласно Флоренскому, она может отождествляться с Богом⁷⁰ и воспринимается в христианском святоотеческом сознании как неотделимая от Сына Божия Божественная Премудрость. Возникающая в этой связи (и по этой причине) многоаспектность Софии простирается в область христологии, где она есть «пред-существующее, очищенное во Христе Естество Твари», и вместе с тем есть «начаток и центр искупленной твари, — т.е. тварное естество, воспринятое Божиим Словом»⁷¹. Это может означать только то, что Божественный Логос изначально имеет в вечности идеальное («очищенное») естество твари, которое (подобно тому, как и вообще вся сотворенная в вечности тварь) «выпадает» или *проявляется* во времени в момент земного Боговоплощения. Флоренский, фактически, как и В. Соловьев, имеет в виду «человечность» Бога, только переосмысливает эту «человечность» как номинально тварную, — онтологически отличную от Божественного естества, но образующую с ним единое целое в акте творения и изначального обожения в вечности.

Уже здесь, на этапе «Столпа и утверждения Истины», в концепции Флоренского возникает проблема *границы* между тварным и нетварным естеством. В системе, предложенной Е. Трубецким, как можно видеть, для появления подобной проблемы существенных оснований нет, поскольку декларируется творение из абсолютного «ничто» и речь должна идти не о *границе*, а о бездне, онтологической пропасти, преодолеваемой *только* в Боговоплощении и обожении как следствии Боговоплощения. Когда эта пропасть преодолена Самим Богом, на конечном этапе *установления* всеединства, речь о пантеизме уже идти не может, хотя, строго говоря, Е. Трубецкой не проявил заботу о том, чтобы уточнить в своей системе конечный онтологический статус твари.

У В. Соловьева тварь, имея изначально вечное божественное основание, в реализации качественно нового уровня всеединства не должна отличаться от Творца: Бог, как было отмечено выше, из Троицы должен становиться Всеединым. У Трубецкого бытие твари обосновано только Божественной творческой волей и тварь уже как таковая, в состоянии обожения, по всей видимости, не должна и не может стать равной Богу. Метафизика, предложенная в «Столпе и утверждении Истины», в этом смысле, оказывается более сложной и менее однозначной. С одной стороны, Флоренский отстаивает догматически определенное различие Творца и твари, а с другой стороны, эти онтологические реальности в его трактовке представляются неразличимыми в живом религиозном опыте, который сверхсубъективен, в существе своем

⁶⁸ Там же. С. 331–332.

⁶⁹ Там же. С. 326.

⁷⁰ Там же. С. 335–336.

⁷¹ Там же. С. 349–350.

независим от какого-либо «человеческого фактора» и, следовательно, отражает реальное положение вещей.

Сама по себе представленная в «Столпе и утверждении Истины» концепция творения и обожения в вечности фактически уничтожает онтологическую бездну между естественным твари и Творца, не нуждаясь при этом (для обожения твари) в совершаемом во времени Боговоплощении. Флоренский говорит о «безусловной ценности Твари», относя это убеждение к отличительной особенности христианского миропонимания⁷². Понятие «границы» между Творцом и тварью возникает как раз на основе такого рода концептуальных предпосылок. Ценность твари оказывается *безусловной* вследствие того, что ее появление в Божественной вечности вызвано Божественной *мыслью*, непременно становящейся *делом*. Такое появление никак не может восприниматься как творение из абсолютного «ничто», и «между» Божественным *замыслом* и Божиим *делом* не может быть никакого «разрыва» или качественного скачка, а может быть только подвижная граница, не обладающая — в силу постулируемого изначального обожения твари в вечности — характеристиками четкой определенности. Что же касается возникновения бытия мира «телесного» (или вещественного), то это — «ниспадение» или «проявление» во времени того, что уже существовало (пред-существовало) в вечности.

В отношении более полного прояснения позиции Флоренского по этим вопросам особенно характерны тексты, написанные им в конце 1910-х — начале 1920-х гг. Прежде всего, это небольшая запись «Небесные знамения» (1919) и «Иконостас» (1922). В обоих случаях — при созерцании цветовой гаммы вечернего (или утреннего) неба и в процессе объяснения этапов создания образа иконописцем — Флоренский отсылает читателя к метафизическим реальностям. Так, открывающиеся нам в цветах видимого неба физические объекты — Солнце, «тончайшая» пыль (земная и небесная) и абсолютная тьма, — согласно Флоренскому, таковы, потому что таковы объекты метафизические — «Бог, София и Тьма крошечная, тьма метафизического небытия»⁷³. И процесс написания иконы вполне отражает само существо творческого акта выявления видимого мира из невидимой реальности. «Писание иконы, — пишет Флоренский, — этой наглядной онтологии — повторяет основные ступени Божественного творчества от ничто, абсолютного ничто, до Небесного Иерусалима, святой твари»⁷⁴. «Ничего не было; творческим актом стало ничто, положительное ничто, зародыш, зачаток вещи; и пронизываемый светом, он начинает формироваться, лепиться, пока не проявится световое образование... На чем почил свет, то и выступило в бытие в меру просвещенности»⁷⁵.

Свет — это Божественная энергия, которая просветляет «тьму», онтологическое «ничто», и таким образом ложится в основу всякого реального бытия. Золотой свет⁷⁶ на иконе отражает невидимый мир, в котором разлита Божественная благодать, «как расплавленный металл, струящийся в обожествленной реальности. Этот мир — чувственности недоступен, он постигается умом, конечно, употребляя это последнее слово в его древнем и церковном значении»⁷⁷. И вот, «когда на будущей иконе появилась первая конкретность — первый по достоинству и хронологически золотой свет, тогда и белые силуэты иконного изображения получают первую степень

⁷² Там же. С. 354.

⁷³ Флоренский П. А., *свящ.* Небесные знамения // *Его же. Избранные статьи по искусству.* М., 1996. С. 312, 316.

⁷⁴ Флоренский П. А., *свящ.* Иконостас // *Богословские труды.* 1972. Сб. 9. С. 134.

⁷⁵ Там же. С. 138–139.

⁷⁶ Флоренский особо подчеркивает, что в случае золота на иконе нужно говорить не о *цвете*, а о *свете*. См.: «Задача иконописи — удержать золото в должном расстоянии от красок и проявлением в полной мере его металлического блеска заострить несравнимость золота и краски до окончательной убедительности. Удачная икона достигает этого; в ее золоте нет ни следа мути, вещественности, грязноватости. Это золото есть чистый беспримесный свет, и его никак не поставишь в ряд красок, которые воспринимаются как отражающие свет: краски и золото зрительно оцениваются принадлежащими к разным сферам бытия» (Там же. С. 127).

⁷⁷ Там же. С. 128.

конкретности; до сих пор они были только отвлеченными возможностями бытия, не потенциями, в аристотелевском смысле, а только логическими схемами, небытием в точном смысле слова *το οὐκ εἶναι*⁷⁸. «Золотой свет бытия сверхкачественного, окружив будущие силуэты, проявляет их и дает возможность ничто отвлеченному перейти в ничто конкретное, сделаться потенцией. Эти потенции — уже не отвлеченности, но не имеют еще определенных качеств, хотя и суть — каждая — возможность не какого угодно, а некоторого определенного качества. *Το οὐκ ον* стало *το μη ον*»⁷⁹.

Трубецкой писал, что понять происхождение красок на древних иконах ему помогло созерцание северного русского неба. Флоренский, со своей стороны, пишет: «Чем больше всматриваешься в небо, особенно возле солнца, тем тверже западает в голову мысль, что не голубизна — самый характерный признак его, а светоносность, напоенность пространства светом и что эта световая глубь может быть передана только золотом; краска же представляется грязной, плоской, непроницаемой. Так вот, из чистейшего света конструирует иконописец, но конструирует не что попало, а только невидимое, умопостигаемое, присутствующее в составе нашего опыта»⁸⁰.

То есть икона — результат реконструкции умной реальности; иконописец конструирует невидимое, умопостигаемое, присутствующее в составе мистического опыта⁸¹. И делает он это «из чистейшего света», который сам не может быть передан никакой краской, а только — золотом. «Форма видимого образуется этими невидимыми линиями и путями Божественного света»⁸², т. е. Божественной энергии, не только пронизывающей весь видимый мир и все его объекты, но лежащей в самой их онтологической основе. То, что икона «пишется на свету», означает, что «все изображения иконы возникают в море золотой благодати, омываемые потоками Божественного света»⁸³. Все видимое возникает из моря и в море Божественного света, Божественной энергии. «Золотом творческой благодати икона начинается, и золотом же благодати освящающей, т. е. разделкой, она заканчивается»⁸⁴. Также и мир «начинается», приходит в бытие под действием «творческой благодати» и «заканчивается» действием «благодати освящающей».

Таким образом, простирая «мистику иконы» гораздо далее, чем это представлял себе Трубецкой, и раскрывая то, что для него было особенно важно в 1920-е гг. (т. е. онтологию символа), Флоренский как бы восполняет пробелы в предшествующих (до 1917 г.) своих метафизических построениях. Божественная творческая энергия, поясняет он, как бы *охватывает* («окружает») «силуэты» будущих, еще пока идеальных, вещей и проявляет из отвлеченного (для Флоренского — не существующего) ничто («*το οὐκ εἶναι*») «потенции» как возможности некоторого, вполне определенного качества. На этом этапе «*το οὐκ ον*» становится «*το μη ον*», что и нужно понимать как фактическую «границу» нетварного и тварного бытия. Это — этап, соответствующий представленной в «Столпе и утверждении Истины» концепции «творения в вечности», явлению идеальной, обоженной твари вследствие вечного существования о ней Божественного замысла. На следующих этапах, так же как на икону наносятся различные *цвета* и *золотой свет* становится вполне чувственного воспринимаемым в своих различных преломлениях, Божественный творческий свет «раскрывает» творческие идеи, делая их *зримыми*⁸⁵.

⁷⁸ Там же. С. 135.

⁷⁹ Там же. «*Το οὐκ ον*» — абсолютное небытие, ничто, о котором ничего нельзя сказать; «*το μη ον*» — относительное небытие, небытие как отрицание бытия, как необходимый момент определенности самого бытия, его граница.

⁸⁰ Там же. С. 129.

⁸¹ Там же. С. 128–129.

⁸² Там же. С. 130.

⁸³ Там же. С. 134.

⁸⁴ Там же.

⁸⁵ В концепции Флоренского идея как смысл, неспособный стать «наглядным» (т. е. зримым, созерцаемым), относится к «метафизике отвлеченной» (Там же. С. 123).

Дополнительные и, как представляется, исчерпывающие пояснения существа этой метафизики можно найти в записи Флоренским своей «медитации» над цветовой гаммой видимого неба на восходе Солнца. В этом тексте 1919 г., озаглавленном «Небесные знамения», Флоренский выделяет Солнце и, как он пишет, «абсолютную тьму пустоты, которой не осветит и которую никогда не просветит никакой свет». При этом, указывает он, есть еще «самая тонкая пыль земли и, может быть, еще более тонкая пыль неба»⁸⁶. Эта пыль, наблюдаемая на фоне «тьмы пустоты», при освещении солнечным светом дает фиолетовый и голубой цвет неба. В этом случае мы видим не пустоту как таковую, а пустоту «сквозь тончайшую, освещенную солнцем пыль». Таков цвет неба в стороне, противоположной находящемуся у горизонта Солнцу. В направлении же самого Солнца мы видим цвет красный и розовый; это — та же самая пыль, но пропускающая свет через себя. Одна и та же освещенная Солнцем «тончайшая» пыль в первом случае набрасывает как бы вуаль на абсолютную тьму пустоты, «разбавляет» ее светом. А во втором, напротив, — отнимает часть света, «прибавляет» к свету тьму⁸⁷. Есть еще третье направление созерцания видимого неба — в области зенита. Там Флоренский наблюдает зеленый цвет как «уравновешенность света и тьмы», что, как он достаточно неожиданно утверждает, есть «ни свет, ни тьма»⁸⁸. Флоренский пишет, что есть только свет и раздробленность вещества, которая дает все видимые оттенки цвета; «есть только энергия освещающего света и пассивность освещаемого... вещества», которое свет не поглощает, т. е. далее себя его не пропускает. «Эти два начала и третье — *ничто* — определяют собою все многообразие цветов неба»⁸⁹. И при этом обретается некий совершенно особый цвет, выражающий пограничное — между светом и тьмой — состояние.

В отнесении к реальностям метафизическим Флоренский отмечает, что Бог есть свет абсолютно чистый, «беспримесный», «белый». Это такая «полнота», в которой «нет никакой односторонности, никакого ущерба, никакого ограничения». Только «разбавление чистой энергии света чуждою ей пассивностью» может заставить этот свет уклониться в какую-либо односторонность, что и есть цветность. Но здесь речь идет не о том, «что мы обычно называем тварью», для которой характерна «грубая инертность вещества», «грубая его светонепроницаемость». Речь идет о реальности, которую Флоренский обозначает как «высшая и тончайшая тварь, тварь, так сказать, в ее перво-источке»⁹⁰. Это — «метафизическая пыль», которая и придает Божественному свету «цветность» в указанном выше метафизическом смысле. Это — София, которой далее Флоренский дает такие определения: она — «столь же Бог, как и не Бог, и столь же тварь, как и не тварь». Это — «предельный переход», идеальная граница «между божественной энергией и тварной пассивностью», «первое огустиение» творческой деятельности Божией, «первое и тончайшее произведение ее, еще, однако, дышащее ею, к ней настолько близкое, что между ними, если не брать их соотносительно между собою, нельзя провести и самой тонкой границы»⁹¹.

София, отмечает Флоренский, — не «свет, а пассивное дополнение к нему», что и «определяет цветность»⁹². Она может созерцаться и как «первый сгусток бытия, относительно самостоятельный от Бога», и как божественное творчество, еще «не отделимое от божественного света». В первом случае созерцается «тьма ничтожества», «выступающая вперед навстречу свету»; здесь созерцание направлено от Бога, «в ничто», и здесь «София зрится голубую или фиолетовую»⁹³. Во втором случае — это «передовая волна божественной энергии, ... идущая преодолевать тьмы

⁸⁶ Флоренский П. А., *свящ.* Небесные знамения... С. 310–311.

⁸⁷ Там же. С. 311.

⁸⁸ Там же.

⁸⁹ Там же.

⁹⁰ Там же. С. 313.

⁹¹ Там же. С. 314.

⁹² Там же.

⁹³ Там же.

сила Божия»; направление созерцания — от мира к Богу, когда «София зрится розовою или красною»⁹⁴.

Таким образом, получаются (вернее, по мысли Флоренского, *созерцаются*) два основных аспекта Софии. В том аспекте, где она обращена к Богу, она — «образ Божий для твари», «явление Бога на земле»⁹⁵ (розовый или красный цвет); в том аспекте, в котором она обращена к миру, она — «мировая душа», «духовная суть мира» (голубой или фиолетовый цвет)⁹⁶. Но есть еще третий аспект, который определяется третьим «метафизическим направлением», которое на видимом небе отражается взглядом в зенит, где небо на восходе солнца золотисто-зеленое и прозрачно-изумрудное. Здесь по отношению к лежащему у горизонта окрашенному в красно-розовый цвет солнцу и противоположной ему окрашенной в фиолетово-синий цвет «темноте» занимает *нейтральное* положение. Флоренский пишет, что это состояние отсутствия самоопределения: «ни к свету, и ни от света». Здесь в мысли Флоренского мы встречаем Софию «вне ее определения или самоопределения к Богу», в некоем «райском» аспекте ее (и всего) «тварного» бытия, «при котором нет еще познания добра и зла», нет движения «ни к Богу, ни от Бога», потому что *нет еще* самих этих направлений устремления и движения⁹⁷.

По существу, это та же София из метафизики В. Соловьева, до ее «ниспадения» в «поток явлений», где она проявляет себя как «мировая душа». Флоренский, как можно видеть, сохраняет сами основания этой метафизики с ее необходимым для развития «круговым» движением: из «райского» состояния к отпадению от Бога, а затем возвращением к Нему. В «райском» состоянии здесь обнаруживается не просто перво-зданная, самая «тончайшая», трудно различимая от Бога тварь, но, как таковая, тварь не самоопределившаяся, как бы еще и не имеющая достаточной свободной воли к такому самоопределению. Она, за отсутствием других направлений, движется «около Бога», свободно «играет» пред лицом Божиим, очевидно, в своей неразвитости (поскольку нет еще полноценного тварного бытия, а есть только его «первый сгусток») и наивности (поскольку «нет еще познания добра и зла»). Движение от Бога обретает прежде всего онтологический характер: «Образ Божий» (относимый в метафизике Флоренского *ко всей твари*) как бы простирается в «ничто» и таким образом образуется, если можно так сказать, полноценная тварь, одаренная свободным самоопределением и долженствующая свободно и сознательно направляться к Богу.

Нетрудно видеть, что в рассматриваемых поздних текстах Флоренского вполне раскрываются «соловьевские» основания представленной в «Столпе и утверждении Истины» концепции двуединства твари и фактическое соотнесение (вплоть до отождествления) появления «реального», грубо вещественного («телесного») мира с тем, что в христианстве известно как грехопадение первых людей. В традиционном христианском понимании суть грехопадения сводится к вполне свободному и сознательному *нравственному* выбору Адама и Жены. «Огрубление» тварного мира, обозначаемое в 3-й главе книги Бытия образом «кожаных риз», воспринимается, в соответствии с библейским рассказом, как *следствие* совершенного выбора. Это — онтологическое последствие, вытекающее из причины, имеющей нравственный характер. Флоренский сохраняет основу метафизики В. Соловьева, в которой, по сравнению с традиционным христианством, фактически причина и следствие меняются местами. Стремление существ к замыканию в самих себе, «греховная» непроницаемость каждого существа для другого, с точки зрения Флоренского, возникает вследствие «ниспадения» в «поток явлений», т. е. вследствие самого факта возникновения твари как целостной реальности, объединяющей в себе вечный идеальный ноумен и эмпирический феномен. Только такая, уже в таком смысле «ниспадшая», тварь обладает самосознанием и способностью осуществлять подвиг любви и возвращения к Богу.

⁹⁴ Там же. С. 315.

⁹⁵ Там же.

⁹⁶ Там же.

⁹⁷ Там же.

В целом, на основе вышеизложенного краткого анализа двух попыток переосмысления метафизики всеединства В. Соловьева, можно сказать, что свящ. Павел Флоренский гораздо более, нежели Е. Н. Трубецкой, был ориентирован на сохранение всех ее основных положений. И если Трубецкому действительно, в определенной степени, удалось сгладить или устранить наиболее проблемные места в концепции В. Соловьева, то Флоренскому представлялось возможным в ряде случаев переосмыслить саму проблему и согласовать предложенную В. Соловьевым метафизику с христианским мировоззрением. В соотношении с представленным выше перечнем основных расхождений метафизики всеединства с традиционным христианским мировоззрением можно сказать, что:

1. Е. Н. Трубецкой и свящ. П. Флоренский равным образом признавали отсутствие необходимости в существовании мира для Бога. Они полагали, что онтологические основания мира находятся в Божественном творческом замысле (а не в самой Божественной природе, или «сущности»). Однако в концепции Флоренского Божественный замысел необходимо становится идеальным основанием твари и уже представляет собой саму тварь. В конечном итоге концепция Флоренского приводит к выводу, согласно которому Богу невозможно не творить, также как невозможно не мыслить.

2. Не допуская отождествления Божественного замысла о твари и самого творения, Трубецкой настаивал на принятии ортодоксального христианского учения о творении Богом мира из абсолютного «ничто» и, соответственно, на признании абсолютного онтологического различия Творца и твари. В его концепции всеединство не дано, а только задано в Божественном замысле. В метафизике, предлагаемой Флоренским, всеединство дано в идеальных, обоженных основаниях твари и требует своей реализации в вещественном, «реальном» мире. Вещественный мир образуется как *проявление* мира идеального, что Флоренский считает возможным обозначать термином «ниспадение». Абсолютное «ничто» («то ουκ ον») в концепции Флоренского переводится Божественной энергией в «то ην ον» как потенциальное бытие твари. Абсолютное различие Творца и твари в такой метафизике остается только номинальным, поскольку идеальные обоженные основания твари в Божественной вечности практически отождествляются с Богом.

3. Трубецкой критически оценил утверждение В. Соловьева о безусловном божественном основании существа человека и полагал, что человек, как и вся тварь, создан из «ничего». Флоренский перевел концепцию В. Соловьева в плоскость учения об обожении идеальных оснований человека (и всей твари) в Божественной вечности. Говоря о «предсуществующем, очищенном во Христе, Естестве Твари», Флоренский имел в виду предвечное онтологическое единение Сына Божия с естеством твари и в этом отношении практически так же, как и Соловьев, утверждал наличие предвечного человечества в Боге.

4. Если ставить вопрос о «границе» между Творцом и тварью, то это, в случае со взглядами Трубецкого, — идеи, содержащиеся в Боге, в Божественном замысле, который не представляет собой идеальную тварь. Между Творцом и тварью в концепции Трубецкого существует бездна, которая преодолевается вследствие Боговоплощения. На конечном этапе мирового процесса она уничтожается путем достижения обожения всей твари. Флоренский поставляет на такой «границе» чисто умозрительное представление о непременно совершающемся «переходе» Божественного творческого замысла о твари в саму идеальную тварь. В его представлении, по существу, это — сама Божественная энергия, образующая в онтологическом «ничто» первые творческие произведения. «Граница» между тварным и нетварным естеством в такой концепции оказывается неопределенной и как бы подвижной; выявляется некая реальность, о которой можно говорить, что она есть «уже» не Бог, но при этом «еще» не тварь. Такой реальностью Флоренский представил Софию в одном из поздних своих текстов.

5. Е. Н. Трубецкой и свящ. П. Флоренский согласно представляют Софию как предвечный замысел Божий о всей твари. При этом, поскольку Трубецкой не отождествляет Божественный замысел и его реализацию, он не находит в Софии какую-либо реальность, онтологически обособленную от Сына Божия, Второй Ипостаси Св. Троицы. На иконах св. Софии Трубецкой констатирует свидетельство мистического постижения иконописцем Божественного замысла о мире, а свидетельство о реализации этого замысла обнаруживает в иконописных сюжетах, где вся тварь собрана вокруг Богородицы, послужившей тайне единения Бога и мира в Боговоплощении. В концепции Флоренского София представляет собой изначально содержащийся в Сыне Божиим замысел о твари и его реализацию в качестве идеальных, обоженных в вечности оснований всего мира. При этом она — особое Существо, всецело зависимое от Бога и, вместе с тем, наделенное от Него даром самостоятельного и безусловно ценного бытия.

6. Полагая, что человек, как и весь мир, создан из абсолютного «ничто», Трубецкой причину отпадения от Бога видел исключительно в свободной воле самого человека, не обуславливая это обстоятельство каким-либо событием в плане онтологии. Флоренский, как можно видеть, и в этом случае сохраняет основу метафизики В. Соловьева, связывая с отпадением от Бога сам процесс появления мира в его грубо материальном выражении. Свободный нравственный выбор, осуществляемый самим человеком, не предшествует этому событию (являясь его причиной), а осуществляется уже в самом появившемся таким образом «тварном» («ниспадшем») мире.

Конечно, при сопоставлении рассматриваемых концепций необходимо учитывать, что Трубецкой, в отличие от Флоренского, прорабатывал целый ряд вопросов гораздо менее основательно, без достаточно серьезной не только богословской, но и философской аргументации. С точки зрения традиционного христианского учения, к некоторым положениям его метафизики всеединства также могут возникать вопросы; в ряде случаев, снимая одну проблему христианского осмысления парадигмы всеединства, он — очевидно, незаметно для себя самого — создавал другую. Например, в своей собственной трактовке «духовного материализма» он уравнивал реальности обожения человека и *всей твари*, допускал возможность определенного (хотя и не онтологического) различия Христа и Софии в *начале* мирового процесса и настаивал на их полном отождествлении в *конце* и др. Как представляется, нет существенных оснований утверждать, что он предложил такой вариант метафизики всеединства, который можно признать вполне ортодоксальным. Гораздо более показательная, чем действительная, ортодоксальность его построений связана как раз с менее глубокой философско-богословской проработкой им ряда принципиально важных вопросов. Когда эти вопросы ставятся и решаются вполне «профессионально», с широкими компетенциями в философско-богословской плоскости, принципиальная невозможность полной адаптации метафизики всеединства В. Соловьева к христианскому вероучению и мировоззрению становится очевидной. Что и показали, в конечном итоге, работы свящ. Павла Флоренского.

Источники и литература

1. Соловьев В. С. Духовные основы жизни // *Его же*. Собр. соч.: В 10 т. / под ред. С. М. Соловьева и Э. Л. Радлова. Т. 3. СПб.: Просвещение, 1911–1914. С. 301–421.
2. Соловьев В. С. Критика отвлеченных начал // *Его же*. Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 581–756.
3. Соловьев В. С. Оправдание добра. Нравственная философия // *Его же*. Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 47–580.
4. Соловьев В. С. Три речи в память Достоевского // *Его же*. Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 298–323.

5. Соловьев В. С. Философские начала цельного знания // *Его же*. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 139–288.
6. Соловьев В. С. Чтения о богочеловечестве. Статьи. Стихотворения и поэма. Из «Трех разговоров...»: Краткая повесть об Антихристе / сост. и примеч. А. Б. Муратов. СПб.: Художественная литература, 1994. 528 с.
7. Трубецкой Е. Н. Миросозерцание Вл. С. Соловьева: В 2 т. Т. 1. М.: Путь, 1913. 631 с.
8. Трубецкой Е. Н. Миросозерцание Вл. С. Соловьева: В 2 т. Т. 2. М.: Путь, 1913. 485 с.
9. Трубецкой Е. Н. Свет Фаворский и преображение ума // П. А. Флоренский: Pro et contra. Антология. Изд. 2-е. СПб.: РХГА, 2001. С. 283–313.
10. Трубецкой Е. Смысл жизни. М.: Институт русской цивилизации, 2011. 656 с.
11. Трубецкой Е. Три очерка о русской иконе. Умозрение в красках. Два мира в древнерусской иконописи. Россия в ее иконе. Париж: YMCA-Press, 1965. 161 с.
12. Флоренский П. А., *свящ.* Иконостас // Богословские труды. 1972. Сб. 9. С. 82–148.
13. Флоренский П. А., *свящ.* Небесные знамения // *Его же*. Избранные статьи по искусству. М., 1996.
14. Флоренский П. А., *свящ.* Соч. Т. 1 (1). Столп и утверждение Истины. М.: Правда, 1990. 491 с.
15. Флоренский П. А., *свящ.* Соч. Т. 1 (2). Столп и утверждение Истины. М.: Правда, 1990. С. 492–839.

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 2 (17)

2024

А. Э. Котов

П. А. Кулаковский — сотрудник «Нового времени»

УДК 80(470+571)(092)+008(497:470+571)(091)
DOI 10.47132/2588-0276_2024_2_29
EDN NPEXQY



Аннотация: П. А. Кулаковский (1848–1913) принадлежал к младшему поколению славянофилов. Еще в студенческие годы сойдясь с И. С. Аксаковым и Ю. Ф. Самаринным, он одновременно ориентировался и на публицистику М. Н. Каткова, выходя, таким образом, за рамки «старого» славянофильского кружка. Научные труды Кулаковского, такие как «Вук Караджич» и «Иллиризм», пусть и уступая своим масштабам работам Н. Я. Данилевского и В. И. Ламанского, тем не менее являются значительным вкладом в отечественную славистику того периода. Как и многие гуманитарные исследования того времени, они были не лишены публицистического элемента, однако и последний, как правило, носил концептуальный характер. С конца 1870-х гг. Платон Андреевич вел и собственно публицистическую деятельность. Его многочисленные корреспонденции с Балкан знакомили русского читателя с общественно-политической и культурной жизнью в славянских странах. Главным для Кулаковского изданием была газета «Русь» И. С. Аксакова. Охотно публиковался он и в «Московских ведомостях» М. Н. Каткова, хоть и выражал недовольство редакторской политикой последнего. Третьим изданием, в котором с конца 1870-х печатались статьи Кулаковского, было «Новое время» А. С. Суворина. Из наиболее значимых публикаций, вышедших на страницах этой газеты, следует отметить статьи, посвященные преподаванию русского языка в Сербии, сербскому династическому кризису 1882 г., а также цикл писем из Хорватии, посвященных событиям 1884 г.

Ключевые слова: П. А. Кулаковский, А. С. Суворин, Сербия, Хорватия, панславизм, национализм, консерватизм, Балканы, публицистика, славянофильство.

Об авторе: **Александр Эдуардович Котов**

Доктор исторических наук, профессор Института истории Санкт-Петербургского государственного университета.

E-mail: a.kotov@spbu.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5226-9552>

Для цитирования: Котов А. Э. П. А. Кулаковский — сотрудник «Нового времени» // Русско-Византийский вестник. 2024. № 2 (17). С. 29–35.

Финансирование: Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФ, проект № 23–78–10045 «Национальные движения в оптике имперской легитимности: революции, восстания, бунты, мятежи в славянских землях в риторике российской власти долгого XIX века».

RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2 (17)

2024

Aleksandr E. Kotov

P. A. Kulakovsky – Correspondent of “Novoe Vremya”

UDC 80(470+571)(092)+008(497:470+571)(091)
DOI 10.47132/2588-0276_2024_2_29
EDN NPEXQY



Abstract: P. A. Kulakovsky (1848–1913) belonged to the younger generation of Slavophiles. Even in his student years, having become friends with I. S. Aksakov and Yu. F. Samarin, he was simultaneously guided by the journalism of M. N. Katkov, thus going beyond the scope of the “old” Slavophile circle. Kulakovsky’s scientific works, such as “Vuk Karadzic” and “Illyrism,” although inferior in scale to the works of N. Ya. Danilevsky and V. I. Lamansky, nevertheless, are a significant contribution to Russian Slavic studies of that period. Like many humanitarian studies of that time, they were not without a journalistic element, however, the latter, as a rule, was of a conceptual nature. Since the late 1870s. Platon Andreevich also conducted journalistic activities. His numerous correspondences from the Balkans introduced the Russian reader to the socio-political and cultural life in the Slavic countries. The main publication for Kulakovsky was the newspaper “Rus” by I. S. Aksakov. He also willingly published in M. N. Katkov’s “Moskovskie Vedomosti”, although he expressed dissatisfaction with the latter’s editorial policy. The third newspaper, in which Kulakovsky’s articles were published from the late 1870s, was “Novoe Vremya” of A. S. Suvorin. Among the most significant publications published on the pages of this newspaper, it should be noted articles devoted to the teaching of the Russian language in Serbia, the Serbian dynastic crisis of 1882, as well as a series of letters from Croatia dedicated to the events of 1884.

Keywords: P. A. Kulakovsky, A. S. Suvorin, Serbia, Croatia, Pan-Slavism, nationalism, conservatism, Balkans, journalism, Slavophilism.

About the author: **Aleksandr Eduardovich Kotov**

Doctor of History, Professor 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: Kotov A. E. P. A. Kulakovsky – Correspondent of “Novoe Vremya”. *Russian-Byzantine Herald*, 2024, no. 2 (17), pp. 29–35.

Funding: The research was supported by RSF, project No. 23–78–10045 “National movements in the optics of imperial legitimacy: revolutions, uprisings, riots, rebellions in the Slavic lands in the rhetoric of Russian power in the long 19th century”.

Платон Андреевич Кулаковский (1848–1913) принадлежал к младшему поколению славянофилов. Еще в студенческие годы сойдясь с И. С. Аксаковым и Ю. Ф. Самаринским, он одновременно ориентировался и на публицистику М. Н. Каткова¹, выходя, таким образом, за рамки «старого» славянофильского кружка. Научные труды Кулаковского, пусть и уступая своим масштабам работам Н. Я. Данилевского и В. И. Ламанского, тем не менее являются значительным вкладом в отечественную славистику того периода. Как и многие гуманитарные исследования своего времени, они были не лишены публицистического элемента, однако и последний, как правило, носил концептуальный характер. Неслучайно чуткий к подобным вещам А. А. Киреев писал Кулаковскому: «у Вас все вопросы, все факты, о которых Вы пишете, не оставляются на своем уровне, а выводятся к какому-нибудь высшему синтезу. Только такие писания и могут служить к пользе читателей, в искусстве такому направлению (к высшему синтезу) — соответствует идеализация»². Именно это во многом обусловило и современную востребованность наследия Кулаковского³.

С конца 1870-х гг. Платон Андреевич вел и собственно публицистическую деятельность. Его многочисленные корреспонденции с Балкан (в 1876 г. Кулаковский был командирован в Чехию, Словению и Хорватию, а в 1878–1882 гг. преподавал русский в белградской Великой школе) знакомили русского читателя с общественно-политической и культурной жизнью в славянских странах. Разумеется, сообщал автор куда меньше, чем мог бы⁴. Впрочем, даже в вынужденно сокращенном виде его корреспонденции нередко производили эффект. Так, описывая борьбу сербских чиновников за должность посла в Петербурге, Платон Андреевич завершал свой рассказ так: «Но после статьи моей в “Новом времени” от 15 апреля, где я рассказываю о том, как Новакович уничтожил кафедру русского языка в Учительской школе, а зять Миличевича — Ракич, толковал в скупщине, что Россия хотела в 1853 г. отдать Сербию Австрии, внезапно состоялось назначение Хорватовича»⁵.

При этом главным для Кулаковского изданием была, конечно же, аксаковская «Русь», в которой он видел «тот орган, который вознесется выше всех одиночных славянских элементов, который сумеет показать, что только под нашим русским водительством, каково бы оно ни было, — славяне могут спастись от потопа деморализующего силы рабства»⁶. Однако охотно публиковался Кулаковский и у М. Н. Каткова, пусть и жалуясь иногда на редакторскую политику последнего: «“Моск[овские] вед[омости]”, которые прежде тщательно блюли цельность моих писем, в последнее время опять занялись не исправлением их, а выпуском отдельных мест, и при том так, что теряется связь предшествующего с последующим. При всем моем уважении к М. Н. Каткову, я должен сказать, что его страх пред всяким словом, где говорится о свободе печати, о свободном развитии самоуправления, — даже в Сербии, — вполне неуместен. — Однако я не прерву своих писем

¹ Гаврилов И. Б. М. Н. Катков. Жизнь, труды, мировоззрение // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2018. № 1. С. 136–177.

² Котов А. Э. «Будь Катков и Аксаков в живых...»: переписка А. А. Киреева с П. А. Кулаковским (1887–1908) // Русский сборник. М., 2014. Т. XVI. С. 145.

³ Котов А. Э. «Акрит» русской публицистики: П. А. Кулаковский между Катковым и Аксаковым // Славистика. 2013. Вып. XVII. С. 455–472; Шемякин А. Л. Московский профессор о независимой Сербии. Платон Андреевич Кулаковский в Белграде (1878–1882) // Родина. 2013. № 12. С. 47–52; Данченко С. И. К вопросу о публицистической деятельности П. А. Кулаковского // Славяне и Россия: славянские и балканские народы в периодической печати. К 90-летию со дня рождения А. А. Улуняна: Сб. статей / отв. ред. С. И. Данченко. М., 2014. С. 174–186.

⁴ Бадалян Д. А., Котов А. Э. «...Бессмыслица конституционных учреждений, перенесенных на славянскую почву»: переписка П. А. Кулаковского и И. С. Аксакова 1880–1886 гг. // Славистика. 2014. Вып. XVIII. С. 592.

⁵ Русские о Сербии и сербах. Т. II (архивные свидетельства) / сост. А. Л. Шемякин. М., 2014. С. 109.

⁶ Бадалян Д. А., Котов А. Э. «...Бессмыслица конституционных учреждений, перенесенных на славянскую почву»... С. 596.

в «Моск[овские] вед[омости]», и буду по временам сообщать все то, что идет к стати для газеты ежедневной»⁷.

В «Новом времени» Кулаковский публиковался сравнительно редко, — газета располагала на Балканах своими корреспондентами А. Н. Молчановым и П. А. Ровинским. Тем не менее, публикации Кулаковского на страницах этой газеты также представляют несомненный интерес. Из наиболее значимых отметим статью, посвященную преподаванию русского языка в Сербии, династическому кризису 1882 г., а также цикл писем из Хорватии, посвященных событиям 1884 г.

Первая из упомянутых публикаций была вызвана слухами о введении русского языка в школьную программу Болгарии и Сербии, — слухами, распространяемыми преимущественно австрийскими газетами: «Немцы словно указывали славянам путь к сближению с Россией настоящим образом, — путь, без сомнения, самый верный — узнать друг друга, облегчающий их во многом и вполне безопасный для них, мало того, дающий им новое орудие для борьбы с австрийским культуртрегерством»⁸. Это стало поводом дать очерк тридцатилетней истории преподавания русского языка в Сербии: от первых обращений в Петербург сербского митрополита Петра до недавнего экзамена, на котором присутствовал сам автор. Впечатление последнего было вполне печальным: «Следует заметить, что нет ни одной грамматики русского языка, написанной для сербов и по-сербски, нет ни одного русско-сербского словаря <...> Кто имел дело с добыванием русских книг за границей из России, тот хорошо знает, что легче добыть английскую книгу из Калькутты, чем русскую из Петербурга или Москвы...»⁹ Разумеется, дело было не только в традиционной отечественной инертности, но и в австрийских интригах: «Впечатлительный характер сербов, старая давняя ложь, посеянная поляками и немцами всех возможных видов, что Россия хочет обрести славян, — заставляют делать шаги в развитии преподавания русского языка — весьма осмотрительно»¹⁰.

Как и многие отечественные панслависты (даже те, которым либеральные или консервативные оппоненты приписывали некое «славянобесие»), Кулаковский был далек от идеализации славянства. Однако, считая, что «не для чего нам, русским, закрывать глаза на грехи и слабости славянских братий», он указывал и на причины этих недостатков: «...Нужно пожить в малых славянских странах, где всякий гражданин рассуждает о политике, чтобы извинить эту излишнюю чувствительность к своему, эту боязнь всего кажущегося опасным, которая изобличает сознание слабости»¹¹. Об этой же «мелочности» славянских патриотизмов Кулаковский писал и позднее, однако отмечал и то, что «в сербском племени все глубже и глубже укореняется сознание единства всех сербов и общности интересов всей сербской народности»¹².

Рост национального самосознания он связывал с сербо-турецкой войной 1876 г., в которой совместно с Сербией сражалась и Черногория, а также с оккупацией австрийскими войсками Боснии и Герцеговины: «Сербские нервы, далеко не чувствительные, на этот раз приобрели страшную чувствительность». Однако, несмотря на это, Ристич «вошел в переговоры с графом Андраши, взяв на Сербию обязательство построить железные дороги, а безумные гг. Пирочанац, Миятович, Гарашанин и tutti quanti, обвиняя Ристича, преспокойно ведут дело передачи Сербии в руки Австрии далее»¹³.

Последнее во многом и способствовало падению престижа короля Милана Обреновича и назначенного им «напредняцкого» правительства Пирочанаца: «И король

⁷ Там же. С. 578.

⁸ Кулаковский П. А. О преподавании русского языка в Сербии // Новое время. 1879. № 1229. 1 августа. С. 2.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же.

¹² Кулаковский П. А. Сербия и ее династический вопрос // Новое время. 1882. № 2717. 21 сентября. С. 2.

¹³ Там же.

Милан, и его министры могут держаться лишь террором: они потеряли теперь народную почву и сами стали вне закона...»¹⁴ Как следствие, росла популярность династии Карагеоргиевичей (ранее воспринимавшейся как проавстрийская), а также куда более симпатичных Кулаковскому черногорских Негушей: «Теперь и в Боснии, и в Герцеговине, и даже в самом сербском королевстве возлагают великие надежды на Черногорию и династию Негушей, от которой ждут в будущем объединения сербского племени, а такое единое сербское государство — идеал всех мечтаний сербских патриотов»¹⁵.

Впрочем, перспективу укрепления российского влияния Кулаковский не связывал ни с одной из династий: «Для России в Сербии важен сербский народ. В сущности, для нас безразлично, какая династия сидит на сербском престоле, лишь бы сербский государь не был изменником своему народу, не предавал его и хранил и достоиние, и честь, и идеалы сербского народа»¹⁶. Публицист указывал на то, что Сербия в ее нынешних границах — разьединенная и не имеющая выхода к Адриатике — всегда будет обречена на зависимость от соседей. Объединение же сербских земель было именно в интересах России: «Если Австрия своим влиянием губит страну, развращает сербскую интеллигенцию, если австрийская политика старается сделать из Сербии вассала Австрии в полном смысле этого слова, то почему же русской политике не позаботиться о том, чтобы для блага сербского же народа утвердить в Сербии свое прочное влияние?»¹⁷

Напоминая о печальной судьбе митрополита Михаила — лишь позже получившего поддержку России, — публицист призывал: «Честь России, ее достоинство и ее прямые интересы требуют того, чтобы всем тем славянам, которые верно стоят за свою народность и православную веру и страдают за них, была оказана сильная и действительная поддержка»¹⁸. Завершалась статья прогнозом: «Что бы теперь ни говорилось о союзе Сербии с Австрией и о результатах целований между сербскими и австрийскими правителями, союз этот, как противонародный и неестественный, чрезвычайно шаток <...> Сербия стоит накануне переворотов, и Россия, призванная решать судьбу славян, принеся столько жертв в защиту славян, не может и не должна оставаться, не может и не должна оставаться равнодушной к тому, что совершается на всей западной части Балканского полуострова»¹⁹.

Наконец, особенный интерес представляет цикл писем о Хорватии, посвященный волнениям, разразившимся в этой стране в 1884 г. В них Кулаковский указывал на недостаточное знание русским обществом хорватских реалий и их значимость для России уже хотя бы в силу того, что из-за внутренней нестабильности Австрия будет проводить более осторожную внешнюю политику²⁰. С другой стороны, будущий автор «Иллиризма» возлагал определенные надежды и на рост в Хорватии славянского сознания: «Хорваты, с одной стороны, тесно связанные с сербами единым языком и близким родством с ними, но и находящиеся во вражде с сербами, с другой, — политически скрепленные более семи веков с мадьярами и теперь им подчиненные, сильнее и сильнее чувствуют, что их спасение как народности осуществимо лишь при торжестве так называемой славянской идеи, и каждая славянская народность, раз осознав это, ищет в думах о роли России в мире и сил, и надежд в трудной борьбе за право быть собою...»²¹

Но характерно, что речь у Кулаковского шла именно о мирском, а не конфессиональном единстве. Так, он вполне позитивно отзывался о знаменитом католическом

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же. С. 3.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Там же.

²⁰ Кулаковский П. А. Письма о Хорватии. Хорваты и их политическое положение. Письмо 1. Настроение хорватов // Новое время. 1884. № 2905. 30 марта. С. 2.

²¹ Там же.

епископе Й. Штроссмайере, ставившем перед хорватами задачу быть посредниками между Западом и Востоком. Штроссмайер характеризовался Платоном Андреевичем как «в высшей степени почтенный патриот-славянофил, умевший много сделать для Хорватии, человек, который умел не соглашаться на ватиканском соборе с догматом папской непогрешимости и который всеми способами старался о причислении славянских апостолов к лику католических святых, а теперь старается о славянской католической обедне»²².

При этом Кулаковский и здесь обращал внимание на необходимость учитывать и прощать славянские «мелочные интересы и случайные счеты»: «Известно, как легко малые славянские народности предаются великим планам при мысли о будущем и великолепным местам о грядущей их силе. Этот факт объясняется отчасти свойствами славянской природы, склонной к поэтической мечтательности, отчасти же тем, что лишь сознание великих и важных задач дает народу достаточно сил отстоять и то малое, что ему сохранилось от старины, и что ему необходимо добыть, чтобы не исчезнуть в этой сумятице новой политической жизни Европы. И чем труднее задачи предстоят той или другой из славянских народностей, тем шире и глубже, тем притязательнее ее политические мечты»²³.

Указывал ученый и средство от этой болезни: «Славяне нуждаются еще в высшем авторитете над собою, но авторитете, который бы любил их, считал их не париями, не отверженными, не рабами, который бы умел распорядиться и властным словом остановил те местные счеты, которые так разъединяют славян между собою. Народ всегда и сердцем, и умом на стороне этой высшей власти, если только не видит в ней врага. В то время, как сербские патриоты винули Россию в том, что она не отдала им Софии, где лежат мощи св. краля сербского Милутина, а болгарские патриоты жаловались, что Россия не отстояла на берлинском конгрессе Пирота за Болгарией, селяне с той и другой стороны границы были довольны своим положением: они были убеждены, что так русские распорядились, а ведь они, конечно, имеют в виду благо народа, ибо они любят и сербов, и болгар...»²⁴

Таким образом, на страницах «Нового времени» — как и на страницах «Руси», «Московских ведомостей» и, позднее, «Варшавского дневника» — П. А. Кулаковский отстаивал светскую модель панславизма. Вопреки утверждению современного исследователя²⁵, она была диаметрально противоположна изоляционистской концепции газеты «Весть», впервые и в противовес славянофильскому национализму выдвинувшей лозунг «Россия для русских». Россия в глазах Кулаковского была несомненным лидером славянского мира и, конечно, отнюдь не слугой последнего.

Источники и литература

1. Бадалян Д. А., Котов А. Э. «...Бессмыслица конституционных учреждений, перенесенных на славянскую почву»: переписка П. А. Кулаковского и И. С. Аксакова 1880–1886 гг. // Славистика. 2014. Вып. XVIII. С. 557–624.

2. Гаврилов И. Б. М. Н. Катков. Жизнь, труды, мировоззрение // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2018. № 1. С. 136–177.

²² Кулаковский П. А. Письма о Хорватии. Письмо 4. Хорваты и сербы // Новое время. 1884. № 2926. 22 апреля. С. 2.

²³ Кулаковский П. А. Письма о Хорватии. Хорваты и их политическое положение. Письмо 1. Настроение хорватов // Новое время. 1884. № 2905. 30 марта. С. 2.

²⁴ Кулаковский П. А. Письма о Хорватии. Письмо 3. Хорваты и мадьяры // Новое время. 1884. № 2922. 11 апреля. С. 3.

²⁵ Гусев Н. С. Путевые заметки П. А. Кулаковского о Болгарии // Славяне и Россия. Россия: взгляд на Балканы. XVIII–XXI вв. К 100-летию со дня рождения И. С. Достяна / отв. ред. С. И. Данченко. М., 2021. С. 450.

3. Гусев Н. С. Путевые заметки П. А. Кулаковского о Болгарии // Славяне и Россия. Россия: взгляд на Балканы. XVIII–XXI вв. К 100-летию со дня рождения И. С. Достяна / отв. ред. С. И. Данченко. М.: Институт славяноведения РАН, 2021. С. 439–452.
4. Данченко С. И. К вопросу о публицистической деятельности П. А. Кулаковского // Славяне и Россия: славянские и балканские народы в периодической печати. К 90-летию со дня рождения А. А. Улуяна: Сб. статей / отв. редактор С. И. Данченко. М.: Институт славяноведения РАН, 2014. С. 174–186.
5. Котов А. Э. «Акрит» русской публицистики: П. А. Кулаковский между Катковым и Аксаковым // Славистика. 2013. Вып. XVII. С. 455–472
6. Котов А. Э. «Будь Катков и Аксаков в живых...»: переписка А. А. Киреева с П. А. Кулаковским (1887–1908) // Русский сборник. М., 2014. Т. XVI. С. 134–180.
7. Кулаковский П. А. О преподавании русского языка в Сербии // Новое время. 1879. № 1229. 1 августа.
8. Кулаковский П. А. Письма о Хорватии. Письмо 1. Хорваты и их политическое положение. Настроение хорватов // Новое время. 1884. № 2905. 30 марта.
9. Кулаковский П. А. Письма о Хорватии. Письмо 3. Хорваты и мадьяры // Новое время. 1884. № 2922. 11 апреля.
10. Кулаковский П. А. Письма о Хорватии. Письмо 4. Хорваты и сербы // Новое время. 1884. № 2926. 22 апреля.
11. Кулаковский П. А. Сербия и ее династический вопрос // Новое время. 1882. № 2717. 21 сентября.
12. Русские о Сербии и сербах. Т. II (архивные свидетельства) / сост. А. Л. Шемякин. М.: Индрик, 2014. 632 с.
13. Шемякин А. Л. Московский профессор о независимой Сербии. Платон Андреевич Кулаковский в Белграде (1878–1882) // Родина. 2013. № 12. С. 47–52.

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 2 (17)

2024

Д. И. Макаров

Аверинцев и пасхальная радость. О восприятии византийского христианства в некоторых поздних работах мыслителя

УДК 1(091):27-9+94(495)
DOI 10.47132/2588-0276_2024_2_36
EDN YSHYUG



Аннотация: В поздних статьях, вышедших на русском и английском языках, а также в монографии о Вяч. Иванове С. С. Аверинцев выделяет некоторые системообразующие черты византийского Православия — такие, как онтологизм, пасхальная радость, литургическое переживание радости и умиления, вызванное молитвенным переживанием Богородичного общения, центральное значение иконы, передающей человеческий Лик Господа Иисуса Христа. Также разбирается такой вводимый мыслителем в 90-е гг. концепт, как «христианская геополитика»; подобные мысли восходят к традиции византийской и европейской консервативной философии (Томас Карлейль, отчасти Феодор Метохит). Концепция Аверинцева, феноменологически тончайшим образом описывающая византийское благочестие изнутри, противопоставляется внешне-барочному описанию византийской религиозности у Х.-Г. Бека, ставящего акцент на проблеме византийского *воображаемого*. Подчеркивается преемственность Аверинцева по отношению к мысли Вяч. Иванова и Н. С. Трубецкого.

Ключевые слова: С. С. Аверинцев, Н. С. Трубецкой, Вяч. И. Иванов, Х.-Г. Бек, византийская православная религиозность, икона, пасхальная радость, Богородичное благочестие, человеческий Лик Бога, византийское воображаемое.

Об авторе: **Дмитрий Игоревич Макаров**

Доктор философских наук, доцент, ведущий научный сотрудник Социологического института РАН (Санкт-Петербург).

E-mail: dimitri.makarov@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3902-6190>

Для цитирования: Макаров Д. И. Аверинцев и пасхальная радость. О восприятии византийского христианства в некоторых поздних работах мыслителя // Русско-Византийский вестник. 2024. № 2 (17). С. 36–45.

Финансирование: Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23–18–00251 «Византийский Ренессанс: институциональные основания и теолого-метафизические истоки религиозно-политического дискурса второй половины XI–XV вв.» (Федеральный научно-исследовательский социологический центр Российской академии наук, <https://rscf.ru/project/23-18-00251/>).

RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2 (17)

2024

Dmitry I. Makarov

Averintsev and the Paschal Joy. On the Perception of Byzantine Christianity in Some Later Works of the Thinker



UDC 1(091):27-9+94(495)
DOI 10.47132/2588-0276_2024_2_36
EDN YSHYUG

Abstract: In some later articles of his, published in English and Russian, as well as in the monograph on Vjacheslav Ivanov, Sergei S. Averintsev has singled out some basic features of the Byzantine Orthodoxy, such as its ontological character, the Paschal joy, liturgical experience of rejoicing and deep tenderness, which used to be caused by the communication with the Holy Virgin in prayer, and the central meaning of icon, which transmits to us the human Face of our Lord Jesus Christ. We also analyze such Averintsev's concepts from the nineties of the 20th century, as "Christian geopolitics"; such-kind ruminations go back to the tradition of Byzantine and European conservative philosophy (Th. Carlyle, and – partially – Theodore Metochites). This Averintsev's conception, which phenomenologically describes in the most subtle way the Byzantine piety from within, is juxtaposed to the outer, Barock-like description of the Byzantine religiosity produced by Hans-Georg Beck, the great German scholar putting his emphasis upon the problem of the Byzantine *imaginary*. We underscore Averintsev's continuity in thought with Vjacheslav I. Ivanov and Nicholas S. Trubetzkoy.

Keywords: Sergei S. Averintsev, Nicholas S. Trubetzkoy, Vjacheslav I. Ivanov, Hans-Georg Beck, Byzantine Orthodox religiosity, icon, Paschal joy, the Marian piety, the human Face of God, the Byzantine imaginary.

About the author: **Dmitry Igorevich Makarov**

Dr. of Sciences in Philosophy, Associate Professor, Senior research fellow of the Sociological institute of the Russian Academy of Sciences in St. Petersburg.

E-mail: dimitri.makarov@mail.ru.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3902-6190>

For citation: Makarov D. I. Averintsev and the Paschal Joy. On the Perception of Byzantine Christianity in Some Later Works of the Thinker. *Russian-Byzantine Herald*, 2024, no. 2 (17), pp. 36–45.

Funding: The study was made possible due to the grant of the Russian Science Foundation Nr. 23–18–00251 "Byzantine Renaissance: The Institutional Foundations and Theological-Metaphysical Origins of the Religio-Political Discourse from the Second Half of the Eleventh up to the Fifteenth Century" (The Federal Scientific Sociological Center of the Russian Academy of Sciences, <https://rscf.ru/project/23-18-00251/>).

«Сергей Аверинцев (род. 1937, Москва) — заметная фигура в мире русской культуры»¹. С этой констатации начинается одна из рецензий итальянского ученого-иезуита о. Эдварда Фарруджи на вышедший в итальянском переводе в 1989 г. сборник статей и интервью Сергея Сергеевича «Злободневное и вечное. Современная Россия и европейская культура». Время вновь диктует нам актуальность этого сопоставления — на очередном историческом витке, тридцать лет спустя. Тем уместнее прислушаться к поздним статьям (и книге о Вяч. И. Иванове), включившим в себя размышления и соображения великого ученого, мыслителя, богослова и поэта, бывшего поистине (как и любимый им свящ. П. Флоренский) *pontifex*, «наводителем мостов» между различными культурами, на темы историко-культурные, духовные и уже потому — универсальные. В решении этих проблем Византия и сам дух византийского Православия оказываются в числе главных образцов-парадигм, исторических примеров и подспорий для памяти.

Один из наиболее интересных вопросов, которыми ознаменованы современные исследования русской философии, ставит о. Роберт Слезинский: не является ли православный энергетизм С. С. Хоружего (1941–2020) «воцерковленной версией» феноменологии Хайдеггера?² Тот же автор называет «феноменологом»³ и Соловьева 1890-х гг. (времени написания «Смысла любви»), хотя и берет данное определение в кавычки. В таком расширенном смысле (как утонченный анализ *феноменов*) учение С. С. Хоружего, несомненно, можно и нужно сближать с феноменологией — и то же справедливо по отношению к утонченному анализу православного *вкуса* и ведомого всем нам чувства пасхальной радости, а также космического значения Пасхи для Православия⁴, у Сергея Сергеевича Аверинцева (1937–2004)⁵. Хотя, на наш взгляд, у Аверинцева здесь в гораздо большей степени просматривается влияние не только о. Павла Флоренского (на которого он и ссылается в своей программной статье-докладе⁶), но и таких авторов, как Вяч. И. Иванов (1866–1949), глубоко Аверинцевым изучавшийся⁷, и Н. С. Трубецкой⁸. Восприятие культурно-исторических

¹ *Farruggia E. G., S. J. Recensione di: Averincev S. Cose attuali, Cose eterne. La Russia d'oggi e la cultura europea / trad. e note a cura di A. Vicini. Milano, 1989. (Quaderni di L'altra Europa) // ОСР. 1991. Vol. 57. P. 252.*

² *Slesinski R. Review of: Хоружий С. С. Диптих безмолвия. М., 1991 // ОСР. 1994. Vol. 60/1. P. 334.*

³ *Slesinski R. The Eternal Feminine, Androgyny, and the Meaning of Love in V. S. Solov'ev // ОСР. 2010. Vol. 76/2. P. 461.*

⁴ *Averintsev S. Some constant characteristics of Byzantine Orthodoxy // Byzantine Orthodoxies. Papers from the Thirty-sixth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Durham, 23–25 March 2002 / Ed. A. Louth & A. Casiday. Bodmin, Cornwall: Ashgate, 2006. (Society for the Promotion of Byzantine Studies, Publications, 12.) P. 215, 225–227.*

⁵ Аверинцев выделяет как один из центральных мотивов византийской Богородичной гимнографии строчку из написанного св. Иоанном Дамаскиным (ок. 675–749) гимна-Богородична седальна по второй кафизме воскресной утрени восьмого гласа из Октоиха: «О Тебе радуется, Благодатная, всякая тварь, слава Тебе (Εὐὲ σοὶ χαίρει, Κεχαρισμένῃ, πᾶσα ἡ κτίσις, δόξα σοί)» (*Averintsev S. Some constant characteristics... P. 222*). Напротив, как говорит св. Григорий Нисский († ок. 394), бесы *радуются* нашему богоотступничеству: «Итак, если бесам в радость (κεχαρισμένον ἔστι), когда человек отступит от Бога...» (*S. Gregorii Nysseni. Contra fatum // S. Gregorii Nysseni. Opera dogmatica minora. Pars II / Ed. J. K. Downing, J. A. McDonough, S. J., H. Hörner. Leiden; New York; København; Köln: Brill, 1987. P. 63.6–7*). Как видим, понятие радости в византийском Православии обладало максимально широким спектром значений; несомненно, что именно на этом фоне тем сильнее познается, чувствуется и переживается — подчеркиваемая и Аверинцевым — пасхальная радость. «Архитектуру символов», передающую это чувство, как и в случае симвонологии Вяч. И. Иванова, несомненно, «может воспринять только взгляд изнутри, не взгляд извне» (*Аверинцев С. С. Вячеслав Иванов: путь поэта между мирами. СПб.: Алетейя, 2017. С. 125*).

⁶ *Averintsev S. Some constant characteristics... P. 215.*

⁷ *Аверинцев С. С. Вячеслав Иванов: путь поэта между мирами...*

⁸ *Трубецкой Н. С. Vorlesungen über die altrussische Literatur // Его же. История. Культура. Язык / Сост., подгот. текста и коммент. В. М. Живова. М.: Прогресс-Универс, 1995. (Филологи*

характеристик Православия Аверинцевым⁹ будет также кратко сопоставлено с характеристикой веры византийцев (т.е. того же Православия) в едва ли не итоговой для Ханса-Георга Бекка (1910–1999) книге «Византийское тысячелетие» (1978) и — в самых общих чертах — с линией консервативной мысли Томаса Карлейля (1795–1881), во многом повлиявшего на Константина Леонтьева (1831–1891). Таким образом, мы постараемся хотя бы в минимальной степени способствовать расширению того русского и европейского контекста, в который осознанно и прочувствованно входила аверинцевская мысль. А в этот контекст (как и у Вяч. И. Иванова — позволим себе напрашивающуюся в данном случае аналогию) входило видение не только феноменологических особенностей, исторических судеб и конечного (ибо запредельного) Торжества Православия, но и «видение умопостигаемой Святой Руси»¹⁰, как и у митр. Санкт-Петербургского и Ладожского Иоанна (Снычева)... или у Михаила Нестерова и Ильи Глазунова, если обратить свой взор к художникам. В целом же — благодаря сопряжению универсального с конкретным — Аверинцев разными гранями своей мысли близок как «христианскому экзистенциализму» Бердяева¹¹, так и той традиции *конкретного идеализма*, что в некоей умопостигаемой идее сближает русскую традицию религиозного идеализма с испанской (Унамуно, Ортега-и-Гассет; возможно, Субири), португальской (Пессоа, Тейшейра де Пашкуайш и философы саудаде) и итальянской (идущей во многом от Вико) традициями.

По непостижимому велению Промысла, Аверинцев родился в том самом роковом 1937 г., когда, среди прочего, вышла и краткая статья Трубецкого «Упадок творчества», призывавшая заменить официальный советский марксизм «другой идеей-правительницей»¹². Аверинцеву предстояло стать одним из главных деятелей на этой ниве.

Говоря о подчеркивании Аверинцевым глубинного, онтологического понимания Пасхи и пасхальной радости в византийском Православии, можно напомнить,

мира). С. 469–480, особ. с. 473 («В Великороссии же празднование Пасхи всегда оставалось главным праздничным днем в народной жизни»); с. 474: «Таким образом, на христианском Востоке носителями Православия стала община верных» (см. далее). И особенно см. цитату на с. 475: «Мы также определили сущность византийской религиозности как *стремление к преобразению мира через Воскресение* (курсив наш. — Д. М.)». См. также: Макаров Д. И. Триптих о Романе Якобсоне // Философский диалог. 2019. Вып. 2 (6). С. 88–89, 92; «Очевидно, что Пасха — это венец и вершина православного богослужебного года, доминирующая даже над Рождеством» (Averintsev S. Some constant characteristics... P. 226).

⁹ «Будучи православным верующим, однако ни в коей мере не являясь богословом, я не дерзну вновь запрагивать те возвышенные вопросы, что относятся к вероучению и хорошо известны всякому, но сконцентрируюсь на культурных различиях (православия и католицизма. — Д. М.)» (Averintsev S. Some constant characteristics... P. 216).

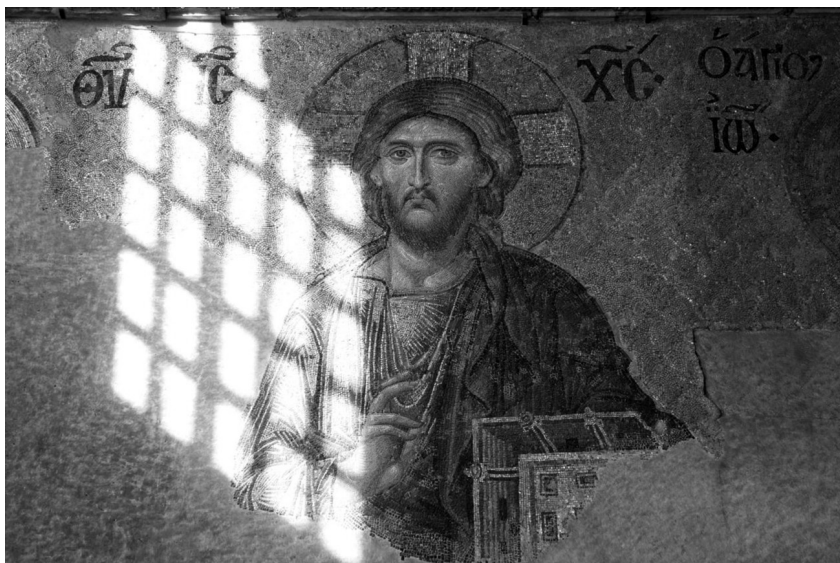
¹⁰ Аверинцев С. С. Вячеслав Иванов... С. 118.

¹¹ Ср. из многих работ, где употребляется такая характеристика: Slesinski R. The Eternal Feminine... P. 469.

¹² Трубецкой Н. С. Упадок творчества [1937] // *Его же*. История. Культура. Язык. С. 448. Ср. у Набокова: «...одаренный читатель — гражданин мира... Читатели рождаются свободными и должны свободными оставаться» (Набоков В. Писатели, цензура и читатели в России [1958] / Пер. с англ. А. Курт // *Его же*. Лекции по русской литературе / Пер. с англ. С. Антонова и др. СПб.: Азбука, 2021. (Большие книги. Non-Fiction). С. 42, 44).



Сергей Сергеевич Аверинцев



Деисус, фрагмент. Мозаика Святой Софии Константинопольской, созданная в память об освобождении Константинополя в 1261 г.

что и искусство в понимании символистов — не *μίμησις*, а *μεταμόρφωσις*¹³; это — и позиция Бердяева¹⁴. На данный подход к искусству (и особенно к иконописи, поэзии и церковной музыке) глубинным образом опирается и Сергей Сергеевич. О Роберт Слезинский пронизательно заключает, подготавливая тем самым необходимый ментальный фон и для понимания концепций Аверинцева: «В этой перспективе несложно уяснить себе, как два центральных момента христианского мировоззрения — воплощение и преображение — с легкостью сливаются в символистском замысле *жизнетворчества* (курсив автора. — Д. М.)»¹⁵.

Из этой большой идеи у Аверинцева вытекают и малые — например, заявленное им, по сути, оправдание *христианской политики* (как и у читавшегося и почитавшегося им Феодора Метохита, XIV в.¹⁶): внимание надо сосредотачивать на реальных положительных ценностях. «Да оградит нас Бог от призраков»¹⁷. Точно так же полутора столетиями ранее Томас Карлейль писал о лексикографе Сэмюэле Джонсоне, Р. Бернсе и Руссо: «Они были слишком великими людьми, чтобы жить нереальностями...»¹⁸

Эта черта — *видеть* главное — в полной мере относится и к самому Сергею Сергеевичу. Именно следованием высшим ценностям — Богу и Царствию Небесному —

¹³ Slesinski R. The Eternal Feminine... P. 472.

¹⁴ «Центральна в христианстве не идея оправдания, а идея преображения» (Бердяев Н. А. Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства [1927–1928] // *Его же*. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. (Мыслители XX века). С. 121).

¹⁵ Slesinski R. The Eternal Feminine... P. 472.

¹⁶ Макаров Д. И. О гибридном антично-христианском обосновании политики в «Памятных заметках» Феодора Метохита (гл. 62–82) // *Византия, Европа, Россия: социальные практики и взаимосвязь духовных традиций: Архив конференции*. Вып. 3. Материалы международной научной конференции (Санкт-Петербург, 21–23 сентября 2023 г.). С. 406–429.

¹⁷ Аверинцев С. С. Да оградит нас Бог от призраков // *Литературная газета*. 1991. 25 сентября; Гальцева Р. Из телефонных разговоров с С. Аверинцевым // Аверинцев и Мандельштам. Ст. и мат-лы / Ред.-сост. П. Нерлер, Д. Мамедова. М.: Изд-во РГГУ, 2011. (Записки Мандельштамовского общества, 17). С. 210.

¹⁸ Карлейль Т. Герои и героическое в истории / Пер. с англ. // *Его же*. Теперь и прежде / Сост., подгот. текста и прим. Р. К. Медведевой. М.: Республика, 1994. (Библиотека этической мысли). С. 144.

он и объяснял парадоксальную (в сопоставлении с исламской) «геополитику христианства»¹⁹, исходя из *полноты* христианского мироощущения и миропереживания. Не так — у крупнейшего немецкого византиниста XX в. Ханса-Георга Бека (1910–1999)²⁰. Развивая свой безочно-отстраненный («остраненный») взгляд на Византию и византийское Православие, Бек подчас читает лекции представителям византийского Православия — на тему того, *чего у них не было*. Так, он замечает по поводу гомилетики: «Византия не породила второго Златоуста»²¹.

Да, но она породила свв. Григория Нисского, Фотия, Симеона Нового Богослова, Григория Паламу — разве этого мало?? Перед Беком словно бы маячит тевтонский призрак схоластики, дополненный представлением о том, что богослов, подобно ученому, должен все время что-то выдавать на-гора. Не так у Аверинцева: он вслед за Флоренским и др. говорит о том, *что в Византии все-таки было*:

«Традиционные законы Иконописи не позволяют [придавать облику Христа, Богородицы и праведников] ни сладости ренессансных Мадонн, ни поигрывающей мускулами дородности барочных Святых; однако уклонение от чувственного *не исключает человеческого Лица и человеческой Формы* в качестве центрального отображения *Божественного*, так что, несмотря на все видоизменения, привнесенные [в художественный процесс] аскетикой, сохраняются некоторые черты того отношения к искусству, которое было присуще Древней Греции — и в силу этого исключается полная ориентализация [иконы как таковой] (здесь и далее курсив в цитатах наш, если не оговорено иначе. — Д. М.)»²².

Напротив, согласно Беку:

«То самое *монофизитство* (курсив наш. — Д. М.), которое было запрещено и осуждено православно-имперским Собором в Халкидоне, оставалось, несмотря на это осуждение, мощной силой не только на Востоке и в Египте — им была пронизана и собственно *византийская религиозность, в которой человеческий Лик Христа резко отодвигается на задний план*, а на передний план гораздо более явственным образом выходит Божественный Пантократор. Равновесие между Божественной и человеческой природами во Христе — то, к чему стремился Халкидон — было в ней поставлено под угрозу»²³.

Иначе говоря, в этом «споре двух эстетик» сталкиваются два разных восприятия Византии, ее религиозности и искусства: как, с одной стороны, чего-то Богочеловеческого и прекрасного, а с другой — как возвышенно-устрашающего, не до конца преодолевшего в себе древние ориентальные черты. Поскольку вопрос этот — не только конкретно-исторический, но прежде всего мировоззренческий, постольку хочется заметить, что внутренняя и, по сути, изоморфная предмету позиция Аверинцева начинает выглядеть предпочтительнее, чем тот вид Византии, что в свое время открылся строгому взгляду Бека, стоявшего на позициях германоцентризма и предельной научной отчужденности от изучаемой реальности...

¹⁹ Термин С. С. Аверинцева; см.: *Гальцева Р.* Из телефонных разговоров с С. Аверинцевым. С. 212.

²⁰ О нем см., помимо некрологов: *Макаров Д. И.* 1) Антипаламизм в раннем творчестве Х.-Г. Бека: русские истоки и католические параллели. Ч. 1 // Библия и христианская древность. Сергиев Посад: Изд-во МДА, 2020. № 2 (6). С. 81–104; 2) То же. Ч. 2 // Библия и христианская древность. 2020. № 4 (8). С. 101–117.

²¹ *Beck H.-G.* Das byzantinische Jahrtausend. München: C. H. Beck, 1978. S. 286.

²² *Averintsev S.* Some constant characteristics... P. 221. Пояснения в квадратных скобках добавлены нами для связности русского текста.

²³ *Beck H.-G.* Theodoros Metochites. Die Krise des byzantinischen Weltbildes im 14. Jahrhundert. München: C. H. Beck, 1952. S. 138. Подробнее см.: *Макаров Д. И.* Антипаламизм... Ч. 2. С. 105–107 и далее.



Святая равноапостольная княгиня Ольга вступает в храм Святой Софии. Константинополь.
Худ. И. Г. Машков, 2001 г.

Однако познать — не значит заклеить. И у Бека встречаются очень меткие характеристики той атмосферы, в которой создавались горячо любимые, цитируемые и пропагандируемые Аверинцевым тексты византийской литургии — и, добавим, богослужения в целом. По словам немецкого ученого, византийские тексты о литургии создавались не в рационально, а в эмоционально насыщенной атмосфере²⁴. «В такой атмосфере легко осваивается рядовой православный христианин; при этом от его рассудка вовсе не требуется чего-то невозможного»²⁵.

Это суждение близко подходит к цитировавшемуся Аверинцевым соображению Флоренского об особом вкусе подлинной реальности как критерии Православия; по-видимому, что-то сходное в зрелые годы начало открываться и Беку. Он говорит об интимности икон, многообразии ритуалов, различии религиозного поведения, о надеждах, питавших умы и души византийцев, и присущей этим последним вере в чудо²⁶. Понимание веры византийцев в ее культурно-исторической данности у Бека и Аверинцева также различается. Согласно Беку, чудеса совершаются (в реконструируемом им мировосприятии византийцев) вопреки вере:

«Ибо там, где вера, не слишком много знающая о “*théologie savante*”²⁷, видит, что ей в ситуации сомнения или надежды бросают вызов, и притом вопреки всякой надежде, для среднего византийца и совершается чудо»²⁸.

²⁴ Beck H.-G. Das byzantinische Jahrtausend. S. 287.

²⁵ Ibid.

²⁶ Ibid. S. 287–288. Правда, на S. 288 Бек излишне резко противопоставляет догматику и ритуал: «Чем прохладнее становится догматика, тем привлекательнее — многообразие ритуалов и обрядов». Под похолоданием догматики имеются в виду поздние догматические процессы, совершавшиеся уже после эпохи Вселенских Соборов; боюсь, такой взгляд на церковную историю поздней Византии не только не позволяет преодолеть бытующие о Восточнохристианской империи старые мифы, но, напротив, добавляет к ним новые.

²⁷ Ученом богословии (фр.).

²⁸ Ibid. S. 288.

Было бы слишком самонадеянно просто так, *motu proprio* опровергать высказанное маститым ученым суждение. Будучи уверенными в том, что *théologie savante* по своей сути не опровергает живую и горячую веру, сошлемся лишь на сияющую блеском очевидности формулу Аверинцева: «Крест Христов и есть Его победа»²⁹.

И это чудо соединяет все уровни веры, благочестия и религиозной жизни византийца — от школы провинциального грамматиста до высот боговидения на Горе Афон. Не меньшим чудом является и то, что, говоря словами Последования мученикам болгарским 813 г., души мучеников взлетают «на крыльях подвигов» и вселяются в небесные обитатели³⁰. Здесь также чудеса совпадают как с простой верой (каковая была, наверное, у самих мучеников), так и с ученой (присущей составителям Службы).

Взлетев, мученики воскресают — по образу Самого Христа. Все это и многое другое (мозаики, иконы, тексты Житий...), взятое в изначальной жизненной целостности и непопуганности, способствует выработке, формированию и углублению «православного вкуса к образу вселенной, сосредоточенному вокруг Пасхи»³¹.

Этой пасхальной радости, присущей византийцам — византийцу как таковому — не увидел Бек. Он замечает лишь, разделяя в своей концепции византийского богословия народный и ученый уровни:

«И чем формалистичнее и интеллектуалистичнее ведет себя богословие, тем более утешителен (для среднего византийца. — Д. М.) отход к этому миру богоугодных загадок (например, встречающихся в агиографии. — Д. М.) и возлагаемых на них упований»³².

Мы словно бы встречаемся с дыханием Сфинкса, перенесенным Беком на средневековые греческие реалии. Для немецкого ученого и мир византийской агиографии всего лишь расширяет границы воображения. Действительно, мир агиографии — это

«Причудливый, нередко питающий (душу. — Д. М.) мир, возбуждая [ее] и доводя до границ достоверного (*an die Grenzen des Glaubhaften stoßend*) — и оттого еще более достоверный!»³³

Таким образом, в качестве финального итога своего обзора византийского Православия Бек подходит к проблемам *границ воображаемого*, сужение которых в сторону расширения познаваемого, согласно Йоану-Петру Кулиану (1950–1991), во многом и обусловило всплеск новоевропейской науки в XVI–XVII вв.³⁴ Онтологическая радость, присущая единению верующих — ученых и простых людей, составлявших собой множество участников византийской пасхальной всенощной и литургии, осталась им во многом не понятой и не пережитой. Не так с Аверинцевым. В его лице

²⁹ Averintsev S. Some constant characteristics... P. 226.

³⁰ Follieri E., Dujčev I. Un' acolutia inedita per i martiri di Bulgaria dell' anno 813 // Byzantion. 1963. Vol. 33. Hommage à Bruno Lavagnini. P. 83.177–180; цит. p. 83.178.

³¹ Averintsev S. Some constant characteristics... P. 227.

³² Beck H.-G. Das byzantinische Jahrtausend. S. 288.

³³ Ibid. S. 289. Ср. слова рассказчика — монаха Феофила — из «Жития св. Макария Римлянина» (ВНГ 1004): «Восхотел я, возлюбленные, странствовать во вся лета живота моего, *доколе не увижу, где покоится небо...*» (Житие Макария Римского // Vassiliev A. Anecdota graeco-byzantina. Pars prior / Collegit, digessit, recensuit A. Vassiliev. M.: Sumptibus et typis Universitatis caesareae, 1893. С. 135–136, правый столбец).

³⁴ Кулиану Й. П. Эрос и магия в эпоху Возрождения. 1484. Изд. 2-е, испр. / Пер. с фр. под ред. М. М. Филалко. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2019 [1-е изд. — Paris, 1984]. С. 349–350, 365 (о фантазийном характере культуры Возрождения), 382.

русская культура религиозной мысли и религиозно-феноменологического исследования византийского, сирийского, древнерусского и австро-немецкого материала (не говоря уже об остальном) находит не просто своего вдумчивого *истолкователя* и продолжателя, но и гениального *выразителя*.

Источники и литература

1. *Аверинцев С. С.* Вячеслав Иванов: путь поэта между мирами. СПб.: Алетейя, 2017.
2. *Аверинцев С. С.* Да оградит нас Бог от призраков // Литературная газета. 1991. 25 сентября.
3. *Бердяев Н. А.* Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства [1927–1928] // *Бердяев Н. А.* Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. (Мыслители XX века). С. 14–228.
4. *Гальцева Р.* Из телефонных разговоров с С. Аверинцевым // Аверинцев и Мандельштам. Статьи и материалы / Ред.-сост. П. Нерлер, Д. Мамедова. М.: Изд-во РГГУ, 2011. (Записки Мандельштамовского общества, 17). С. 206–217.
5. Житие Макария Римского [ВНГ 1004] // *Vassiliev A.* Anecdota graeco-byzantina. Pars prior / Collegit, digessit, recensuit A. Vassiliev. M.: Sumptibus et typis Universitatis caesareae, 1893. С. 135–164.
6. *Карлейль Т.* Герои и героическое в истории / Пер. с англ. // *Карлейль Т.* Теперь и прежде / Сост., подгот. текста и прим. Р. К. Медведевой. М.: Республика, 1994. (Библиотека этической мысли). С. 6–198.
7. *Кулиану Й. П.* Эрос и магия в эпоху Возрождения. 1484. Изд. 2-е, испр. / Пер. с фр. под ред. М. М. Фиалко. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2019.
8. *Макаров Д. И.* Антипаламизм в раннем творчестве Х.-Г. Бека: русские истоки и католические параллели. Ч. 1 // Библия и христианская древность. Сергиев Посад: Изд-во МДА, 2020. № 2 (6). С. 81–104; Ч. 2 // Библия и христианская древность. 2020. № 4 (8). С. 101–117.
9. *Макаров Д. И.* О гибридном антично-христианском обосновании политики в «Памятных заметках» Феодора Метохита (гл. 62–82) // Византия, Европа, Россия: социальные практики и взаимосвязь духовных традиций: Архив конференции. Вып. 3. Материалы международной научной конференции (Санкт-Петербург, 21–23 сентября 2023 г.). С. 406–429.
10. *Макаров Д. И.* Триптих о Романе Якобсоне // Философский полилог. 2019. Вып. 2 (6). С. 79–102.
11. *Набоков В.* Писатели, цензура и читатели в России / Пер. с англ. А. Курт // *Набоков В.* Лекции по русской литературе / Пер. с англ. С. Антонова и др. СПб.: Азбука, 2021. (Большие книги. Non-Fiction). С. 27–44.
12. *Трубецкой Н. С.* Упадок творчества // *Трубецкой Н. С.* История. Культура. Язык / Сост., подгот. текста и коммент. В. М. Живова. М.: Прогресс-Универс, 1995. (Филологи мира). С. 444–448.
13. *Трубецкой Н. С.* Vorlesungen über die altrussische Literatur. Einleitung // *Трубецкой Н. С.* История. Культура. Язык / Сост., подгот. текста и коммент. В. М. Живова. М.: Прогресс-Универс, 1995. (Филологи мира). С. 469–480.
14. *Averintsev S.* Some constant characteristics of Byzantine Orthodoxy // Byzantine Orthodoxies. Papers from the Thirty-sixth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Durham, 23–25 March 2002 / Ed. A. Louth & A. Casiday. Bodmin, Cornwall: Ashgate, 2006. (Society for the Promotion of Byzantine Studies, Publications, 12.) P. 215–228.
15. *Beck H.-G.* Das byzantinische Jahrtausend. München: C. H. Beck, 1978.
16. *Beck H.-G.* Theodoros Metochites. Die Krise des byzantinischen Weltbildes im 14. Jahrhundert. München: C. H. Beck, 1952.
17. *Farruggia E. G., S. J.* Recensione di: *Averincev S.* Cose attuali, Cose eterne. La Russia d'oggi e la cultura europea / Trad. e note a cura di A. Vicini. Milano, 1989. (Quaderni di *L'altra Europa*) // ОСР. 1991. Vol. 57. P. 252–253.

18. *Follieri E., Dujčev I.* Un' acolutia inedita per i martiri di Bulgaria dell' anno 813 // *Byzantion*. 1963. Vol. 33. Hommage à Bruno Lavagnini. P. 71–106.
19. *S. Gregorii Nysseni. Contra fatum* // *S. Gregorii Nysseni. Opera dogmatica minora. Pars II* / Ed. J. K. Downing, J. A. McDonough, S. J., H. Hörner. Leiden; New York; København; Köln: Brill, 1987. P. 31–63.
20. *Slesinski R.* Review of: *Хоружий С. С. Диптих безмолвия. М., 1991* // *ОСР*. 1994. Vol. 60/1. P. 333–334.
21. *Slesinski R.* The Eternal Feminine, Androgyny, and the Meaning of Love in V. S. Solov'ev // *ОСР*. 2010. Vol. 76/2. P. 459–476.

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 2 (17)

2024

В. Ю. Даренский

Воцерковление культуры как главная исследовательская тема С. С. Аверинцева

УДК 008(091)+130.2:27
DOI 10.47132/2588-0276_2024_2_46
EDN XPHJCU



Аннотация: В статье рассматривается главная «внутренняя» тема исследований С. С. Аверинцева, которая имеет парадигмальный характер и для него как ученого, и для христианской философии культуры в целом. Это — проблема воцерковления культуры как особый парадоксальный процесс наполнения и преображения старых языческих форм культуры под воздействием нового христианского содержания. Этот процесс показан у С. С. Аверинцева в качестве модели пара-фразы и пара-докса как форм трансцендирования сознания для открытости евангельской Вести. В самой разнообразной своей проблематике С. С. Аверинцев использует метод «вскрытия» трансцендирующих элементов культуры.

Ключевые слова: С. С. Аверинцев, культура, воцерковление, парафраз, форма.

Об авторе: **Виталий Юрьевич Даренский**

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

E-mail: darenskiy1972@rambler.ru

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

Для цитирования: Даренский В. Ю. Воцерковление культуры как главная исследовательская тема С. С. Аверинцева // Русско-Византийский вестник. 2024. № 2 (17). С. 46–57.

RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2 (17)

2024

Vitaly Yu. Darensky

The Churching of Culture as a Main Research Theme of S. S. Averintsev

UDC 008(091)+130.2:27

DOI 10.47132/2588-0276_2024_2_46

EDN XPHJCU



Abstract: The article examines the main “internal” topic of S. S. Averintsev’s research, which has a paradigmatic character both for him as a scientist and for the Christian philosophy of culture as a whole. This is the problem of the churching of culture as a special paradoxical process of filling and transforming the old pagan forms of culture under the influence of a new Christian content. This process is shown by S. S. Averintsev as a model of para-phrase and para-dox as forms of transcending consciousness for the openness of the Gospel Message. In his most diverse problems, S. S. Averintsev uses the method of “opening” the transcendent elements of culture.

Keywords: S. S. Averintsev, culture, churching, paraphrase, form.

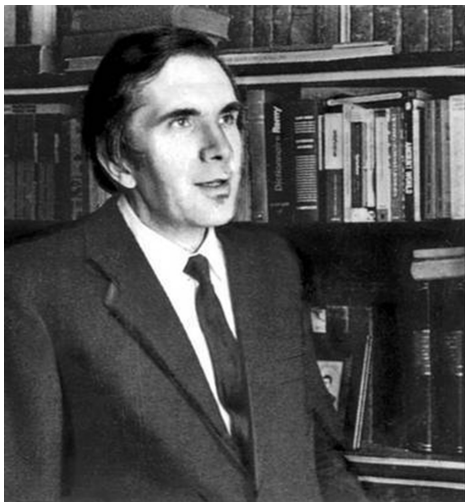
About the author: **Vitaly Yurievich Darensky**

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

E-mail: darenskiy1972@rambler.ru

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

For citation: Darensky V. Yu. The Churching of Culture as a Main Research Theme of S. S. Averintsev. *Russian-Byzantine Herald*, 2024, no. 2 (17), pp. 46–57.



Сергей Сергеевич Аверинцев

творчества отдельных поэтов и т.д. — С. С. Аверинцев использует обоснованный им общий метод «вскрытия» трансцендирующих элементов культуры.

Свой собственный статус как исследователя он осознает и выстраивает также на основе продолжения глубинной культурной традиции: себя он явно мыслит как возрожденный тип «книжника» из ближневосточной словесности — «человека, открытого самым разным идеям, лишь бы они утешали и помогали как-то „выпротастись из смуты времени“». Его культурная формация — зеркало западно-восточного синкретизма, характерного для образованных людей на границе двух цивилизаций². Сказанное здесь о древнем сирийском авторе во многом является и самохарактеристикой творческого стиля самого С. С. Аверинцева. Исследование воцерковления культуры в ее самых разных содержательных аспектах — от трансформаций художественного слова до экзистенциальных процессов становления нового типа личности, создаваемой Евангельской вестью, — было его «внутренней» темой, которая имела разные частные внешние воплощения в большом разнообразии его научных и публицистических интересов. Соответственно, модель воцерковления культуры, развернутая С. С. Аверинцевым на широком эмпирическом материале, имеет *парадигмальный* характер, поскольку стала его методологическим открытием и приложима к любым другим культурам, в которых происходило усвоение христианства.

Целью данной статьи является прояснение общих закономерностей воцерковления культуры, показанных С. С. Аверинцевым на разнообразном материале. Сразу же сделаем две важные ремарки. Первое. С. С. Аверинцев явно принадлежал к так называемому «либерал-православию» (А. Щипков) — по сути, современной форме саддукейства. Однако у него не было высказываний откровенно русофобского характера — в первую очередь вследствие того подлинно христианского духа любви и смирения, которым он, безусловно, отличался от своей интеллигентской среды, по-сектантски агрессивной и нетерпимой ко всем, кроме себя. Он был в этом смысле «чужим среди своих и своим среди чужих». Поэтому среда, к которой принадлежал ученый, не имеет значения для оценки его как безусловно православного мыслителя.

Второе. От научных исследований и культурологических концепций нельзя требовать, чтобы они заменяли собой «Лествицу» — это не пособия по аскетической жизни, а средства для просвещения разума на пути ко Христу и Его Церкви. Поэтому

С 1970-х гг., после крещения в Православие, С. С. Аверинцев почти полностью посветил свои исследования одной магистральной теме — анализу того, как христианская Весть «входит» в культуру и усваивается ею в своих специфических формах. В центральной работе этого периода — «Поэтике ранневизантийской литературы» — С. С. Аверинцев сформулировал общий принцип такого вхождения следующим образом: «Эллинская „форма“ становится мистически бесплотной. Евангельское „содержание“ становится мистически материальным»¹. Модели пара-фраза и пара-докса становятся формами трансцендирования сознания для открытости евангельской Вести. В дальнейшей своей проблематике — исследованиях риторической традиции, построениях концепции «другого» (христианского) Рима, в анализе

¹ Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. СПб.: Азбука-классика, 2004. С. 152.

² Аверинцев С. С. Стоицкая житейская мудрость глазами образованного сирийца предхристианской эпохи // Античная культура и современная наука. М.: Наука, 1985. С. 74.

является совершенно бессмысленным, например, такое заявление современного раскольника М. В. Лурье, явно одержимого страстью осуждения: «Человек „Поэтики ранневизантийской литературы“ так же мало приспособлен к Православию, как любитель читать о путешествиях в Африке — к джунглям и малярии»³. На самом же деле все наоборот: опыт чтения «Поэтики ранневизантийской литературы» для очень многих, в том числе и для автора этих строк, был важной вехой на пути к Православию.

В 2023 г. вышла книга, в которой собраны философские тексты С. С. Аверинцева самого позднего периода его жизни. Они показывают, что его можно рассматривать и как философа — создателя оригинальной доктрины, достойной продолжить ряд русских мыслителей Серебряного века⁴. Однако собственно философские взгляды С. С. Аверинцева требуют уже отдельного исследования. Здесь обратим лишь внимание на название этой книги, данное по теме одного из его докладов — «Слово Божие и слово человеческое». Оно очень четко выражает его философию слова — в первую очередь как носителя сакральных смыслов. В этом отношении С. С. Аверинцев представлял собой противоположность модной в его эпоху семиотике «тартусской школы», которая нивелировала слово до «вариативного знака», изгоняя из него любое сакральное содержание и подменяя его «количеством информации».

В настоящее время уже имеется некоторое количество исследований методологического и общетеоретического наследия С. С. Аверинцева. Так, в статье Г. Г. Квиткова «Некоторые методологические аспекты работ С. С. Аверинцева» указывается только на принцип иерархической целостности культурно-исторических явлений, который лежит в основе концепций С. С. Аверинцева, и его отличие от подобного же принципа у О. Шпенглера⁵. А. В. Марков рассмотрел общие аристотелевские принципы герменевтики у С. С. Аверинцева⁶, а Ю. В. Балакшина сформулировала основные принципы его герменевтики следующим образом: это принцип «большого контекста», принцип «взаимоосвещения эпох», антропологический принцип, принцип сверхдискурсивного языка, принцип личного общения, принцип смысловой вертикали («„спускание“ к непосредственной реальности текста с другой высоты»). Общее своеобразие герменевтического метода Аверинцева «связано с влиянием на него традиции восточного христианства, в частности, трудов прп. Исаака Ниневийского, прп. Ефрема Сирина, свт. Григория Богослова, описавших опыт мистического богопознания. Путь к глубине и ясности смысла начинается с внешней аскетики, отказа познания и понимания, приходящих через земные чувства. Следующим этапом понимания становится внутренний подвиг сосредоточенности, особая дисциплина ума. Только чистый, сосредоточенный, целомудренный ум способен созерцать логосы вещей мира, сокрытые от профанного взора»⁷.

В единственной на данный момент книге о С. С. Аверинцеве — сборнике статей и выступлений О. А. Седаковой — имеют место достаточно тривиальные характеристики, которые не касаются его реальных идейных инноваций.

В первую очередь следует отметить, что уже сама личность С. С. Аверинцева была *историческим феноменом* — но феноменом, радикально противостоявшим своей эпохе официального безбожия и духовного одичания народа: «Когда он читал лекции по истории античной и византийской культуры в Московском университете, в аудитории, рассчитанную на 200 человек, набивалось чуть ли не 400. Сидели на ступенях, на полу, в проходах, толпились за перилами и, затаив дыхание, слушали как совсем

³ Лурье В. М. Течение неба: Христианство как опасное путешествие навсегда. М.: Эксмо, 2014. С. 40.

⁴ См.: Аверинцев С. С. Слово Божие и слово человеческое: Римские речи. М.: Никея, 2023. 400 с.

⁵ См.: Квитков Г. Г. Некоторые методологические аспекты работ С. С. Аверинцева // Вестник Томского государственного университета. 2013. № 372. С. 110–113.

⁶ См.: Марков А. В. Об одной предпосылке искусствоведения С. С. Аверинцева // Вестник РГГУ. Сер.: Философия. Социология. Искусствоведение. 2018. № 3 (13). С. 155–160.

⁷ Балакшина Ю. В. Герменевтика С. С. Аверинцева: истоки, принципы, своеобразие // Вестник Свято-Филаретовского института. 2019. Вып. 32. С. 110.

молодой еще человек... рассказывал о тонкосплетениях духовных связей, о притяжениях и отталкиваниях между двумя мирами — греко-античным и библейско-христианским... Может быть, со времен Льва Шестова... не появлялся в русской филологии автор с даром такой же яркости и глубины — редким даром тонкого и увлекательного философского комментария»⁸.

В воспоминаниях В. В. Библихина можно выделить два важных аспекта, которые хорошо проясняют особость С. С. Аверинцева — то, без чего нельзя понять специфику его мысли и его историческое значение. «Я помню, — пишет он, — как первой же услышанной лекции Аверинцева было достаточно, чтобы переменить мой ум, увести от механики к живой продолжающейся истории»⁹. Эта способность к метаноии — «перемене ума» — была тем особым качеством текстов С. С. Аверинцева, которые выделяют их на фоне его эпохи. «Новизна, абсолютная, Аверинцева была в том, что оттепель и ее либерализм продолжали говорить советским языком, а тут мы услышали в принципе другой язык, который перестраивал и изменял наши головы... в одном его голосе было больше несветского, чем во всем диссидентстве»¹⁰, — отмечает тот же автор. А для понимания главного «метафизического» мотива мышления С. С. Аверинцева очень важно такое его свидетельство об одном диалоге на конференции: «Яннарас говорил об историческом превращении Церкви в религию, новую метафизику, антипод евангельской божественной любви. Аверинцев мягко возразил ему: рядом с любовью христианство знает и закон»¹¹. «Закон» здесь следует понимать не только и не столько в богословском смысле этого слова, но в более широком — метафизическом: закон как «принцип формы». Метафизика культуры С. С. Аверинцева была основана на принципе «необходимости формы», как в это же время выразился М. К. Мамардашвили. Один из главных метафизических законов культуры состоит в том, что содержание невозможно без формы; более того, форма является его «порождающей моделью». Поэтому если мы хотим понять, как в культуре может возникнуть определенное содержание, в первую очередь нужно искать форму, которая способна его породить.

Христос пришел в мир фарисеев, простецов и язычников. Фарисеи Его убили, простецы стали апостолами, а уже бывшие язычники затем создали христианскую культуру и цивилизацию. Но почему это стало возможным? Как язычники смогли понять, Кто приходил на землю? И как они потом смогли вместить в старые формы культуры новое евангельское содержание? Именно на эти самые принципиальные вопросы отвечал С. С. Аверинцев.

Принципиально важным является отношение С. С. Аверинцева к К. С. Льюису как образцу «христианского здравомыслия» — сочетания духовного познания с рациональной формой мысли. Он часто подчеркивает также свой пиетет перед христианским аристотелизмом как той традицией четкой мысли, которая способна удерживать мысль от распада¹². Отметим, что хотя традиционно православная мысль опирается на платоновскую технику, однако именно в критические моменты истории аристотелизм приходил ей «на выручку» — в первую очередь, в тринитарном богословии, которое построено на аристотелевском термине «ипостась», а затем уже свт. Григорий Палама применил аристотелевское различие «сущности» и «энергии» для победы над очень опасной ересью, которая угрожала Православию в критический исторический момент. С. С. Аверинцев также пишет об острой необходимости актуализации этой традиции в наше время.

⁸ Аверинцев С. С. Религия и литература. Michigan: Эрмитаж, 1981. С. 141.

⁹ Библихин В. В. Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. С. 408.

¹⁰ Там же. С. 412.

¹¹ Там же. С. 402.

¹² См.: Аверинцев С. С. Христианский аристотелизм как внутренняя форма западной традиции и проблемы современной России // *Его же*. Риторика и истоки европейской литературной традиции. М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. С. 319–328.

Так, в статье о Ж. Маритене он писал о «мистерии неосхоластического „универсализма“. Неосхоластика берется объединить в целостном синтезе самые различные духовные и этические ценности — веру и рационализм, спекуляцию и эмпирию, созерцательность и практицизм, индивидуализм и „соборность“, — якобы ничего не отрицая и даже не умаляя, но всему указывая свое настоящее место (см. утопию „всеединства“ у таких философов XIX столетия, как Шеллинг или В. Соловьев)... Организация „упорядоченных“ отношений между различными уровнями и аспектами неосхоластической картины мира осуществляется на основе соблазнительно ясных и простых аристотелианских моделей. В обстановке нашего века, когда крайний парадоксализм мысли стал на Западе всеобщей духовной атмосферой, неотомизм подчеркивает свой респект перед здравым смыслом и школьной рассудочностью логических ходов»¹³. Его собственный канон мысли соответствовал принципу этой рациональной «мистерии». Но это еще не все, поскольку вторым фундаментальным компонентом своей мысли С. С. Аверинцев сам назвал «специфическое чувство нравственной свободы — необходимый признак всего, что является русской мыслью»¹⁴.

В статье «К дефиниции человека» С. С. Аверинцев так определяет онтологические основания возможности человека трансцендировать свое наличное состояние: «Ум человека мыслит целое как мыслительный, вовсе не сентиментальный императив. Целое уму вполне объективно „задано“. Однако оно ему не „дано“. Это значит, что человек есть необходимым образом *homo credens*, существо верующее. Его сомнения, его бунт против веры остаются родом отношения к вере»¹⁵. Таким образом, возможность воцерковления человека и культуры изначально определяется неизбывной онтологической константой — направленностью человеческой экзистенции на мировое целое, которая заставляет его преодолевать все частные формы своего бытия. Благодаря этой константе человек всегда открыт евангельской Вести, хотя одновременно этой открытости противостоят его привычки и привязанности к частному. Если речь идет о конкретном «механизме» восприятия христианского откровения, то здесь, как пишет С. С. Аверинцев, важнейшую роль играет сам язык Церкви. Важно понимать и «фиксировать мистериальный характер богослужебного текста. Язык — это, конечно, средство общения, но это и средство инициации тоже... язык православных песнопений, православного богослужения и православного богословия искони переполнен терминами, касающимися „мистагогической“ реальности инициации»¹⁶. Поэтому послушание в духовном смысле, по определению С. С. Аверинцева, — это «готовность быть возведенным выше, готовность принять то, что не сам придумал, готовность быть посвященным»¹⁷.

Обращение в христианскую веру и воцерковление сознания и культуры происходит в соответствии с универсальной моделью ученичества как «второго рождения» в духе, которое есть во всех традиционных культурах и разрушается только в секуляризованном обществе: «Учительство как порождение в духе, ничуть не менее конкретное, чем телесное порождение, как отцовство или, еще глубже и еще интимнее, как материнство, — похоже на то, что это мотив общечеловеческий. У каждой традиции есть своя „эсотерика“ — не обязательно как искусственно оберегаемая тайна, но всегда как особая углубленность опыта традиции как традиции, — и мотив духовного порождения об этом напоминает»¹⁸. Поэтому, писал С. С. Аверинцев, «наряду со всякой другой инициацией также и христианская инициация — крещение, т.е. таинство принятия во внутренний круг учеников „священного училища“, как называл общину христиан Афанасий

¹³ Аверинцев С. С. Религия и литература. С. 124–125.

¹⁴ Аверинцев С. С. К характеристике русского ума // Новый мир. 1989. № 1. С. 195.

¹⁵ Аверинцев С. С. К дефиниции человека // Человек. История. Весть. Киев: Дух и Литера, 2006. С. 403.

¹⁶ Аверинцев С. С. Язык как совместное обладание эпох и поколений // Язык Церкви: Материалы международной богословской конференции (Москва, сентябрь 1998 г.). М.: СФИ, 2002. С. 55.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Аверинцев С. С. Западно-восточные размышления, или О несходстве сходного // Восток — Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М.: Наука, 1988. С. 37.



«Поэтика ранневизантийской литературы», издание 2004 г.

Александрийский»¹⁹. Это очень важная экзистенциальная категория: «Рожденное от Духа — речь идет о духовном рождении от Божественной силы. Но Дух передается через людей, имеющих иерархическое положение в церковной структуре»²⁰.

В своей статье о К. Г. Юнге С. С. Аверинцев отмечал: «Архетипы человечества должны быть познаны, и притом с двойной целью: чтобы их культивировать и чтобы лишить их злой силы»²¹. В этом и состоит один из важнейших аспектов метода работы С. С. Аверинцева с текстами и любым историческим материалом: поиск «архетипических» оснований, которые лежат в их основе и являются универсальными для любой культуры. Однако сами «архетипы» С. С. Аверинцев понимает не так, как К. Г. Юнг, которого он критикует в первую очередь за «психологизм» и «растворение сознания в бессознательном». Для С. С. Аверинцева «архетипы» — это универсальные смысловые модели культуры. Зная их, можно уяснить, как может быть понято и воспринято бывшими язычниками откровение о Христе. К сожалению, сам С. С. Аверинцев не указывает на тот базовый архетип умирающего и воскресающего божества,

который есть во всех архаических культурах и благодаря которому язычники сразу узнают Христа как давно ожидаемого всем человечеством Спасителя. Об этом базовом сакральном архетипе хорошо писал известный историк XIX в. Н. И. Костомаров: «Идея воплощения, страдания и торжества Божественного существа на земле была чудесным предчувствием пришествия Сына Божия, Солнца правды, Света истины, и служит величайшим историческим подтверждением истины нашего Св. Писания. Это была идея, вложенная Творцом в род человеческий: человек, какую бы религию ни создал себе, непременно должен был проявить в ней то начало, с которым сам произошел на свет; оторвать от него мысль о вочеловечении Божества было бы столь же трудно, как истребить веру в свою душу. Коварные умы не раз уже хотели доказывать подложность истории Иисуса Христа видимым подобием с верованием народов, не раз уже указывали и на Созиаша, и на Адониса, и на Аполлона, как на первообразы Богочеловека; но все их указания могут служить только большим подтверждением и укреплением того, что хотят ниспровергнуть. Во всех мифологиях, как бы они ни были извращены человеческим мудрованием и фантазией, скрываются истины, в глубочайшей древности детства человечества открытые свыше. Хотя евреи сохранили их в чистейшем виде, но и другие народы не потеряли их совершенно, ибо все, по премудрому предначертанию Провидения, должны были соделаться участниками спасения. За всех умер Христос и потому был чашием всех языков. В блуждающих образах народы искали Его»²².

В «Поэтике ранневизантийской литературы», как уже сказано, была показана модель пара-фраза и пара-докса элементов языческой культуры, которые, благодаря

¹⁹ Там же.

²⁰ Там же. С. 38.

²¹ Аверинцев С. С. Религия и литература. С. 112.

²² Костомаров Н. И. Славянская мифология. М.: Чарли, 1994. С. 26.

такому преобразованию, становятся формами само-трансцендирования сознания для открытости евангельской Вести. В качестве примера того, как это конкретно происходит, приведем характеристику С. С. Аверинцевым отношения Псевдо-Дионисия Ареопагита к слову: «Только оспаривающие друг друга слова, только противоборствующие друг другу метафоры создают, так сказать, силовое поле, косвенно порождающее в уме читателя нужный смысл или нужный образ. „Свет“, который есть „мрак“, и „мрак“, который есть „свет“, — это не просто отвлеченный тезис идеалистической диалектики, но одновременно всей силой гипнотизирующих повторов, тавтологий и прочих эмоциональных раздражителей навязанная воображению невообразимость, внедренное в психику человека противоречие, которое призвано „преобразить“ эту психику. Слова должны усиливать друг друга интонационно и вытеснять друг друга содержательно и образно... перед нами самая последняя, сверхцивилизованная стадия тысячелетних путей античной риторики, ее приход к своему концу, к своему пределу — доведение себя самой до абсурда. Но одновременно это ее возврат к своему истоку и началу, к своей первоначальной наивности и невинности, к самому первобытному и первозданному, что только может быть, — к поэтике загадки»²³.

Как видим, С. С. Аверинцев специально здесь выделяет особый парадокс, который можно назвать «парадоксом формы» — ее крайнее усложнение неизбежно затем приводит к ее предельному упрощению и архаизации. Но это позитивная архаизация, вскрывающая архетипические основания, на которых уже может основываться и вырасти новая культура.

Но как она вырастает и структурируется? Новый тип христианской культуры, основанный на трансформации традиционных форм культуры, прошедших позитивную архаизацию для нового синтеза, представляет собой, как пишет С. С. Аверинцев, новое «сквозное единство по вертикали, сверху донизу: от самого общего до самого частного, от самого „умственного“ до последней словесной конкретики. Уровни — потому что уровни, что это уровни целого, их различенность обусловлена взаимосотнесенностью... В этой книге высказывались догадки о связи между самыми различными вещами: между политической идеологией ранневизантийской державы — и теорией символа у Псевдо-Дионисия Ареопагита, а также между обоими этими феноменами и практикой метафоры у ранневизантийских поэтов... между „учительным“ умыслом ранневизантийских гимнографов — и разработанной ими системой метрики и аллитерации... между бюрократическим миром константинопольских писцов — и повышенной чуткостью к графическому облику литературного текста... между антиномиями христианской доктрины — и строфикой Романа Сладкопевца с характерной противопоставленностью основного текста и рефрена... между определенными традициями античной мыслительной техники, реактуализованными Византией — и появлением стиховой рифмы в „Акафисте“»²⁴.

Этот синтез составляет самый трудный момент всей «конструкции», поскольку здесь в рамках одной культуры синтезируются две уже ранее существовавшие и противоположные по своим содержательным принципам — античная и библейская. Эту противоположность С. С. Аверинцев определяет так: «Греческий „космос“ покоится в пространстве, выявляя присущую ему меру; библейский „олам“ движется во времени, устремляясь к переходящему его пределы смыслу»²⁵. Поэтому «Библия преодолевала натуралистический магизм отнюдь не для того, чтобы расчистить место отвлеченному религиозному эсперанто платоников, перипатетиков и стоиков, „Бог Авраама, Исаака и Иакова“ не походил на „бога философов и ученых“. Но недоразумению, выжившему во времена Клеарха и Феофраста, предстояла долгая жизнь. Оно будет значимо не только для александрийского

²³ Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. С. 145–146.

²⁴ Там же. С. 243.

²⁵ Аверинцев С. С. Греческая «литература» и ближневосточная «словесность» (противостояние и встреча двух творческих принципов) // *Его же*. Риторика и истоки европейской литературной традиции. С. 38.

еврея Аристокла (II в. до н.э.), верящего в тождество учения Торы и платоновско-аристотелевской доктрины, и не только для грека Нумения Апамейского (II в. н.э.) с его знамениты вопросом: „Что есть Платон, как не Моисей, говорящий по-аттически?“²⁶. Культурный синтез, осуществленный Новым Римом, состоял в том, что «люди Востока, желавшие вынести на всемирный эллинистический рынок идей сокровища своей отечественной мудрости, обязывались предварительно облечь эти сокровища в упаковку греческих словесных форм — и по возможности также мыслительных форм. Время требовало толмачей»²⁷. В качестве очень показательного примера разницы между древнегреческой «диалектикой», требовавшей точных дефиниций, и библейским мышлением, основанным на принципе подобия, С. С. Аверинцев пишет следующее: «Можно прочесть весь Ветхий Завет от корки до корки и не найти там ни одной формальной дефиниции; предмет выясняется не через определение, но через уподобление по типу „притчи“ (евр. *masal*). Освященная тысячелетиями традиция построения высказываний продолжена и в Евангелиях: „Царство Небесное подобно“ тому-то и тому-то — и ни разу мы не встречаем: „Царство Небесное есть“ то-то и то-то»²⁸.

Собственно, этот синтез условного античного языческого «Запада» и библейского «Востока», осуществленный православным Новым Римом, был основной культурологической и историософской темой С. С. Аверинцева. Он писал об этой самой ранней христианской цивилизации Ближнего Востока так: «В начале первого тысячелетия нашей эры впервые проступают черты новой культурной общности, отличной от всего, что было раньше и что придет затем. Это была настоящая общность, четко идентифицируемая на типологическом уровне, осязаемая на уровне исторической эмпирии, — творчество сирийцев, коптов и сопредельных народов, пользовавшихся как собственными языками, так и греческим языком, доставшимся в наследство от эллинизма как средство международного общения, осуществляло себя в непрерывном сотрудничестве и обмене... В землях и городах, лежавших на границе между Римской и Персидской империями, воля к самобытности, отталкиваясь как от греко-римского язычества, так и от иранского зороастризма, имела в христианстве желанного союзника»²⁹. Основную интенцию этой первой в мире христианской культуры С. С. Аверинцев определил так: «Культура „христианского Востока“, глубоко разочарованная неправдой, несвободой, теснотой, ощущаемой людьми той эпохи во всех земных делах, искала потустороннего; но она уравновешивала эти свои порывы удивительно конкретным ощущением присутствия потустороннего в посюстороннем — вот здесь, рядом. Для сирийцев и коптов присутствие это было таким осязаемым, плотным, почти грубым, как едва ли для кого еще»³⁰. Это не «спиритуализм» в западном смысле слова — как уход от реальности в мистику, — а наоборот, преобразование мирского бытия и человека. Этот тип культуры С. С. Аверинцев выделил и в специальной статье, посвященной его полемике с О. Шпенглером, в которой он справедливо указал на полную неадекватность и бессмысленность его определения этой ближневосточной христианской цивилизации как «магической» или «раннеарабской»³¹.

Для обозначения этого ближневосточного культурного типа первых веков нашей эры, ставшего парадигмой «византийской» культуры Нового Рима, а затем

²⁶ Там же. С. 43.

²⁷ Там же. С. 44.

²⁸ Аверинцев С. С. Два рождения европейского рационализма // *Его же*. Риторика и истоки европейской литературной традиции. С. 337.

²⁹ Аверинцев С. С. На границе цивилизаций и эпох: вклад восточных окраин римско-византийского мира в подготовку духовной культуры европейского средневековья // *Восток — Запад*. Исследования. Переводы. Публикации. С. 5–6.

³⁰ Там же. С. 15.

³¹ См.: Аверинцев С. С. «Морфология культуры» О. Шпенглера // *Вопросы литературы*. 1968. № 1. С. 132–153.

русской культуры Третьего Рима, нами был ранее предложен термин «библейская цивилизация», по отношению к которой «фаустовская» цивилизация Запада стала «псевдоморфозой» и уклонением в неоязычество³². С. С. Аверинцев также постоянно отмечал эту преемственность как основу русской культуры, вследствие которой русской культуре всегда свойственна «независимость совсем особого рода, редкая во всем мире»³³.

Работы С. С. Аверинцева по русской и современной западной культуре достаточно многочисленны и требуют особого рассмотрения в контексте проблематики воцерковления культуры, которую мы рассматриваем здесь только относительно ее самых ранних исторических стадий. Упомянем лишь, что одну из своих статей он посвятил «христианским писателям Германии, которые имели мужество последовательно противостоять духу мещанского шовинизма и конформистского „единомыслия“ как в фашистском его варианте, так и в респектабельном псевдорелигиозном облики»³⁴. Как видим, общим признаком христианских писателей в XX веке С. С. Аверинцев и на Западе усматривает такое же точно противостояние «единомыслию» обезбоженного мира, как это в еще более радикальной форме происходило в СССР. При этом он отмечает их очень трагическое положение вследствие невозможности образовать «большой стиль» христианского искусства в том новом мире без Христа, который создал Запад в XX в.: «Интеллигентные новообращенные в Германии как раз и воплощают свою веру в своем творчестве, в несколько отвлеченной сфере чуть стилизованных образов... Перед нами достаточно различные писатели, но на словесной ткани их книг лежит общий отпечаток торжественного архаизаторства, благородного эпигонства, заставляющего вспомнить так называемое Бевронское искусство — попытки немецких монахов-бenedиктинцев второй половины прошлого века создать новый сакральный стиль путем обращения к египетским формам, к греческой архаике, к романскому средневековью. Мы увидим, как налет этот постепенно улечивается; и когда от него не остается ровно ничего, о „христианском направлении“ уже невозможно говорить как о направлении литературном»³⁵. Здесь «Бевронское искусство» используется С. С. Аверинцевым как метафора «большого стиля» христианского искусства, который стал невозможным в секуляризованном обществе Запада.

В заключение стоит отметить еще один важный культурный парадокс, сформулированный С. С. Аверинцевым относительно сути существования христианской культуры уже в наше время. Он писал о том, что в современную эпоху «книги христианских поэтов и философов должны быть компенсацией утрат в области христианства как жизненной реальности»; но, с другой стороны, для христианской философии «специфическая опасность — искать не жизни во Христе, а, так сказать, христианского мировоззрения, что слишком часто близко к понятию христианского „дискурса“. То, что рождается из чтения книг, изначально заражено „книжностью“ и рискует остаться переживанием читателя, только читателя (как сказал однажды Поль Валери, „когда-нибудь мы все станем только читателями, и тогда все будет кончено“)... Но „межеумочность“ религиозного философствования, какой бы она ни была опасной, отвечает его легитимнейшей локализации именно между верой, „иноверием“ и неверием»³⁶. Таким образом, христианская культура, особенно в эпоху секуляризации, de facto может становиться своего рода «компенсатором» отсутствия

³² См.: Даренский В. Ю. О. Шпенглер о «двойном лике России»: от культур-мифологии к историко-философским прозрениям // Тетради по консерватизму. 2020. № 4. С. 180.

³³ Аверинцев С. С. Русское подвижничество и русская культура // *Его же*. Связь времен. К.: Дух и Литера, 2005. С. 192.

³⁴ Аверинцев С. С. Литература христианского направления в ФРГ // *Философия. Религия. Культура: Критический анализ современной буржуазной философии*. М.: Наука, 1982. С. 114.

³⁵ Там же. С. 113–114.

³⁶ Аверинцев С. С. Христианская философия как проблема для себя самой // *Человек. История. Весть*. С. 431–432.

христианской жизни. А с другой стороны, задача христианской культуры — провоцировать пробуждение христианской жизни, вторгаться в обыденность в качестве смысловой трансценденции.

Кратко рассмотренные здесь аспекты концепции С. С. Аверинцева не могут претендовать на полноту и являются только первым наброском в рамках этой темы, требующей развернутого систематического исследования, как и все его наследие в целом. Однако даже из этих кратких аспектов достаточно очевидно парадигмальное значение его концепции для анализа процессов христианизации как исторических, так и современных культур.

Источники и литература

1. *Аверинцев С. С.* Греческая «литература» и ближневосточная «словесность» (противостояние и встреча двух творческих принципов) // *Аверинцев С. С.* Риторика и истоки европейской литературной традиции. М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. С. 13–75.

2. *Аверинцев С. С.* Два рождения европейского рационализма // *Аверинцев С. С.* Риторика и истоки европейской литературной традиции. М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. С. 329–346.

3. *Аверинцев С. С.* Западно-восточные размышления, или О несходстве сходного // Восток — Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М.: Наука, 1988. С. 37–39.

4. *Аверинцев С. С.* К дефиниции человека // Человек. История. Весть. Киев: Дух и Литера, 2006. С. 403–436.

5. *Аверинцев С. С.* К характеристике русского ума // Новый мир. 1989. № 1. С. 194–198.

6. *Аверинцев С. С.* Литература христианского направления в ФРГ // *Философия. Религия. Культура: Критический анализ современной буржуазной философии.* М.: Наука, 1982. С. 104–134.

7. *Аверинцев С. С.* «Морфология культуры» О. Шпенглера // Вопросы литературы. 1968. № 1. С. 132–153.

8. *Аверинцев С. С.* На границе цивилизаций и эпох: вклад восточных окраин римско-византийского мира в подготовку духовной культуры европейского средневековья // Восток — Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М. Наука, 1985. С. 5–20.

9. *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. СПб.: Азбука-классика, 2004. 478 с.

10. *Аверинцев С. С.* Религия и литература. Michigan: Эрмитаж, 1981. 140 с.

11. *Аверинцев С. С.* Русское подвижничество и русская культура // *Аверинцев С. С.* Связь времен. К.: Дух и Литера, 2005. С. 189–198.

12. *Аверинцев С. С.* Слово Божие и слово человеческое: Римские речи. М.: Никая, 2023. 400 с.

13. *Аверинцев С. С.* Стоическая житейская мудрость глазами образованного сирийца предхристианской эпохи // Античная культура и современная наука. М.: Наука, 1985. С. 67–74.

14. *Аверинцев С. С.* Христианская философия как проблема для себя самой // Человек. История. Весть. Киев: Дух и Литера, 2006. С. 427–441.

15. *Аверинцев С. С.* Христианский аристотелизм как внутренняя форма западной традиции и проблемы современной России // *Аверинцев С. С.* Риторика и истоки европейской литературной традиции. М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. С. 319–328.

16. *Аверинцев С. С.* Язык как совместное обладание эпох и поколений // Язык Церкви: Материалы международной богословской конференции (Москва, сентябрь 1998 г.). М.: СФИ, 2002. С. 47–55.

17. *Балакшина Ю. В.* Герменевтика С. С. Аверинцева: истоки, принципы, своеобразие // Вестник Свято-Филаретовского института. 2019. Вып. 32. С. 110–127.

18. *Бибихин В. В.* Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. 416 с.
19. *Даренский В. Ю.* О Шпенглер о «двойном лике России»: от культур-мифологии к историософским прозрениям // Тетради по консерватизму. 2020. № 4. С. 167–190.
20. *Квитков Г. Г.* Некоторые методологические аспекты работ С. С. Аверинцева // Вестник Томского государственного университета. 2013. № 372. С. 110–113.
21. *Костомаров Н. И.* Славянская мифология. М.: Чарли, 1994. 688 с.
22. *Лурье В. М.* Течение неба: Христианство как опасное путешествие навсегда. М.: Эксмо, 2014. 256 с.
23. *Марков А. В.* Об одной предпосылке искусствovedения С. С. Аверинцева // Вестник РГГУ. Сер.: Философия. Социология. Искусствovedение. 2018. № 3 (13). С. 155–160.

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 2 (17)

2024

Г. В. Скотникова

Нетленные лучи византизма. К 85-летию со дня рождения «средиземноморского почвенника» академика С. С. Аверинцева

УДК 821.14'04.09+80(092)
DOI 10.47132/2588-0276_2024_2_58
EDN VZSSOA



Аннотация: Именуя академика С. С. Аверинцева «средиземноморским почвенником», автор использует слова самого ученого, стремясь подчеркнуть: во многом благодаря уникальным по своему научному масштабу, глубине и духовной значимости филологическим трудам исследователя, органично связанным с его культурфилософской метафизикой, наш современник открыл для себя Византию как историческую родину Православия, Одигитрию в горный мир, обрел надежные опоры для осознания духовных первооснов и самобытности русской национальной духовности.

Ключевые слова: академик С. С. Аверинцев, Византия, сущность филологии, путь к Истине, личность, византийская литература.

Об авторе: **Галина Викторовна Скотникова**

Доктор культурологии, профессор Санкт-Петербургского государственного института культуры (СПбГИК), ведущий научный сотрудник Российского института истории искусств (РИИИ).

E-mail: galina-skotnikov@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1495-529X>

Для цитирования: Скотникова Г. В. Нетленные лучи византизма. К 85-летию со дня рождения «средиземноморского почвенника» академика С. С. Аверинцева // Русско-Византийский вестник. 2024. № 2 (17). С. 58–65.

RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2 (17)

2024

Galina V. Skotnikova

The Imperishable Rays of Byzantinism. On the Occasion of the 85th Anniversary of the Birth of the “Mediterranean Soil Scientist” Academician S. S. Averintsev

UDC 821.14'04.09+80(092)
DOI 10.47132/2588-0276_2024_2_58
EDN VZSSOA



Abstract: Referring to Academician S. S. Averintsev “Mediterranean soil scientist”, the author uses the words of the scientist himself, trying to emphasize: largely thanks to the philological works of the researcher, unique in their scientific scale, depth and spiritual significance, organically connected with his cultural and philosophical metaphysics, our contemporary discovered Byzantium as the historical homeland of Orthodoxy, Hodegetria to the heavenly world, gained reliable support for understanding the spiritual principles and authenticity of Russian national spirituality.

Keywords: Academician S. S. Averintsev, Byzantium, the essence of philology, the path to Truth, personality, Byzantine literature.

About the author: **Galina Viktorovna Skotnikova**

Doctor of Cultural Studies, professor at the St. Petersburg State Institute of Culture (SPbGIC), leading researcher at the Russian Institute of Art History (RIIH).

E-mail: galina-skotnikov@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1495-529X>

For citation: Skotnikova G.V. The Imperishable Rays of Byzantinism. On the Occasion of the 85th Anniversary of the Birth of the “Mediterranean Soil Scientist” Academician S. S. Averintsev. *Russian-Byzantine Herald*, 2024, no. 2 (17), pp. 58–65.



НОВЫЙ МИР

ЕЖЕМЕСЯЧНЫЙ
ЛИТЕРАТУРНО-ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ
И ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

Издается с 1925 г. № 7 Июль, 1988 г.

ОРГАН СОЮЗА ПИСАТЕЛЕЙ СССР

СОДЕРЖАНИЕ

ВЛАДИМИР ШЫБИН — Счет годов, стихи	Стр. 3
КОНСТАНТИН ВАНШЕНКИН — Дождь на реке, стихи	6
ТАТЬЯНА ТОЛСТАЯ — Совмывала в тумане, рассказ	8
НОННА САВВАКОВА — Мгновенья бытия, стихи	27
ВЛАДИМИР СРАСОВ — Актюжарь, роман, Осколки	31
ЛЕОНАРА АВАРИСКИИ — Стихотворения	158
Ю. ДАНИЭЛЬ — Дом, стихи	160
ПУБЛИЦИСТИКА	
АНДРЕЙ МОНИН — Застойная зона	162
ДНЕВНИКИ, ВОСПОМИНАНИЯ	
ЕВГЕНИЙ ГРЕДИН — Себя не повторять... Подготовка текста и публикация Н. М. Гредяевой	173
ПУБЛИКАЦИИ И СООБЩЕНИЯ	
С. С. АВЕРИНЦЕВ — Византия и Русь: два типа духовности. Статья первая	210
ЛИТЕРАТУРНАЯ КРИТИКА	
ТАТЬЯНА ГЛУШКОВА — «Шапа Дружба», Из «Прегни о Монархе»	721
КНИЖНОЕ ОБОЗРЕНИЕ	
Литература и искусство	243
О. Мраморов, Балкан, кто помнит...	

(См. на обороте)

ИЗДАТЕЛЬСТВО
«ИЗВЕСТИЯ СОВЕТОВ НАРОДНЫХ ДЕПУТАТОВ СССР»
Москва

Содержание № 7 журнала «Новый мир» за 1988 г.

Содержание № 7 журнала «Новый мир» за 1988 г. — на карте эпохи», ставя вопрос о его месте в отечественной культуре и характере влияния на нее. Думается, что если это архипелаг, то имеющий единое пульсирующее ядро, светящееся светом христианской истины, помогающее приблизиться к ней нашим современникам, дающее опору их самосознанию и самоощущению.

При огромной общекультурной эрудиции С. С. Аверинцева именно византийский мир явился для него основополагающей сферой внимания, концентрирующей усилия. Почему сложилось именно так? Всегда есть какие-то причины, видимые и невидимые мотивы, определяющие направление интеллектуального движения. Разумеется, для русского человека и, в частности, для ученого Византия всегда притягательна. Характерны слова выдающегося византиниста А. П. Рудакова, писавшего: «Изучая „византизм“ мы, русские, все время как бы чувствуем себя дома, как бы углубляем свое самопознание, как бы восходим к истокам своих родных ключей»². Редкие исключения, примеры случайного попадания ученых на византийскую стезю только рельефнее выявляют правило. Вспомним творческую судьбу Ф. И. Шмита, ожидавшего найти в Византии «мертвечину, где редко-редко пробивается жизнь», а нашедшего жизнь «настоящую, бьющую ключом...»³, ставшего автором труда мирового

¹ Аверинцев С. С. Византия и Русь: два типа духовности // Новый мир. 1988. № 7. С. 210–220; № 9. С. 227–239.

² Рудаков А. П. Очерки византийской культуры по данным греческой агиографии. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Istoriya_Tserkvi/ocherki-vizantijskoj-kultury-po-dannym-grecheskoy-agiografii (дата обращения: 09.12.2023).

³ Письмо Ф. И. Шмита к А. В. Прахову от 23 июля 1901 г.. Цит. по: Басаргина Е. Ю. Ф. И. Шмит: материалы к биографии // Рукописное наследие русских византинистов. СПб.: Дмитрий Буланин, 1999. С. 481.

В послеоктябрьский период академиками Российской академии наук стали четыре византиниста: Геннадий Григорьевич Литаврин (1994), Сергей Сергеевич Аверинцев (2004), Сергей Павлович Карпов (2011), Игорь Павлович Медведев (2016). Среди них С. С. Аверинцев — единственный филолог-византинист.

Как известно, судьба византиноведческой науки и общественного резонанса на ее достижения в нашей стране непосредственно связаны с государственной идеологией. Принципиально новый период в отношениях государства и Церкви, Церкви и общества был ознаменован 1988 г. благодаря широкомасштабному празднованию Тысячелетия Крещения Руси.

Несомненным знаком «открытия окна» в Византию для широкой общественности, разрешающим сигналом, символом положительного отношения к ней власти стали две объемные статьи С. С. Аверинцева, опубликованные в журнале «Новый мир» за 1988 г. (№ 7, 9): «Византия и Русь: два типа духовности»¹. Вспомним, что в эти годы толстые журналы выходили огромными, по сравнению с нынешним временем, тиражами. Тираж «Нового мира» был более миллиона — 1.110.000 экземпляров.

Иногда говорят об «архипелаге Аверин-



Сергей Аверинцев на колокольне Киево-Печерской лавры, 2001 г.

уровня, к которому обращаются до сего дня все исследователи храма Кахрие-Джами. Советско-американский византист А. П. Каждан обратился⁴ к Византии не столько «по любви», сердечному влечению, сколько намереваясь рассмотреть ее как некий прототип, позволяющий лучше понять особенности сталинской и послесталинской эпохи в жизни России, а в результате создал и уникальную социологическую картину, и красочный портрет византийской жизни X–XII вв.

Но для С. С. Аверинцева обращение к духовным корням отечественной истории культуры диктовалось, как свидетельствует его творческое наследие, духовно-душевным запросом, импульсом, исходящим из заповедных глубин, стремлением к осознанию и обретению подлинного, заданного свыше пути личного жизнеосуществления, явившегося выходом в просторы мировой истории человеческого духа. Глубинный смысл филолого-византиноведческой деятельности ученого — постижение церковно-словесного мира Византии, ее патристических, аскетических и литургических текстов как Божественного замысла о мире и человеке. Гуманитарное знание было для С. С. Аверинцева профессией, неотделимой от личной сущности, слившейся с жизненным поиском.

Сергей Сергеевич Аверинцев — филолог, культуролог, переводчик, поэт. Поэтическое мировосприятие, тонкая духовная восприимчивость питают все филологические и культурфилософские штудии исследователя. Глубинная основа его мироотношения — «неколебимость Божьего слова и неприкосновенность непостижимых разумом тайн» (Вольфганг Казак).

Важно обратиться к пониманию С. С. Аверинцевым сущности филологического знания, его роли в культуре. Есть смысл сделать развернутую выписку из статьи «Филология», ставшую немеркнущим заветом современным исследователям-гуманитариям. Для ученого «филология (от греч. *φιλολογία*, буквально — любовь к слову) — содружество гуманитарных дисциплин — языкознания, литературоведения, текстологии, источниковедения, палеографии и других, изучающих историю и выясняющих сущность духовной культуры человечества через языковый и стилистический анализ письменных текстов»⁵. Филология «вбирает в свой кругозор всю

⁴ Каждан А. П. Трудный путь в Византию // Одиссей. Человек в истории. 1992: Историк и время. М.: Круг, 1994. С. 35–50.

⁵ Аверинцев С. С. Филология // *Его же*. Лингвистический энциклопедический словарь. URL: <https://tapemark.narod.ru/les/544b.html?ysclid=lrhqn4ivmt219052119> (дата обращения: 09.12.2023).

ширину и глубину человеческого бытия, прежде всего бытия духовного. Таким образом, внутренняя структура филологии двуполярна. На одном полюсе — скромнейшая служба „при тексте“, не допускающая отхода от его конкретности; на другом — универсальность, пределы которой невозможно очертить заранее. В идеале филолог обязан знать в самом буквальном смысле слова все — коль скоро все в принципе может потребоваться для прояснения того или иного текста»⁶. С. С. Аверинцев понимал филологию как научный принцип, форму знания, «которая определяется не столько границами предмета, сколько подходом к нему»⁷.

Ученый видел при этом несомненный кризис современной филологии как содержательной целостности, кризис, состоящий в стремлении к формализации гуманитарного знания «по образу и подобию математического» и надеждах «на то, что таким образом не останется места для произвола и субъективности в анализе». «Но в традиционной структуре филологии, при всей строгости ее приемов и трезвости ее рабочей атмосферы, присутствует нечто, упорно противостоящее подобным попыткам. Речь идет о формах и средствах знания, достаточно инородных по отношению к так называемой научности — даже не об интуиции, а о „житейской мудрости“, здравом смысле, знании людей, без чего невозможно то искусство понимать сказанное и написанное, каковым является филология. Математически точные методы возможны лишь в периферийных областях филологии и не затрагивают ее сущности; филология едва ли станет когда-нибудь „точной“ наукой. Филолог, разумеется, не имеет права на культивирование субъективности; но он не может и оградить себя заранее от риска субъективности надежной стеной точных методов. Строгость и особая „точность“ филологии состоят в постоянном нравственно-интеллектуальном усилии, преодолевающем произвол и высвобождающем возможность человеческого понимания. Как служба принятия, филология помогает выполнению одной из *главных* человеческих задач — понять другого человека (и другую культуру, другую эпоху), не превращая его ни в „исчислимую“ вещь, ни в отражение собственных эмоций»⁸.

Кристаллически ясная мысль С. С. Аверинцева, при строгой фактологичности, объективности и точности высказывания, естественным образом сочетается с личным отношением к раскрываемому предмету и с духовным бесстрашием.

Характерно, что статья «Христианство», опубликованная в 1970 г. в пятом томе «Философской энциклопедии», была воспринята едва ли не как апологетический подвиг⁹. Интересно отметить, что глубокие богословско-философские статьи, увидевшие свет в светском издании, были написаны человеком, который, по сути, служил Церкви, еще не будучи крещен. С. С. Аверинцев принял крещение в 1973 г. Верность Церкви не противоречила для него решению светских проблем общества, что, подчеркнем, вполне соответствовало заветам и традициям византийской жизни. В 1989 г. Аверинцев был избран делегатом Съезда народных депутатов СССР от Академии наук, выполняя депутатские обязанности вплоть до 1991 г.

Многознающий интеллектуал, осмысливающий потрясающие по своему масштабу культурно-исторические пространства в их вопрошаниях и ответах на проблему человека, С. С. Аверинцев не сделался «перекультурным человеком» (как назвал О. Шпенглера Н. А. Бердяев) — знание его не тяготило, а умудряло, одухотворяло, становясь ключом к живой жизни духа реальных людей в предыстории и истории христианской культуры, — людей, ищущих духовной правды и пути спасения.

Ученый ощущает и осознает встречу времен в мировой истории. С. С. Аверинцев раскрывает интеллектуально-духовному взору нашего современника становление

⁶ Там же.

⁷ Там же.

⁸ Там же.

⁹ См. интервью со вдовой академика Сергея Сергеевича Аверинцева — Н. П. Аверинцевой. URL: <https://biography.wikireading.ru/306948?ysclid=lrht1coqg3270091554> (дата обращения: 09.12.2023).



Святые императоры Константин и Юстиниан перед Богородицей.
Мозаика Собора Святой Софии, X в.

и вызревание классических парадигм «византизма» в процессе развития мировой культуры, позволяя понять Византию как пространство Логоса, земное лоно, приготавливаемое предшествующей историей для причащения Истине.

Приведем некоторые примеры. Так, ученый показывает раннюю Византию как «пограничное» явление, взаимопереход Греции и Азии, Античности и Средневековья, «осложненный взаимопроникновением классического преемства и новизны». «В ней тысячелетняя античная традиция с неожиданной остротой выявляет свои исходные схемы, обнажает костяк своих приемов, придя к собственному пределу»¹⁰. Говоря об ориентализации средиземноморского духовного мира, исследователь выявляет развитие внутри него «психологии цезаризма и психологии христианства», идеи богоизбранности будущих христоролюбивых государей, имевшей для себя прообразом в ветхозаветной Книге Исаии основателя персидской державы Кира; он пишет о том, что «драма священного миродержавства, интерпретированная по-язычески Августом и по-христиански Константином, разыгрывалась на Востоке на протяжении всей его истории»¹¹. Отчетливо выявляя преемственность, С. С. Аверинцев раскрывает *уникальность* культурного типа Византии, которая предстает «уже с самого начала в некотором смысле слова существенно „готовой“, ей предстоит тончайшее варьирование и всесторонняя реализация изначально данных возможностей, но не выбор себя самой». «„Вчера“ и „сегодня“ здесь удивительно легко меняются местами»¹².

Известно, что до настоящего времени в западноевропейской и русской науке сохраняется методологическое противостояние, различное понимание Византии. С одной стороны, в ней видят тысячелетнее продолжение-падение Римской империи, с другой, — самостоятельную цивилизацию, основанную Константином Великим¹³. С. С. Аверинцев отчетливо формулирует в терминах светской науки критерий сущностного своеобразия культуры Византии, идею «византийской симфонии»: «Две силы, внутренне чуждые полисному миру классической древности», императорская

¹⁰ Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М.: Coda, 1997. С. 262.

¹¹ Аверинцев С. С. На перекрестке литературных традиций. Византийская литература: истоки и творческие принципы // *Его же. Другой Рим: Избранные статьи* / Предисл. А. Алексева. СПб.: Амфора, 2005. С. 27.

¹² Там же. С. 21.

¹³ Скотникова Г. В. Византия и Запад: новая волна сближения-противостояния // *Временник Зубовского института*. 2020. № 4 (31). С. 18–32.

власть и христианская вера¹⁴, составляют в своем двуединстве «формообразующий принцип „византизма“». Интересно, что сами византийцы ясно осознавали начало качественно новой эпохи. Авторы словесных трудов любили отмечать, как подчеркивает С. С. Аверинцев, что силы эти возникли почти одновременно. В Рождественской стихире поэтесса Кассия (Кассиана) IX в. говорит так:

Когда Август на земле воцарился,
истребляется народов многовластие;
Когда Бог от Пречистой воплотился,
упраздняется кумиров многобожие...¹⁵

Результаты изучения С. С. Аверинцевым византийской литературы представлены в его обобщающих трудах.

Труд «Поэтика ранневизантийской литературы»¹⁶, будучи текстом докторской диссертации С. С. Аверинцева, являет собой развернутую исследовательскую панораму творческих принципов этого периода византийской церковной словесности, анализ их динамического становления в контексте преемственности с античной традицией. История литературы византийского региона была написана С. С. Аверинцевым для второго тома «Истории всемирной литературы»¹⁷. Обобщая огромный материал, распределенный по хронологическим периодам Византии, исследователь выделяет три высокоразвитые литературы христианского Востока: грекоязычную, по традиции именуемую византийской, сирийскую и коптскую, а также примыкающую к ним четвертую литературу — эфиопскую, — на основе объединяющей эти литературы явственно выраженной общности — общности существования, общности содержания, общности системы, общности судьбы.

В 1994 г. был опубликован сборник «Многоценная жемчужина: Литературное творчество сирийцев, коптов и ромеев в I тысячелетии н.э.», погружающий читателя в понимание ментального своеобразия, образно-поэтического строя словесности этих народов, в осознание истоков христианской церковной поэтики, связи времен в мировой культуре.

Научные тексты С. С. Аверинцева раскрывают сущность духовной красоты православной Византии. Служа Истине как высшей Красоте, византийская культура явила собой особый тип целостно-углубленного развития (в отличие от линейно-прогрессистского западноевропейского типа с присущей ему исторически развившейся земной доминантой практической организации жизни), в котором высшим смыслом стал идеал спасения души человека, столь глубинно сердечно воспринятый Россией, возжегшей «пламя своей лампы от священного огня Византии»¹⁸.

Академик Сергей Сергеевич Аверинцев — выдающийся византинист советского и постсоветского времени — даровал современникам и потомкам животворные ключи к созиданию христианской духовности в пространстве светской культуры, имеющей своей глубинной, исконной почвой средиземноморское Божественное Откровение.

«Византия жива, и жизнь эта совершенна, и защищена от смерти неистребимым множеством христианских церквей, красотой и мудростью созданных на Востоке текстов»¹⁹, — главный завет большого ученого-гуманитария, филолога-классика академика Сергея Сергеевича Аверинцева.

¹⁴ Аверинцев С. С. На перекрестке литературных традиций... С. 25.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Труд впервые был опубликован в 1977 г.: Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М.: Наука, 1977. 320 с. К настоящему времени осуществлено несколько переизданий.

¹⁷ История всемирной литературы: В 8 т. М.: Наука, 1983–1994.

¹⁸ Флоренский П. А., свящ. Троице-Сергиева Лавра и Россия. URL: <https://stsl.ru/news/all/troitse-sergieva-lavra-i-rossiya-svyashch-pavel-florenskiy?ysclid=lrhu51txfw323396740> (дата обращения: 10.12.2023).

¹⁹ Татаринев А. Два образа (Вадим Кожин и Сергей Аверинцев в современной христианской философии). URL: <https://stsl.ru/news/all/troitse-sergieva-lavra-i-rossiya-svyashch-pavel-florenskiy?ysclid=lrhu51txfw323396740> (дата обращения: 10.12.2023).

Источники и литература

1. *Аверинцев С. С.* Византия и Русь: два типа духовности // *Новый мир*. 1988. № 7. С. 210–220; № 9. С. 227–239.
2. *Аверинцев С. С.* На перекрестке литературных традиций. Византийская литература: истоки и творческие принципы // *Аверинцев С. С.* Другой Рим: Избранные статьи / Предисл. А. Алексеева. СПб.: Амфора, 2005. С. 17–58.
3. *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М.: Coda, 1997.
4. *Аверинцев С. С.* Филология // *Аверинцев С. С.* Лингвистический энциклопедический словарь. URL: <https://tapemark.narod.ru/les/544b.html?ysclid=lrhqn4ivmt219052119> (дата обращения: 09.12.2023).
5. *Басаргина Е. Ю.* Ф. И. Шмит: материалы к биографии // *Рукописное наследие русских византинистов*. СПб.: Дмитрий Буланин, 1999. С. 479–496.
6. Интервью с вдовой академика Сергея Сергеевича Аверинцева — Н. П. Аверинцевой. URL: <https://biography.wikireading.ru/306948?ysclid=lrht1coqg3270091554> (дата обращения: 09.12.2023).
7. *История всемирной литературы*: В 8 т. М.: Наука, 1983–1994.
8. *Каждан А. П.* Трудный путь в Византию // *Одиссей. Человек в истории*. 1992: Историк и время. М.: Кругъ, 1994. С. 35–50.
9. *Рудаков А. П.* Очерки византийской культуры по данным греческой агиографии. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Istorija_Tserkvi/ocherki-vizantijskoj-kultury-po-dannym-grecheskoy-agiografii (дата обращения: 09.12.2023).
10. *Скотникова Г. В.* Византия и Запад: новая волна сближения-противостояния // *Временник Зубовского института*. 2020. № 4 (31). С. 18–32.
11. *Татаринов А.* Два образа (Вадим Кожин и Сергей Аверинцев в современной христианской философии). URL: <https://stsl.ru/news/all/troitse-sergieva-lavra-i-rossiya-svyashch-pavel-florenskiy?ysclid=lrhu51txfw323396740> (дата обращения: 10.12.2023).
12. *Флоренский П. А., свящ.* Троице-Сергиева Лавра и Россия. URL: <https://stsl.ru/news/all/troitse-sergieva-lavra-i-rossiya-svyashch-pavel-florenskiy?ysclid=lrhu51txfw323396740> (дата обращения: 10.12.2023).

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 2 (17)

2024

Протоиерей Владимир Василик

Сергей Сергеевич Аверинцев как исследователь византийской гимнографии

УДК 821.14'04.09-141+82.09(092)
DOI 10.47132/2588-0276_2024_2_66
EDN UVJSAO



Аннотация: В статье освещается значение трудов С. С. Аверинцева в области византийской литературы и византийской гимнографии. Автор показывает онтологизм мысли С. С. Аверинцева, его тесную связь с библейской традицией, соотносительность эстетики с теологией и онтологией, его концепцию мистического историзма, его неожиданные решения сложных проблем, связанных со смыслами византийской церковной поэзии, а также поэтическое мастерство.

Ключевые слова: византизм, литература, поэзия, гимнография, эстетика, онтология, историзм, теология, перевод, метрика, строфика, кондак, канон.

Об авторе: **Протоиерей Владимир Владимирович Василик**

Доктор исторических наук, кандидат филологических наук, профессор кафедры истории славянских и балканских стран Института истории Санкт-Петербургского государственного университета, профессор Сретенской духовной академии, профессор Николо-Угрешской, Перервинской и Псковской духовных семинарий.

E-mail: fvasilik@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5051-8295>

Для цитирования: Василик В., протоиерей. Сергей Сергеевич Аверинцев как исследователь византийской гимнографии // Русско-Византийский вестник. 2024. № 2 (17). С. 66–75.

Protodeacon Vladimir Vasilik

**Sergey Sergeevich Averintsev
as a Researcher Byzantine Hymnography**

UDC 821.14'04.09-141+82.09(092)
DOI 10.47132/2588-0276_2024_2_66
EDN UVJSAO



Abstract: This article enlightens the meaning of works of S. S. Averintsev in the field of the Byzantine literature and the Byzantine hymnography. The author shows ontologism of thought of S. S. Averintsev, his close link with the tradition of the Bible, correlation of Esthetic with Theology and Ontology, his conception of mystical historicism, his original decisions of complicated problems, connected with senses of the Byzantine Theological Poetry and also his poetical skills of translation.

Keywords: Byzantinism, Literatry, Poetry, Hymnography, Esthetics, Ontology, Historism, Theology, translation, metrics, strophes, kontakion, canon.

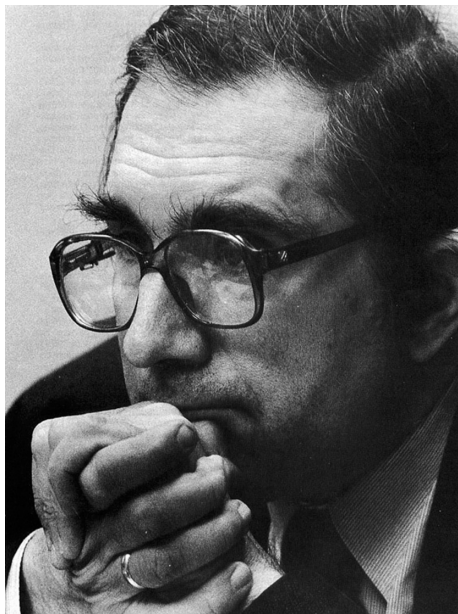
About the author: **Protodeacon Vladimir Vladimirovich Vasilik**

Doctor of History (PPD), doctor of philology, doctor of theology, a professor of chair of Slavonic and Balcan countries of St. Petersburg State University, professor of Sretenskaya Theological Academy, of Nicolo-Ugreshskaya, Perervinskaya and Pskovskaya seminaries.

E-mail: fvasilik@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5051-8295>

For citation: Vasilik V., protodeac. Sergey Sergeevich Averintsev as a Researcher Byzantine Hymnography. *Russian-Byzantine Herald*, 2024, no. 2 (17), pp. 66–75.



Сергей Сергеевич Аверинцев

Впервые я увидел С. С. Аверинцева в Москве, в 1990 г., на вечере памяти О. Э. Мандельштама. Сергей Сергеевич читал его стихи. Запомнилось, как мерно и вдумчиво он их произносил наизусть, как в стихе «Худые мужики и злые бабы» он чуть-чуть остановился перед простонародным словом «бабы». В комментариях к стихам Мандельштама он особенно останавливался на христианских источниках и на средиземноморских истоках его поэзии.

Вскоре, весной 1991 г., состоялась моя первая встреча с С. С. Аверинцевым. Как настоящий ученый и учитель, С. С. Аверинцев радовался любому росткам научной мысли и заботливо возвращал их. Никогда не забуду, с каким доброжелательством он принимал меня, тогда еще студента четвертого курса Филологического факультета ЛГУ, как он внимательно просматривал мои далеко не совершенные переводы «О Божественных именах» Дионисия Ареопагита и X гомилии патриарха Фотия и выражал сочувствие моим переводческим и научным

планам. Во время кратких встреч на конференциях и международных симпозиумах у него всегда находилось время ответить на вопрос, дать консультацию.

В 2001 г., уже будучи тяжело больным, он взялся за оппонирование моей диссертации «Однопеснец и двупеснец как эмбриональные формы канона», несмотря на недостаток сил и множество неотложных дел. Примечательно, что он прислал отзыв первым. В нем содержался целый ряд философских, историософских и богословских идей, которые во многом сопределили последующую монографию «Происхождение канона. Богословие. История. Поэтика». Среди них — идея «Большого времени»: «А если мы обратимся к тому контексту, который М. М. Бахтин называл „Большим временем“, необходимость накопленного материала становится еще более очевидной»¹. Отмечу, кстати, что С. С. Аверинцев сам жил в контексте «Большого времени». Можно указать и другие идеи — влияние «Азиатского стиля» и созданной на его основе риторики на возникновение кондака и канона, а также воздействие на его генезис самых разных христианских текстов, принадлежащих к различным жанрам². Важным для меня явился также тезис о непротиворечивости и, напротив, комплементарности историко-литургического и литературоведческого подхода³. В конце своего отзыва Сергей Сергеевич выразил радость, что на родине М. Н. Скабаллановича, А. А. Дмитриевского, Н. Д. Успенского продолжают их труды на самом высоком научном уровне, соответствующем наиболее строгим мировым стандартам⁴, что, конечно, для меня явилось высочайшей оценкой, выданной авансом, который приходится отрабатывать всю жизнь.

Наследие С. С. Аверинцева велико и многообразно. Это, конечно, его кандидатская диссертация, ставшая в дальнейшем монографией, «Плутарх и античная биография»⁵,

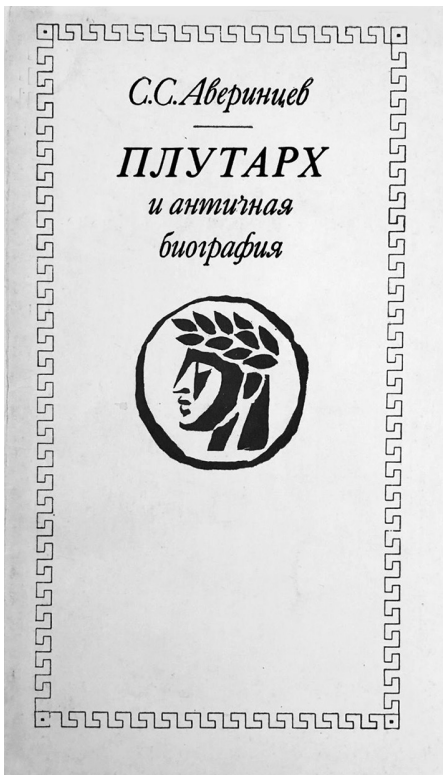
¹ *Василик В. В.* Происхождение канона. Богословие. История. Поэтика. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2006. С. 7.

² Там же. С. 8–9.

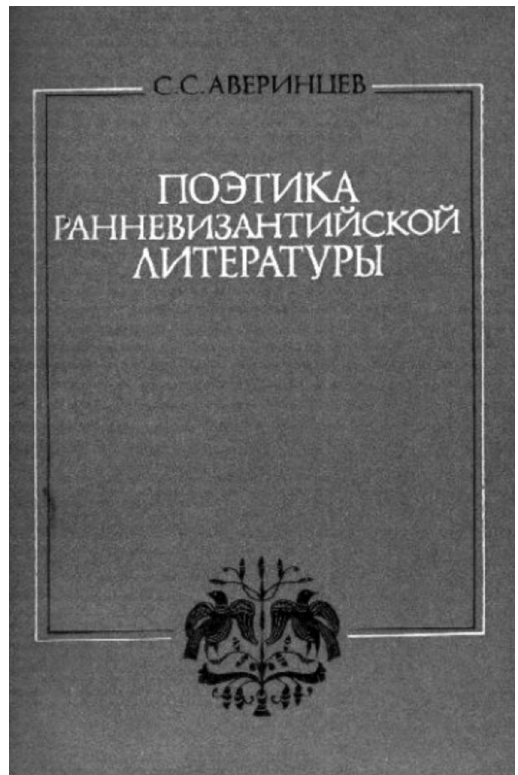
³ Там же. С. 11.

⁴ Там же. С. 15.

⁵ *Аверинцев С. С.* Плутарх и античная биография. К вопросу о месте классика жанра в истории жанра. М.: Наука, 1973.



«Плутарх и античная биография»,
издание 1973 г.



Первое издание «Поэтики
ранневизантийской литературы», 1977 г.

которая гораздо шире проблемы биографии: в ней Аверинцев определяет основные принципы поэтики античной литературы в целом. Это и работа «Проблемы литературной теории в Византии и латинском средневековье»⁶, в которой Сергей Сергеевич, в частности, сравнивает такие, казалось бы, непохожие жанры, как византийский кондак и латинская секвенция.

Но, конечно же, основной, без преувеличения фундаментальный его труд — «Поэтика ранневизантийской литературы»⁷. Название «Поэтика», с одной стороны, в известном смысле — маскировка, необходимая в условиях официального марксизма и материализма. На самом деле в этой работе речь идет прежде всего о богословии и философии: достаточно вчитать в главы «Бытие как совершенство — красота как бытие», «Знак, знамя, знамение», «Порядок космоса и порядок истории». Однако, с другой стороны, этот труд действительно посвящен поэтике византийской литературы, если понимать поэтику не как совокупность литературных приемов, а как описание сознания, производящего тексты.

Под литературу С. С. Аверинцев подводит мощную онтологическую базу: он справедливо отмечает, что «дифференцированной науки эстетики со своими „категориями“ ранее Нового времени все же не было»⁸, и предлагает совершенно иной поход — вслед за средневековыми мыслителями связывать универсум эстетики с универсумом онтологии и космологии⁹. Бог есть, по словам свт. Григория Богослова

⁶ Аверинцев С. С., Гаспаров М. Л. Проблемы литературной теории в Византии и латинском средневековье. М.: Наука, 1986.

⁷ Первое издание — Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М.: Наука, 1977.

⁸ Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М.: CODA, 1997. С. 33.

⁹ Там же. С. 35.

и прп. Иоанна Дамаскина, «безбрежный океан бытийственности»¹⁰. Но, с другой стороны, бытийственность есть «благо» во всех возможных смыслах этого слова — вот постоянная тема мысли Псевдо-Дионисия Ареопагита¹¹. «Все, что есть, в той мере, в которой оно есть, причастно благу», — говорит Августин¹². Вслушаемся в звучание этого тезиса: здесь глагол «быть» — уже никак не простая связка! Утверждается, что вещь причастна благу не в той мере, в которой она есть то-то и то-то, но в той мере, в которой она есть (смысловой акцент на глаголе). Наконец, обоим зачинателям средневекового мировоззрения вторит его западный завершитель — Фома Аквинский: «Сущее и благое суть понятия взаимозаменяемые»¹³. С особым вниманием Сергей Сергеевич останавливался на многосмысленности выражения *καλός ποιήν* — для него это и «добрый пастырь», и «прекрасный пастырь»¹⁴.

Онтология космоса у С. С. Аверинцева переходит в онтологию истории, столь прекрасно освещенную в главе «Порядок космоса и порядок истории»: «Если мир греческой философии и греческой поэзии — это „космос“, то есть законосообразная и симметричная пространственная структура, то мир Библии — это „олам“, то есть поток временного свершения, несущий в себе все вещи, или мир как история. Внутри „космоса“ даже время дано в модусе пространственности... Внутри „олама“ даже пространство дано в модусе временной динамики — как „вместилище“ необратимых событий. Греческий бог Зевс — это „Олимпиец“, то есть существо, характеризующееся своим местом в мировом пространстве. Библейский бог Яхве — это „Сотворивший небо и землю“, то есть господин неотменяемого мгновения, с которого началась история, и через это — господин истории, господин времени»¹⁵.

В числе ценных наблюдений и открытий С. С. Аверинцева — кольцевая временная модель античности, восходящая прямая Ветхого Завета и раннего христианства, а также восходящая спираль византийского мира. С. С. Аверинцев особенно отмечает библейский эсхатологический оптимизм, его целеполагание в будущем, в отличие от античности: «Последний итог античной мудрости, как правило, состоит в том, чтобы доверять не времени, а пространству, не будущему, а настоящему: „Лови день, менее всего доверяя следующему!“». Напротив, сквозной мотив Библии — обетование, на которое не только позволительно, но безусловно необходимо без колебания променять наличные блага»¹⁶. И этот эсхатологический оптимизм С. С. Аверинцев видел и в византийской гимнографии. При этом, по словам С. С. Аверинцева, Новый Завет продолжил и усилил традицию библейского мистического историзма, что справедливо и для византийского мира, в том числе и для церковно-поэтических текстов.

К этим весьма ценным наблюдениям следует добавить, что Византия знала свой «имперский эсхатологизм», или «хилиазм» — восприятие Ромейской империи как некоего тысячелетнего царства Христа на земле¹⁷, — так, в Кондаке на освящение Святой Софии встречаются следующие восторженные строки:

Ὡς τῶν ὄλων τῷ κράτει δεσπόζων εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν ὁ κτίστης
καὶ ὡς ἴδιον τοῦτον παρελάβομεν
καὶ ναὸς γὰρ αὐτῷ πρὸς κατοίκησιν προσέγκαινίζεται
οὐδὲ γὰρ ἄξιον τὸν βασιλέα
εὐτελεῖς σπήλαιον ὑποδέσθαι

¹⁰ Там же. С. 42–43.

¹¹ *Dionysius Areopagita. De coelesti hierachia. PG. 3. Col. 132.*

¹² *Augustinus. De vera religione. XI. 21. PG. 34. 729.*

¹³ *Thomas Aquinatus. Summa Theologiae. II. 18. 132.*

¹⁴ *Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М.: CODA, 1997. С. 32.*

¹⁵ Там же. С. 92–93.

¹⁶ Там же. С. 94

¹⁷ *Василик В. В. Церковь и Империя в византийских церковно-поэтических памятниках. СПб.: Алтейя, 2016. С. 356.*

Как царящий державой над всеми во свой жребий явился Создатель.
Как Владыку своего Его мы приняли,
И Ему ведь храм в обитание приуготовляется.
И недостойно ведь для Владыки
В вертепе жалчайшем быть сокрытому¹⁸.

Хотелось бы также отметить, что при всей правоте суждения С. С. Аверинцева относительно символизма жанра канона, в нем все же есть известный историзм, хотя бы в ритме библейских песен, которые, за исключением места песни Аввакума и Исаии, расположены в исторической последовательности — от первой песни Моисея из Исхода (Исх 15:1–15) до новозаветной песни пророка Захарии (Лк 1:68–79)¹⁹, не говоря уже о том, что целый ряд канонов, например, тот же Великий канон прп. Андрея Критского, упоминаемый Сергеем Сергеевичем, подчинены принципу мистического историзма.

Весьма значима глава «Унижение и достоинство человека». В ней Сергей Сергеевич точно подметил контраст между полной достоинства фигурой греческого или римского гражданина, обладающего правом парресии, или свободы слова и неприкосновенности своего тела, с одной стороны, — и униженным, исполненным «чревной болью» евреем Ветхого Завета, или христианином, хранящим молчание перед судьями и палачами, уподобляясь Христу на судилище фарисеев и Пилата. Эта тема весьма важна для понимания гимнографии Великой Пятницы и Страстной Седмицы в целом. При этом С. С. Аверинцев раскрыл внутреннюю пустоту античного идеала: в античном космосе отсутствует центр: сам Олимп — круг без центра. Напротив, мир Ветхого Завета и христианства — теоцентричный, что дает страждущему, униженному человеку надежду на обожение, не сравнимую с теми жалкими благами, что способны были дать герою или философу античные боги.

В главе «Знак, знамя, знамение» Сергей Сергеевич тонко подметил те вещи, мимо которых проходили иные исследователи: уподобление кожи пергаменту, крови — чернилам, а кровавых рубцов — письмам: «Для нашего восприятия несколько не менее дико, что страдания Христа на кресте могут быть ассоциированы с „чернильной“ прозой императорской канцелярии, — и притом у такого замечательного поэта, вполне чуждого бездушной придворной риторике, как Роман Сладкопевец! Метафора, однако, развернута до конца: кровь Христа — это пурпурные чернила (еще одна официальная привилегия византийских государей, не только носивших пурпур, но и писавших пурпуром), а Его окровавленное тело, снизу доверху „исписанное“ рубцами от бичей и ранами от гвоздей и копыя, — папирусная хартия. „Я макаю калам, — говорит у Романа Христос, обращаясь к Петру, — и пишу грамоту о даровании милости на вечные времена“²⁰. Сравнение рубцов от розог с письмом или орнаментом в другие эпохи встречается на правах жестокого, гротескного и циничного юмора²¹. Но для ранневизантийского поэта здесь нет и тени юмора, не говоря уже о цинизме, но, напротив, присутствует самая безусловная серьезность»²².

Умение видеть т. н. «неподобные символы», то есть такие, в которых содержание резко расходится с его формой, говорит о глубокой пронизательности Сергея Сергеевича, а равно и о его широкой эрудиции, поскольку он находит для этого сюжета барочную параллель в немецком тексте Страстей по Иоанну, где спина Христа после бичевания сравнивается с радугой после погопа.

¹⁸ Trypanis K. Fourteen Early Byzantine Canticles. Wien, 1968. P. 143.

¹⁹ См.: Василук В. В. Происхождение канона... С. 306.

²⁰ Romanus. Kontakion 34. 5.

²¹ См.: Платт. Псевдол. 2. // Его же. Избранные комедии. М.: Изд-во худож. лит-ры, 1967. С. 570.

²² Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997. С. 126.

Следует подчеркнуть, что ни один из византистов-современников С. С. Аверинцева, даже Ханс Георг Бек²³, не дошел до такой степени философского обобщения и проникновения во внутренний мир писателей и деятелей Второго Рима.

Особо следует отметить исследование С. С. Аверинцевым творчества прп. Ефрема Сирина и переводы его творений. В своей без преувеличения прорывной статье «Между „изъяснением“ и „прикровением“»²⁴ С. С. Аверинцев раскрывает сущность поэтического искусства Ефрема Сирина — мистику тайны и красоту ее раскрытия. Ранее работ Себастьяна Брока Сергей Сергеевич открывает библейское богословие и библейскую поэтику гимнов св. Ефрема. Он установил т.н. «импровизационный принцип» в творчестве св. Ефрема, а равно его метод нанизывания ассоциаций, связанных не только с подобием, но и с противопоставлением. В этом смысле характерен анализ им же переведенного гимна «Семь сынов Самоны». Приведу из него небольшой отрывок: «Двадцать девятая строфа вспоминает об искушении Иосифа Прекрасного женой Потифара, оклеветавшей целомудренного юношу и отправившей его в темницу за отказ сойтись с ней (Книга Бытия, 39, 7–20). Ключевое слово здесь — „нагота“ (‘artelajuta); как известно, Иосиф бежал от соблазнительницы, оставив в ее руках свою одежду, и потому то самое состояние „наготы“, которое обычно связано с соблазном, послужило победе над соблазном:

Некогда юноша Иосиф
обрел опасный ков, великое зло,
впал в уготованную юным сеть;
в наготе искали его погубить,
он же в наготе разрушил сеть.

Тридцатая строфа противопоставляет ситуации Иосифа, когда в роли соблазнителья и гонителя выступает женщина, а в роли мученика целомудрия мужчина, — обратную ситуацию женственной мученицы целомудрия Сусанны, оклеветанной и ввергнутой в опасность казни похотливыми старцами (двтероканоническая новелла, Книга Даниила, 13). В отличие от Иосифа, Сусанна остается не названной по имени. Над строфой господствует „звериная“ метафорика: старцы — волки, Сусанна — агница, Иосиф — львенок, жена Потифара — телица. Интересно, что раннехристианское искусство дает точную параллель этой метафорике: на фреске Катакомб Претекстата в Риме изображена агница, окруженная двумя волками, а надписи над ее головой и головой одного из волков гласят соответственно „Сусанна“ и „старцы“:

Два волка, старостию отягчены,
распаялись на агницу в саду;
напротив, львенок, телицу узрев
в опочивальне, бежал от нее,
стеснил естество, сдержал глад»²⁵.

Здесь мы видим не только широкую эрудицию С. С. Аверинцева, но и междисциплинарный подход и, самое главное, умение раскрывать сложные ассоциативные цепочки, выстраиваемые великим сирийским поэтом, умение видеть начала и концы. Подобного уровня не достигали самые лучшие сирологи, не исключая и знаменитого Себастьяна Брока²⁶.

²³ См., напр., его блестящую работу: *Beck H. G. Kirche und Theologische Literatur im Byzantinische Reich*. Muenchen, 1959.

²⁴ *Аверинцев С. С. Между «изъяснением» и «прикровением»: ситуация образа в поэзии Ефрема Сирина // Восточная поэтика: Специфика художественного образа / Отв. ред. П. А. Гринцер. М.: Наука, 1983. С. 223–260. Позднее републикована в сборнике: Аверинцев С. С. Другой Рим. СПб.: Амфора, 2005.*

²⁵ Там же. С. 258.

²⁶ *Brock S. P. The Luminous Eye: The Spiritual World Vision of St. Ephrem. R., 1985.*

Наконец, необходимо сказать несколько слов относительно стратегии перевода сирийской гимнографии С. С. Аверинцева. Вполне сознательно С. С. Аверинцев отказывается от силлабического принципа и, далеко не всегда соблюдая числа слогов, стремится передать одинаковое число ударений. В результате создается т. н. тактовик, который сближается с древнееврейской библейской ветхозаветной поэзией. Между его переводом книги Иова и гимнами прп. Ефрема устанавливается незримая связь, не только содержательная, но и внешняя. Временами ритм в переводах С. С. Аверинцева напоминает молот, раскалывающий камень, или, если прибегать к библейским аналогиям, — жезл Моисея, раскалывающий скалу и изводящий животворящий поток. Вот пример из его перевода Книги Иова (Иов 16:12–14):

Спокоен был я; Он навел страх,
схватил меня за шею, и разбил,
и поставил меня, как Свою мишень;
свистят вокруг меня стрелы Его,
Он пронзает мне утробу, не щадит,
проливает на землю мою желчь!
Пролом за проломом Он пробил во мне,
как ратник, устремляется на меня²⁷.

Сравним это с переводом Песни про взятие крепости Анацит:

Умерщвлены сыновья мои
И дочери мои вне оград моих,
Пали стены твердынь, бежали чада их,
Попраны святыни их.
Хвала наказанию Твоему!

Как тает воск от лица огня,
Так истаяли, увяли тела
Сыновей моих от жара лучей
И от жажды в ограде твердынь.
Хвала наказанию Твоему!²⁸

Особо следует сказать о переводах прп. Романа Сладкопелца. Здесь С. С. Аверинцев в целом сохраняет сложную метрику и строфику византийского оригинала, и при этом ощущается удивительная свобода и легкость перевода и в то же время его глубина. Приведем лишь один пример — из кондака «На Иуду предателя»:

Вот обман замыслил лукавейший,
вот ковы уготовал безбожнейший,
призванный — и от Тебя отложившийся,
избранный — и о Тебе соблазвившийся,
возлюбленный — и на Тебя изошрившийся!
Ты же в оный час, о Милостивец,
явил погубителю проклятому
безмерное Твое человеколюбие!

²⁷ Аверинцев С. С. Книга Иова. 16. 12–14 // *Его же*. Переводы: Евангелие от Матфея. Евангелие от Марка. Евангелие от Луки. Книга Иова. Псалмы Давидовы / Под ред. Н. П. Аверинцевой, К. Б. Сигова. Киев: Дух и Литера, 2004. С. 337.

²⁸ От берегов Востфора до берегов Евфрата. Антология восточно-христианской литературы / Пер. и коммент. С. С. Аверинцева. М.: Наука, 1987. С. 190.



Могила С. С. Аверинцева
на Даниловском кладбище Москвы

Губку насытил влагой,
длань утрудил работой;
так услужал слуге Ты,
и простирал стопы свои Иуда,
Ты же омывал их, Господи!²⁹

Здесь не только мастерски переданы гомиотелевты и сложный размер оригинала, но и ярко показан драматизм события — черное предательство Иуды и смиренное служение Спасителя ученику-предателю.

Можно сказать, что Сергей Сергеевич открыл русскому советскому и постсоветскому читателю целый континент, целую Атлантиду под названием «Христианский Восток», и в этом его непреходящая заслуга перед отечественной наукой и просвещением.

В заключение отмечу значение творчества Аверинцева в миссионерском контексте. Он действительно был миссионером — среди такого дикого племени, как советская и постсоветская интеллигенция, а также еще более дикого племени интеллигенции европейской. О силе его миссионерского таланта

и неразрывной духовной связи с византийским наследием говорит хотя бы то, что некоторые, даже весьма образованные прихожане и священнослужители считали стих «Что нам делать, раввуни, что нам делать?» творением... прп. Ефрема Сирина.

Думая о Сергее Сергеевиче Аверинцеве, вспоминаешь слова великого грузинского поэта, монаха монастыря Джвари (Креста) в Иерусалиме Шоты Руставели: «Зло мгновенно в этом мире, неизбывна доброта». Перефразируя фразу Шекспира: «Он христианин был, христианин во всем» — и в жизни, и в науке. Он посвятил себя служению Логосу — и Божественному, и его слабому отражению — человеческому. В нем ощущалась та сыновняя свобода, о которой говорил Спаситель: «Познайте Истину, и Истина делает вас свободными» (Ин 8:32).

Источники и литература

1. *Аверинцев С. С.* Другой Рим. СПб.: Амфора, 2005.
2. *Аверинцев С. С.* Между «изъяснением» и «прикровением»: ситуация образа в поэзии Ефрема Сирина // *Восточная поэтика: Специфика художественного образа* / Отв. ред. П. А. Гринцер. М.: Наука, 1983. С. 223–260.
3. *Аверинцев С. С.* Переводы: Евангелие от Матфея. Евангелие от Марка. Евангелие от Луки. Книга Иова. Псалмы Давидовы / Под ред. Н. П. Аверинцевой, К. Б. Сигова. Киев: Дух и Литера, 2004.
4. *Аверинцев С. С.* Плутарх и античная биография. К вопросу о месте классика жанра в истории жанра. М.: Наука, 1973.
5. *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М.: CODA, 1997.
6. *Аверинцев С. С., Гаспаров М. Л.* Проблемы литературной теории в Византии и латинском средневековье. М.: Наука, 1986.

²⁹ Там же. С. 300.

7. *Василик В. В.* Происхождение канона. Богословие. История. Поэтика. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета. 2006.
8. *Василик В. В.* Церковь и Империя в византийских церковно-поэтических памятниках. СПб.: Алетейя, 2016.
9. От берегов Босфора до берегов Евфрата. Антология восточно-христианской литературы / Пер. и коммент. С. С. Аверинцева. М.: Наука, 1987.
10. *Плавт.* Избранные комедии. М.: Изд-во худож. лит-ры, 1967.
11. *Augustinus.* De vera religione. XI. 21. Patrologiae cursus complectus. Series Latina. Vol. 34. Col. 729.
12. *Beck H. G.* Kirche und Theologische Literatur im Byzantinische Reich. Muenchen, 1959.
13. *Brock S. P.* The Luminous Eye: The Spiritual World Vision of St. Ephrem. R., 1985.
14. *Dionysius Areopagita.* De coelesti hierachia. PG. 3. Col. 132.
15. *Trypanis K.* Fourteen Early Byzantine Canticles. Wien, 1968.

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 2 (17)

2024

А. Ю. Митрофанов

Борьба за комниновское наследство в свете историософии С. С. Аверинцева: к вопросу о роли монголов в восстановлении Византии в 1261 г.

УДК 94(495)

DOI 10.47132/2588-0276_2024_2_76

EDN VAIRIQ



Аннотация: Статья А. Ю. Митрофанова посвящена развитию тезиса С. С. Аверинцева о культурном универсализме Константинополя и предлагает исследование отношений государств, появившихся на развалинах Византии после 1204 г., с монгольскими завоевателями. А. Ю. Митрофанов приходит к выводу о том, что разгром Батыем войск латинского императора Балдуина II де Куртене в 1242 г. предопределил не только усиление Никейской империи, но также последующие союзнические отношения никейских и трапезундских императоров с монголами. Это обстоятельство повлияло на победу Никейской империи в борьбе за комниновское наследство.

Ключевые слова: С. С. Аверинцев, Константинополь, комниновское наследство, крестоносцы, монголы, Никейская империя, Латинская империя, Трапезундская империя, Монгольская империя.

Об авторе: **Андрей Юрьевич Митрофанов**

Доктор исторических наук, доктор истории, искусств и археологии Лувенского католического университета, профессор кафедры церковной истории Санкт-Петербургской духовной академии, действительный член Общества изучения церковного права им. Т. В. Барсова (Барсовского общества) Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви.

E-mail: non-recuso-laborem@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5365-1577>

Для цитирования: Митрофанов А. Ю. Борьба за комниновское наследство в свете историософии С. С. Аверинцева: к вопросу о роли монголов в восстановлении Византии в 1261 г. // Русско-Византийский вестник. 2024. № 2 (17). С. 76–89.

RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2 (17)

2024

Andrey Yu. Mitrofanov

The Struggle for the Komnenian Inheritance in the Light of S. S. Averintsev's Historiosophy: on the Role of the Mongols in the Restoration of Byzantium in 1261

UDC 94(495)

DOI 10.47132/2588-0276_2024_2_76

EDN VAIRIQ



Abstract: The article of A. Yu. Mitrofanov is devoted to the development of S. S. Averintsev's thesis about the cultural universalism of Constantinople and offers a study of the relations of the states, which appeared on the ruins of Byzantium after 1204 with the Mongol conquerors. A. Yu. Mitrofanov concludes that Batu's defeat of the troops of the Latin Emperor Baldwin II de Courtenay in 1242 predetermined not only the strengthening of the Nicene Empire, but also the subsequent allied relations of the Nicene and Trebizond Emperors with the Mongols. This circumstance influenced the victory of the Nicene Empire in the struggle for the Komnenian inheritance.

Keywords: S. S. Averintsev, Constantinople, Komnenian inheritance, Crusaders, Mongols, Nicene Empire, Latin Empire, Trebizond Empire, Mongol Empire.

About the author: **Andrey Yurievich Mitrofanov**

Doctor of Historical Sciences, Doctor of History, Arts, and Archaeology at the Catholic University of Louvain, Professor at the Department of Church History at St. Petersburg Theological Academy, Full Member of T.V. Barsov Society for the Study of Canon Law (Barsov Society) at St. Petersburg Theological Academy of the Russian Orthodox Church.

E-mail: non-recuso-laborem@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5365-1577>

For citation: Mitrofanov A. Yu. The Struggle for the Komnenian Inheritance in the Light of S. S. Averintsev's Historiosophy: on the Role of the Mongols in the Restoration of Byzantium in 1261. *Russian-Byzantine Herald*, 2024, no. 2 (17), pp. 76–89.

С. С. Аверинцев в одной из своих статей, посвященных сопоставлению византийской и русской культуры, дал очень точную и емкую характеристику Константинополя в период т.н. македонского возрождения как столицы Византийской империи и духовного центра средневекового христианского мира. Ученый писал: «В X веке столица на Босфоре, без всякого сомнения и сравнения, была самым великолепным городом и самым блистательным культурным центром во всем христианском мире. „О Константинополе мечтали среди холодных туманов Норвегии, на берегах русских рек, в крепких замках Запада, в банках жадной Венеции“ (В. Н. Лазарев). Пройдут по меньшей мере два столетия, прежде чем на Западе появятся культурные центры, способные с ним соперничать»¹. Но вот прошли два столетия, и в апреле 1204 г. Константинополь был завоеван крестоносцами — участниками Четвертого крестового похода. Византийская империя распалась, а на ее руинах появилась Латинская империя и конгломерат греческих государств, каждое из которых боролось за наследство Восточного Рима. Именно в эту трагическую эпоху, по верному выражению С. С. Аверинцева, стало фактом народного сознания окончательное разделение церквей, точнее же — отпадение папского Рима от Православной Церкви. Завоевание Константинополя крестоносцами во многом способствовало тому, что на Западе появились культурные центры, способные соперничать с древним Константинополем, ибо крестоносцы безжалостно разграбили великий город и вывезли несметные сокровища в западноевропейские столицы: прежде всего в Венецию, затем в Париж, о чем оставил краткое упоминание даже далекий от современной политики немецкий миннезингер Вольфрам фон Эшенбах (1175/80–1220) на страницах своего рыцарского романа «Парцифаль». Вольфрам упоминает в краткой ремарке, пересказывая диалог Гавана с хозяином шатра, о том, что в прежние времена, когда Греция еще не подверглась разорению, византийский император своими богатствами превзошел бы хозяина шатра, даже если бы к богатствам последнего прибавили сокровища Багдадского халифа и армянского католикоса Хромклы². Богатства Византии рассматривались крестоносцами как критерий величия и всемогущества. Венецианские галеоны, трюмы которых были набиты античной скульптурой, старинными иконами, золотыми солидами и предметами роскоши, в течение многих лет бороздили воды Эгейского моря и напоминали обоз «Великой армии» Наполеона Бонапарта, вывозивший в октябре 1812 г. награбленное из Москвы. Казалось бы, с древней Византией было покончено навсегда. Но как часто бывало в человеческой истории, Провидение сулило иначе, и судьба основанной крестоносцами Латинской империи спустя сорок лет после ее создания была решена доселе невиданной силой. Силой этой стали кочевники монголы.

История нашествия монголов на Восточную Европу, нашедшего подробное отражение в письменных источниках и описанного в историографии XIX–XX вв., не нуждается в пространном изложении. Обзорные работы С. М. Соловьева, В. О. Ключевского, Г. В. Вернадского, Л. Н. Гумилева, Бертольда Шпулера, Р. П. Храпачевского и т. д. отражают динамику монгольских завоеваний достаточно ясно³. В данной статье я предложил бы читателю развить тезис С. С. Аверинцева о трагических последствиях катастрофы 1204 г. и остановиться на малоизвестном эпизоде европейского похода монголов, который как бы терется за гекатомбами трупов, усыпавших Русскую землю, Польшу и Венгрию в страшные годы Батыева нашествия. Этим эпизодом стало вооруженное столкновение между монголами, которых Батый (Бату хан) привел на Балканский полуостров, и созданной на руинах Византии Латинской империей. Результаты этого

¹ Аверинцев С. С. Византия и Русь: два типа духовности. Статья первая. Наследие священной державы (Новый мир. 1988. № 7–8) // Развитие личности. 2018. № 1. С. 231.

² Wolfram von Eschenbach. Parzival / Nach der Ausgabe Karl Lachmanns revidiert und kommentiert von Eberhard Nellman. Übertragen von Dieter Kühn. 5. Aufl. Bd. II. Frankfurt am Main, 2017. Bd. I. S. 928. Bd. II. S. 720.

³ Вернадский Г. В. Монголы и Русь. М., 1997; Гумилев Л. Н. Русь и великая степь. М., 1989; Бертольд Ш. Золотая Орда. Монголы на Руси. М., 2017; Храпачевский Р. П. Военная держава Чингисхана. М., 2005.

столкновения, несмотря на его малую известность, оказали, тем не менее, значительное влияние не только на международные отношения и церковную политику византийского мира, но и на всю Восточную Европу в 1240-е гг. и в более поздний период.

Прежде чем непосредственно перейти к проблематике настоящей статьи, необходимо выделить несколько основных этапов монгольского наступления на Запад, итогом которого стало появление нового фактора в международных отношениях XIII в. — фактора, обусловленного созданием на огромных пространствах евразийского континента Монгольской империи. В самом по себе факте создания империи Чингисхана и его наследников не было ничего уникального. Степные кочевники, постоянно воевавшие с Китаем, часто знакомились, благодаря китайцам, с передовыми военными технологиями, а затем создавали обширные степные империи и в предшествующие века. В качестве примера таких степных империй можно привести «шаньюянт» хунну под предводительством Модэ, «державу» гуннов Аттилы, государство Эфталитов Хингила I, Тюркский каганат Истеми Багадура, Аварский каганат во главе с Баяном, позднее же Хазарский каганат и киданьскую империю Ляо. Однако империя монголов отличалась от своих предшественниц уже одним тем, что монгольские ханы сумели не только завоевать, но на долгие десятилетия подчинить себе развитые земледельческие государства, обладавшие сильными армиями, мощными крепостями, многовековыми традициями военного искусства, сложными социально-экономическими отношениями и древней культурой. Монгольская армия Чингисхана была спаяна железной дисциплиной, стремительно атаковала, умело маневрировала, беспощадно подавляла любое сопротивление, оставляя после себя выжженную землю. При этом Чингисхан и его преемники сравнительно мягко обходились с добровольно покорившимися городами и странами, в результате чего в Монгольской империи мог найти свое место представитель практически любой культуры.

Причины фантастических военных успехов и побед монголов заключаются в более совершенной военной организации, которой обладала армия Чингисхана и его преемников. Помимо железной дисциплины, сопоставимой только с римской воинской дисциплиной времен Германика, помимо отработанного взаимодействия на поле боя тяжелой и легкой конницы, сравнимого с парфянской армией времен Сурены, монголы обладали совершенным для своего времени комплексом наступательного и оборонительного вооружения. Этот комплекс вооружения, включавший конский доспех, детально исследован в работах М. В. Горелика⁴. Как доказал М. В. Горелик, монголы Чингисхана унаследовали и обобщили тот боевой опыт, который был накоплен их предшественниками — киданями, создавшими в далеком X в. империю Ляо, и который, без сомнения, оказал определенное влияние на успех сельджукских завоеваний в XI столетии. Неслучайно монгольское оружие, монгольская паноплия, будет играть определяющую роль в развитии наступательного и оборонительного вооружения по всей Евразии вплоть до самого конца Средних веков. Развитие монгольского доспеха предопределило появление в Европе в середине XIII в. бригантины, а затем, к середине XIV в., — латного рыцарского доспеха. Благодаря монголам сабля окончательно превратилась в основной тип наступательного оружия как на Ближнем Востоке, так и в Восточной Европе.

К 1206 г. тумэны под предводительством Тэмуджина победили тайджиутов, татар, кереитов, меркитов и после кровопролитных войн объединили монгольские племена. На курултае, собравшемся в долине реки Онон весной 1206 г., — через два года после завоевания Константинополя участниками Четвертого Крестового похода, — каганом объединенных племен был избран Тэмуджин, принявший новое имя — Чингисхан. В 1211 г. началась кровавое покорение монголами чжурчжэньского государства Цзинь, которое растянулось на несколько лет и привело к завоеванию монголами Северного Китая. Уже в 1215 г. монголы захватили Яньцзин (Пекин).

⁴ Горелик М. В. Армии монголо-татар в X–XIV веках. Воинское искусство, оружие, снаряжение. М., 2002. С. 16–82.



Калка. Худ. П. В. Рыженко, 1996 г.

Когда в Константинополе правила латинская императрица Иоланта де Куртене (1217–1219), в Никее царствовал доблестный воин, василевс Феодор I Ласкарис (1208–1221/1222), во Владимире начал свое княжение злополучный великий князь Юрий Всеволодович (1212–1216; 1218–1238), в Германии, наконец, утвердился император Фридрих II Гогенштауфен (1212–1250), а участники Пятого крестового похода напрягли все силы, пытаясь взять Дамьетту и закрепиться в Египте, Чингисхан принял решение на данном этапе ограничиться на Востоке завоеванием Цзинь и начать наступление на Запад. К лету 1218 г. монголы Чингисхана разгромили Кучлука — могущественного хана найманов, правителя Кашгарии и Семиречья, который считал себя преемником киданьских гурханов Западного Ляо. И уже 26 августа 1218 г. произошел знаменитый Отрарский инцидент, связанный с убийством кипчакскими ханами, находившимися на службе у хорезмшаха Ала ад-дин Муххамата II (1200–1220), проезжавших через Отрар купцов, которые обладали охранными грамотами Чингисхана. Этот инцидент стал детонатором, который привел в действие военную машину Чингисхана, направленную теперь на завоевание процветающего Хорезма. Политическая нестабильность в Хорезме, противостояние военной элиты во главе с матерью хорезмшаха и верховной власти, деградация бюрократии и брожение среди мусульманского духовенства, ярко описанные В. В. Бартольд⁵, представляли собой в ту эпоху полную противоположность состоянию кочевой Монгольской империи, войска которой были спаяны железной дисциплиной и нацелены на активную внешнюю экспансию.

После успешного завоевания Хорезма авангард монгольской армии под командованием Субедея и Джебэ совершил поход в Закавказье и далее через Дербентские ворота в долину Терека и верховья Кубани. Здесь монголы нанесли удар по аланам — потомкам древних сарматских племен, господствовавших в степях Северного Причерноморья в первые века христианской эры. Аланы давно уже были христианами и на протяжении нескольких веков существовали в орбите византийского и грузинского культурно-политического влияния. После разгрома аланов Субедей и Джебэ атаковали половцев, которые кочевали в начале XIII в. в Донских степях. Половецкие ханы обратились за помощью к русским князьям преимущественно из южных княжеств — своим союзникам и нередко родственникам. В результате Субедей и Джебэ нанесли сокрушительное поражение русско-половецкой армии в битве на реке Калке, предположительно в Донском бассейне 31 мая 1223 г., а затем ушли к Волге.

⁵ Бартольд В. В. Соч. Т. 1: Туркестан в эпоху монгольского нашествия. М., 1963. С. 442–494; Храпачевский Р. П. Военная держава Чингисхана. М., 2005. С. 122–278.

На протяжении 1220-х гг. монголы занимались покорением тангутского государства Си Ся. Монголы взяли и полностью уничтожили столицу тангутов — город Хара-Хото, затем город Сучжоу, в результате чего последний правитель тангутов был схвачен и казнен. После смерти Чингисхана в 1227 г. монголы совершили поход в северную Индию и в 1235 г. завоевали Кашмир. В 1235 г. началась война между монголами и империей Сун, которая завершится к 1279 г. полным покорением Китая ханом Хубилаем (1260–1271), основателем монгольской династии Юань. Одновременно монгольские тумэны преследовали непокорного Джалал ад-дина — последнего хорезмшаха, который не смирился с завоевателями, а боролся против монголов, кочуя со своими ордами на широких пространствах от Индии до Грузии. Гибель Джалал ад-дина в 1231 г. и окончательный разгром его армии вынудили уцелевших хорезмийцев бежать на Запад, где они спустя десять лет столкнулись с крестоносцами. 23 августа 1244 г. хорезмийцы захватили и разграбили Иерусалим, а затем 17–18 октября 1244 г. наголову разбили войска Иерусалимского королевства в битве при Форбии. Одна из туркменских орд, бежавшая от монголов на Запад вместе с хорезмийцами под предводительством некоего Эторгула, поступила на службу сельджукам султанам Рума и получила пастбища на небольшой территории в Вифинии недалеко от границы между Румским султанатом и Никейской империей. Так зародился будущий османский бейлик.

История западного похода Батые, в частности, история разорения монголами Руси неоднократно исследовалась специалистами и не рассматривается в рамках данной статьи⁶.

Отметим только, что после разгрома Руси отряд Байдара вторгся в Польшу и овладел Берестьем, ныне Брест-Литовск, развивая затем наступление на Сандомир и Варшаву. 13 февраля 1241 г. монголы разгромили польских рыцарей в битве под Турском. Через месяц, 21–22 марта, монголы захватили Краков. Затем войска Байдара разгромили объединенную армию польского князя-принцепса, чешских и немецких рыцарей в битве при Легнице 9 апреля 1241 г. Князь-принцепс Польши Генрих II Благочестивый погиб в бою. Байдар полностью разорил Польшу и Силезию, а затем ушел через Моравию на соединение с Батыем.

Тем временем главные силы Батые захватили Галич — столицу князя Даниила Романовича, а затем вторглись в Венгрию. Непосредственным поводом для вторжения Батые в Венгрию послужило то, что венгерский король даровал убежище ордам половцев и аланов, спасавшихся от Батые, на своей территории. На протяжении первой половины XIII в. половецкие ханы рассматривали территорию Венгрии как естественную сферу своего влияния и регулярно опустошали королевство дикими набегами. Эти набеги побудили еще венгерского короля Андрея (1205–1235), знаменитого участника Пятого крестового похода, заключить договор с Тевтонским орденом, который принимал обязательства защищать Венгрию от половцев, а в обмен приобретал от венгерского короля разрешение на строительство орденовских замков. Успехи ордена и начавшаяся немецкая колонизация Трансильвании были настолько впечатляющими, что в 1224 г. побудили Андрея, опасавшегося за свои владения, разорвать договор и изгнать тевтонских рыцарей. Подобное решение было в высшей степени опрочетчивым. Спустя пятнадцать с лишним лет половцы и аланы вновь явились к венгерскому королю с просьбой о помощи и защите от монголов.

Не только Венгрия представляла собой территорию, куда устремились половцы и аланы в поисках спасения. Еще в 1240 г. монголы загнали остатки орды черных клобуков, союзников русских князей, в Крым, где поработили их. Как отмечает византийский историк Георгий Акрополит, в 1241 г. массы половцев переправились через Дунай и наводнили Болгарию, где правила родственная половецким ханам династия Асеней. Оттуда половцы направились во Фракию, где они поступили

⁶ Хрусталеv Д. Г. Русь: от нашествия до «ига» (30–40 г. XIII в.). СПб., 2008. С. 55–220; Гумилев Л. Н. Древняя Русь и Великая степь. М., 2006. С. 338–352; Вернадский Г. В. Монголы и Русь. М.; Тверь, 1997. С. 52–77; Альшиц Д. Н. Нашествие Батые. М., 1939. С. 1–47.

на службу никейскому императору Иоанну III Дуке Ватацу (1221/1222–1254)⁷ и были затем частично переброшены в Малую Азию в долину реки Меандр и Пафлагонию для охраны восточной границы Никейской империи от сельджуков и от возможного нападения тех монголов, которые уже завоевали Закавказье⁸.

Батый начал вторжение в Венгрию в начале весны 1241 г. Армия венгерского короля Белы IV (1235–1270) и хорватского князя Каломана потерпела сокрушительное поражение от Батыя в битве при Шайо 11 апреля 1241 г. Батый рубил бегущих на протяжении шести дней и взял Пешт, развивая успех на плечах бегущего противника. Авангард Субедея находился уже в 20 километрах от Вены. Император Фридрих II Гогенштауфен стягивал войска и тевтонских рыцарей в Баварию, чтобы в случае необходимости контратаковать монголов уже на германской территории. Однако неожиданно Батый отказался от замысла углубляться в леса центральной Европы. Вместо этого монголы сосредоточили все силы в паннонской равнине и затем осуществили прорыв на юг, к побережью Адриатического моря, где захватили богатейшие далматинские города, зависевшие от венгерского короля. Затем Батый отступил через Сербию и Болгарию в Северное Причерноморье, узнав о смерти великого хана Угедэя (1229–1241) и о регентстве его вдовы – ханши Дорегене хатун (1242–1246). Так закончился восточно-европейский поход монголов. Результатом похода стало разорение и порабощение русских земель (кроме Пскова и Новгорода), опустошение Венгрии, Силезии, Моравии, Польши, Сербии и Болгарии.

Какое же значение имел восточно-европейский поход Батыя для византийского мира? Анналы цистерцианского аббатства «*Heiligen Kreuz*» в записи за 1242 г. содержат важное свидетельство о нападении монголов на территорию Латинской империи⁹. Как отмечает немецкий хронист, монголы и половцы вторглись в Грецию, разоряя все на своем пути. Навстречу им выступил император Балдуин II де Куртене (1228–1261), который будто бы одержал победу над монгольским авангардом в первом же сражении, но затем был разбит подошедшими главными силами Батыя и после этого был вынужден стать данником монгольского хана. Только полная капитуляция Балдуина спасла Константинополь от штурма и последующего разорения монголами¹⁰. Сообщение анонимной немецкой хроники подтверждает «Хронография» сирийского историка Григория Бар Гебрея, который опирается на устную традицию, а потому искажает факты и сообщает, что хан Батый намеревался атаковать Константинополь, но будто бы был разбит «королями франков». Факт разорения монголами владений Латинской империи упомянут также в поэме Иоанна де Гарландии под названием «О триумфах церкви», написанной около 1252 г.¹¹ Вероятно, разгром императора Балдуина II Батыем породил слухи о гибели латинского императора. Как отмечает в своей рифмованной хронике Филипп Муске, в 1242 г. при дворе блистательной Бланки Кастильской (1226–1236; 1248–1252) и Людовика IX Святого (1226–1270) получили сообщения из Греции о гибели императора Балдуина II, и уже в следующем году Жоффруа II де Виллардуэн, князь Ахайский, направил флот и войска в Константинополь, чтобы защищать от монголов жену Балдуина II – императрицу Марию де Бриенн, т. к. сам был женат на сестре Балдуина – Агнессе де Куртене¹².

Приведенные весьма скудные сообщения источников можно резюмировать и интерпретировать следующим образом. Примерно осенью 1242 г. тумэны

⁷ Georgii Acropolitae Opera / Hrsg. v. August Heisenberg. Leipzig: Teubner. 1903. Vol. I. P. 53–54.

⁸ Korobeinikov D. The Cumans in Paphlagonia // Karadeniz İncelemeleri Dergisi. 2015. Vol. 18. P. 29–44; Шукуров P. M. Тюрки в византийском мире (1204–1461). М., 2017. С. 141–142.

⁹ Continuatio Sancrucensis II, in MGH IX, Hrsg. v. Willhelm Wattenbach, Hannover, 1851. P. 641,

¹⁰ Richard Jean. À propos de la mission de Baudouin de Hainaut: L'Empire Latin de Constantinople et les mongoles // Journal des savants. 1. 1992. P. 115–121,

¹¹ *Johannis de Garlandia. De triumphis ecclesiae* / Ed. Thomas Wright. London: Nichols, 1856. P. 116–117.

¹² Giebfried John. The Mongol invasions and the Aegean world (1241–1261) // Mediterranean Historical Review. 2013. Vol. 28. 2. P. 129–139.

под командованием Кадана вторглись во Фракию после того, как они подвергли полному разгрому Далматинское побережье и Сербию. Разорение Боснии и Рашки тумэнами Кадана описано Фомой Сплитским и Роджером ди Торре Маджоре — венгерским епископом итальянского происхождения. Это разорение произошло весной-летом 1242 г., после чего монголы вторглись в Болгарию¹³. В этот период император Балдуин II де Куртене (1228–1261) имел сильную армию из 700 рыцарей и до 30 тысяч легковооруженных солдат, которые прибыли с ним в 1239 г. из Нижней Лотарингии (из Брабанта и Намюра) в Константинополь после провала болгаро-никейской осады Константинополя в 1235/36 г. В 1241 г. Балдуин II с помощью венецианского флота смог снова нанести поражение никейскому императору Иоанну III Дуке Ватацу¹⁴.

Возможно, первым боем крестоносцев под предводительством императора Балдуина II против монголов, о котором говорит анонимный немецкий хронист, была стычка между рыцарями Балдуина II из Нижней Лотарингии и тумэнами Кадана, которые наступали на Константинополь примерно с северо-западного направления, из Македонии, по старинной римской дороге Via Egnatia. Именно навстречу Кадану и выступил император Балдуин II во главе крупного франкского рыцарского отряда, к которому примкнули половцы, бежавшие от монголов в Болгарию. Где-то в окрестностях Адрианополя, возможно, в долине реки Гебр (Марица), Балдуин II одержал победу над Каданом благодаря ударной мощи рыцарской конницы, однако очень быстро с севера из разоренной Болгарии к Константинополю подошли главные силы монголов во главе с самим Батыем. По свидетельству Феодора Грамматика, нашествие монголов на Болгарию произошло в 6751 г. от сотворения мира, т. е. между 1 сентября 1242 и 31 августа 1243 г. Исходя из этих хронологических рамок, можно датировать поход Батыя на Константинополь периодом осени-зимы 1242 г.¹⁵ Объединившись с отрядом Кадана, Батый наголову разбил Балдуина II, который, скорее всего, попал в плен. Именно с этим были связаны слухи о гибели латинского императора, циркулировавшие при французском дворе и достигшие Ахайского княжества. В апреле 1243 г., согласно хронике Филиппа Муске, император Балдуин II уже вернулся в Константинополь, видимо, заключив с Батыем наиболее кабальный мирный договор из числа возможных. Целью этого договора было спасение Константинополя, который уже пережил осаду войск никейского императора Иоанна III Дуки Ватаца и болгар в 1235/36 г., от монголов. Однако цена спасения была необычайно велика. Я предполагаю, что Балдуин стал данником монголов. Неслучайно, что уже в 1245 г. папа Иннокентий IV (Синибальдо ди Фиески) (1243–1254) отправил своего посланника францисканца Джованни ПIANO Карпини из Перуджи к великому хану (каану) Гуюку (1246–1248); Карпини в 1245–1247 гг. посетил ставку Гуюка и оставил знаменитый отчет о своем путешествии.

Константинополь был в это время почти окружен никейцами, с 1220-х гг. владевшими Вифинией и расширявшими свои владения во Фракии. По этой причине в 1247 г. в ставку Байджу-нойона — наместника великого хана Гуюка в северном Иране, Малой Азии и Закавказье, было отправлено посольство папы Иннокентия IV во главе с монахом Асцелином из Кремоны. Ставка Байджу располагалась в Сисиане в районе Нахичевана. Переговоры продолжались с 24 мая по 25 июля 1247 г. Предметом переговоров было заключение союза между папой и монголами, направленного против Никейской империи. Погостив у Байджу, папские послы не поехали в ставку Батыя, которому Байджу непосредственно подчинялся, и возвратились в Италию. Почему же посольство не достигло цели? Возможно, это было

¹³ *Sophoulis Panos*. The Mongol Invasion of Croatia and Serbia in 1242 // *Fragmenta Hellenoslavica*. 2015. 2. P. 251–77.

¹⁴ *Richard Jean*. À propos de la mission de Baudouin de Hainaut: L'Empire Latin de Constantinople et les mongoles // *Journal des savants*. 1992. 1. P. 115–121.

¹⁵ *Madgearu Alexandru*. The Asanids: The Political and Military History of the Second Bulgarian Empire (1185–1280). Leiden, 2016. P. 228–235.

связано с тем, что Байджу имел инструкции от Батыея, который в это время был заинтересован в сохранении Никейской империи как рычага давления на своего данника — латинского императора Балдуина II.

Как отмечает участник посольства — Симон из Сен-Кантена, в следующем 1248 г. к папе Иннокентию IV было отправлено ответное монгольское посольство, которое привезло две грамоты: от Батыея и от Байджу. Послы находились при папском дворе в Лионе до 22 ноября 1248 г. В декабре 1248 г. король Франции Людовик IX Святой (1226–1270), находившийся на Кипре перед вторжением в Эйюбидский Египет, принял посольство от Эльджигидея нойона — преемника Байджу¹⁶. В латинском переводе послания Эльджигидея (Ms. Lat. Nr. 3768) говорилось о том, что сам великий хан Гуюк принял христианство, повинувшись советам своей матери — дочери легендарного пресвитера Иоанна, о котором считали своим долгом писать все крупные западно-европейские писатели эпохи крестовых походов от Оттона Фрейзингенского и Вольфрама фон Эшенбаха до Жака де Витри и Жана де Жуанвиля. Старофранцузский перевод послания Эльджигидея был отправлен Людовиком во Францию своей матери — блистательной королеве Бланке Кастильской (1226–1236; 1248–1252), которая, в свою очередь, переслала документ королю Англии Генриху III (1216–1272). Людовик отправил посольство к великому хану Гуюку во главе с доминиканцем Андре де Лонжюмо 16 февраля 1249 г., которое, впрочем, не добилось никаких успехов в связи со смертью Гуюка. В апреле 1251 г. посольство возвратилось ко двору Людовика Святого в Кесарию Палестинскую в сопровождении посланников от Огул Гаймыш хатун — вдовы Гуюка и регентши Монгольской империи в 1248–1251 гг. Новая правительница потребовала у Людовика дани и угрожала королю Франции, из-за чего, по словам рыцаря Жана де Жуанвиля, Людовик раскаялся в том, что начал дипломатические взаимоотношения с монголами¹⁷.

Папские послы в ходе переговоров с монголами проявляли заинтересованность в походе на Никею, но выдвигали в качестве условия крещение монгольского хана по латинскому обряду. Не удивительно, что после предъявления великому хану подобных условий идея похода на Никею каждый раз повисала в воздухе. К попыткам использования монголов в качестве тарана для сокрушения Никейской империи папа Иннокентий IV и император Балдуин II де Куртене, тяготившийся зависимостью от Батыея, возвращались неоднократно. Во второй половине 1240-х гг. французский рыцарь Балдуин де Эно — посол императора Балдуина II, женившийся на кипчакской (половецкой) княжне, посетил ставку Батыея и пытался вместе с папскими послами добиться от Батыея согласия на организацию крестового похода против Никейской империи. Как полагал П. И. Жаворонков, Плано Карпини и Балдуин де Эно получали инструкции с целью использовать союз с Батыеем для подчинения Православной Церкви римскому папе¹⁸. По свидетельству Гийома де Рубрука, Балдуин де Эно на рубеже 1240–1250-х гг. даже совершил посольство в Каракорум в ставку великого хана, действуя от имени императора Балдуина II¹⁹. Впрочем, Балдуин де Эно как посол латинского императора, находившегося, по-видимому, в даннической зависимости от Батыея, вероятно, не обладал в Монголии большим авторитетом, что усугублялось враждой между партией Батыея и партией Гуюка, которая чуть было ни привела к гражданской войне между Чингизидами. Особый акцент в отчетах западно-европейских послов, направленных ко двору монгольских ханов, в частности, в отчете Плано Карпини, делался на общем благоприятном отношении к христианству самого Батыея, ставка

¹⁶ Митрофанов А. Ю. Людовик IX и Хетум I: Неудавшийся церковно-политический альянс // Проблемы социальной истории и культуры Средних веков и раннего Нового времени: Межвуз. сб. / Под ред. Г. Е. Лебедевой. СПб., 2008. Вып. 7. С. 68–83.

¹⁷ Jean de Joinville. Vie de Saint Louis / Ed. par J. Monfrin. Paris, 1995. P. 242–243.

¹⁸ Жаворонков П. И. Никейская империя и княжества Древней Руси // Византийский временник. М., 1982. Т. 43. С. 81–90.

¹⁹ Майоров А. В. Монгольская угроза и экуменические процессы середины XIII века // Евразия: духовные традиции народов. 2012. № 3. С. 80–94.

которого была окружена несторианскими священниками²⁰. Но и противник Батыя Гюк также оказывал христианам всемерное покровительство²¹. Папские послы распространяли слухи о том, что Гюк якобы даже принял крещение в Каракоруме, что в перспективе делало франко-монгольский союз весьма реальным. Проблема заключалась лишь в том, что Батый как победитель Балдуина II не собирался воевать против никейского императора, а великий хан Гюк скоропостижно скончался в разгар подготовки военного похода против Батыя.

По мнению Джона Гибфрида, монгольское вторжение на Балканы, нападение Батыя на Болгарию и Латинскую империю в 1242 г., а затем победа монголов над сельджуками и их союзниками: грузинами и трапезундскими ромеями в битве при Кесе-Даге (26 июня или 1 июля 1243 г.)²² повлекли за собой крах союза, который был заключен между латинским императором Балдуином II де Куртене, болгарским царем Иоанном II Асеном (1218–1241) и сельджукским султаном Гийас-ад Динем Кей-Хосровом II (1236–1246) против Никейской империи. В то же время Джон Гибфрид отрицает зависимость императора Балдуина от монголов, что совершенно нелогично, ибо подобная зависимость должна была стать естественным следствием военного поражения Балдуина и его пленения монголами. Следствием разгрома войск Балдуина II Батыем с объективной точки зрения были укрепление Никейской империи и последующие успехи императора Иоанна III Дуки Ватаца на Балканах, которые обеспечили византийскую реконквисту и подготовили освобождение Константинополя при его преемниках в 1261 г.²³ На мой взгляд, подобный вывод грешит определенным упрощением, поскольку известно, что в последующие два десятилетия отношения Никейской империи и монголов скорее носили характер вооруженного нейтралитета, нежели чем представляли собой реальный союз. Объективное военное усиление Никейской империи, ставшее следствием монгольского нашествия на Балканы, сочеталось в политике Иоанна III Дуки Ватаца с традиционной для византийцев искусной дипломатией, которая не допустила заключение папско-монгольского союза. Возможно, определенную роль в успехе этой дипломатии сыграл договор императора Иоанна III Дуки Ватаца с германским императором Фридрихом II и отправка никейской армии в Италию, но, вероятно, еще более важную роль в предотвращении антиникейского союза папы и монголов впоследствии сыграли дипломатические усилия князя Александра Невского (1252–1263) в ставке Батыя²⁴.



Святой Иоанн Ватац
Милостивый — никейский император
(1221–1254) Иоанн III Дука Ватац

²⁰ Бартольд В. В. Мусульманские известия о Чингизидах-христианах // *Его же*. Соч. Т. 2. Ч. 2: Работы по отдельным проблемам истории Средней Азии. М., 1964. С. 263–264; *Его же*. К вопросу о Чингизидах-христианах // Там же. С. 417–418.

²¹ Гумилев Л. Н. «Тайная» и «явная» история монголов XII–XIII вв. // *Татаро-монголы в Азии и Европе*. М., 1977. С. 484–502.

²² Shukurov Rustam. Trebizond and the Seljuks (1204–1299) // *Mesogaios*. 2005. 25–26. P. 71–136.

²³ Giebfried John. The Mongol invasions and the Aegean world (1241–1261) // *Mediterranean Historical Review*. 2013. Vol. 28. 2. P. 129–139.

²⁴ Майоров А. В. Монгольская угроза и экуменические процессы середины XIII века. С. 80–94.



Свв. мчч. Давид Великий Комнин,
последний император
Трапезундской империи в 1459–1461 гг.,
с сыновьями и племянником

Но, как известно, Никейская и Латинская империи были далеко не единственными претендентами на византийское наследство. Борьба за власть сторонников династии Комнинов, начавшаяся в Византии вскоре после свержения императора Андроника I Комнина (1183–1185) и порожденная этой борьбой идеология во многом предопределили характер политических процессов, происходивших в Византийской империи накануне Четвертого крестового похода. Узурпатор Исаак II Ангел (1185–1195) чувствовал себя «полноправным членом царского Комниновского рода»²⁵. Как рассказывает Никита Хониат, новый узурпатор Алексей III Ангел (1195–1203), свергнувший и приказавший ослепить собственного брата Исаака II (1185–1195), провозгласил себя императором Алексеем Комнином, дабы укрепить свои политические позиции указанием на свое происхождение по женской линии от великого императора Алексея I (1081–1118)²⁶. Впрочем, этот политический маневр не уберег империю от других претендентов на комниновское наследство, как подлинных, так и мнимых²⁷. По справедливому замечанию Р. М. Шукурова, с одной стороны, борьба под знаменем комниновской реставрации способствовала новому расцвету византийского самозванчества:

в правление Ангелов появилась целая плеяда самозванцев Лже-Алексеев, выдававших себя за удушенного тетивой молодого императора Алексея II Комнина (1180–1183)²⁸, — с другой стороны, эта борьба привела к конечной победе комниновской реставрации на территориях Понта и Пафлагонии, которую в 1204 г. одержали внуки Андроника I: Алексей и Давид Великие Комнины²⁹.

Алексей и Давид первоначально рассчитывали на реставрацию династии на всей византийской территории и вынуждены были отказаться от амбициозных планов повторения похода их деда на Константинополь (в 1182 г.) только после поражения, понесенного в 1205 г. от никейского императора Феодора I Ласкариса (1208–1221/1222). Алексей и Давид не смогли восстановить Византийскую империю под властью старой династии, но они с помощью своей тетки, грузинской царицы Тамары (1184–1209/1213), сумели создать на захваченных территориях Понта, Пафлагонии и южного Крыма Трапезундскую империю, которая, несмотря на довольно быструю потерю Синопа и Пафлагонии (уже в 1214 г.), на протяжении длительного времени, как минимум до второй половины XIII в., с успехом претендовала на то, чтобы стать

²⁵ Шукуров Р. М. Великие Комнины и Восток (1204–1461). СПб., 2001. С. 64.

²⁶ Nicetae Choniatae Historia / Hrsg. von J. L. Dieten. (CFHB. Vol. 11). Berlin; New York, 1975. Bd. I. S. 459.

²⁷ Shukurov Rustam. AIMA: the blood of the Grand Komnenoi // Byzantine and Modern Greek Studies. 1995. 19. P. 161–181.

²⁸ Lilie R.-J. Des Kaisers Macht und Ohnmacht. Zum Zerfall der Zentralgewalt in Byzanz vor dem vierten Kreuzzug // Varia. I. Beiträge von Ralph-Johannes Lilie und Paul Speck. *Ποικίλα Βυζαντινά* 4. Bonn: Dr. Rudolf Habelt GmbH, 1984. S. 9–120.

²⁹ Шукуров Р. М. Великие Комнины и Восток (1204–1461)... С. 62–115.

тем центром, вокруг которого будут объединяться бывшие византийские владения³⁰. В 1225–1228 гг. император Андроник I Гид Великий Комнин (1222–1235) атаковал сельджуков в ответ на крымский поход кастамонского эмира Хусамеддина Чобана³¹ (в 1220/1222 гг.) и на несколько лет завоевал Синоп, правда, удержать его ромеи тогда не смогли. Двадцать лет спустя император Мануил I Великий Комнин (1238–1263) после поражения от монголов в битве при Кесе-Даге (26 июня/1 июля 1243 г.) признал себя вассалом регентши Монгольской империи Дорегене-хатун (1242–1246), а в 1246 г. совершил путешествие в Монголию и посетил ставку вновь избранного великого хана (каана) Гуюка (1246–1248), получив, по мнению Р. М. Шукурова, ярлык на управление Трапезундом и Синопом. Вследствие этого обстоятельства в июне 1254 г. Мануил вновь отбил Синоп у сельджуков, опираясь теперь на поддержку монголов. Очевидно, что в этот период Мануил предпочитал в большей степени укреплять отношения непосредственно с Гуюком, а затем с его преемником Мункэ (1251–1259), чем с Батьем (Бату), ханом Золотой Орды (1227–1255/1256), владения которого с формальной точки зрения включали в себя Закавказье и Восточную Анатолию и находились под непосредственным контролем Байджу нойона (между 1247 и 1251 гг. под управлением ставленника Гуюка — Эльджигидея). Борьба за власть у монголов и связанный с этой борьбой конфликт Гуюка и Батыя позволяли Мануилу искусно лавировать между двумя фракциями в Каракоруме. Но завоевание монголами Ирана в ходе опустошительного похода Хулагу (1256–1260 гг.) привело к образованию монгольского государства Ильханов и радикально изменило расстановку сил в Восточной Анатолии. По мнению специалистов, Мануил был вынужден переориентироваться и теперь выстраивал отношения с Хулагу (1256–1265), который в 1257 г. уже заключил договор с никейским императором Феодором II (1254–1258), несмотря на участие беглого никейского подданного — Михаила Палеолога — в битве при Султан-хане против Байджу нойона в октябре 1256 г. под ромейскими императорскими знаменами³². В последующие годы смертельная вражда между монгольскими ильханами Ирана и ханами Золотой Орды привела к тому, что преемники Мануила: Андроник II Великий Комнин (1263–1266) и Георгий Великий Комнин (1266–1280) были вынуждены выбирать между этими полюсами власти и, вероятно, склонялись к союзу с Золотой Ордой, в то время как никейский узурпатор Михаил VIII Палеолог, в 1261 г. отбивший Константинополь у франков, а затем свергнувший и ослепивший юного Иоанна IV Ласкариса (1258–1261), сделал ставку на союз с ильханами.

В заключение остается добавить, что исследование отношений государств, возникших после 1204 г. на развалинах Византийской империи, с монголами позволяет сделать вывод о том, что, как это уже неоднократно случалось в византийской истории, фактор кочевников в конечном счете предопределил перелом в борьбе за Константинополь в пользу ромеев. В определенном смысле победа Батыя над Балдуином II в 1242 г. предоставила никейскому императору Иоанну III Дуке Ватацу исторический шанс, который не раз выпадал его предшественникам на византийском престоле. Так, в частности, в 627 г. союз императора Ираклия (610–641) с Западно-Тюркским каганатом обеспечил победу ромеев над самозванцем Лже-Феодосием и персидским шахом Хосровом II Парвизом (591–628) в длительном военном противостоянии, названном Л. Н. Гумилевым «Мировой войной VII века»³³. В 705 г. император Юстиниан II Ринотмет (685–695;

³⁰ Карпов С. П. Трапезундская империя и западноевропейские государства в XIII–XV вв. М., 1981. С. 43–123.

³¹ Якубовский А. Ю. Рассказ Ибн-ал-Биби о походе малоазийских турок на Судак, половцев и русских в начале XIII века (Черты из торговой жизни половецких степей) // Византийский временник. М., 1927. Т. 25. С. 53–76.

³² Georgii Acropolitae Opera / Hrsg. v. August Heisenberg. Leipzig: Teubner. 1903. Vol. I. P. 136–138; Коробейников Д. А. Михаил Палеолог в Румском султанате // Византийский временник. М., 2005. Т. 64. (89). С. 82–83.

³³ Митрофанов А. Ю. Самозванец Лже-Феодосий и император Ираклий: к проблеме генезиса византийского самозванчества // Русско-Византийский вестник. 2022. № 1 (8). С. 74–88.

705–711) захватил Константинополь и вернул себе престол при помощи дружины болгарского хана Тервела (700–721). В 717 г. император Лев III Исавр (717–741) разбил арабов под стенами Константинополя также при поддержке Тервела. В 823 г. император Михаил II Травл (820–829) нанес поражение войскам самозванца Фомы Славянина с помощью болгарского хана Омуртага (814–831). В распоряжении исследователей нет никаких документов, которые бы свидетельствовали о наличии тайного договора между Батыем и Иоанном III Дукой Ватацем в 1242 г., однако потенциальную возможность каких-либо контактов между монголами и никейским двором в этот период, например, через посредничество половецких ханов, полностью исключить нельзя. Если подобные контакты имели место, в таком случае никейская дипломатия вступила в переговоры с монголами раньше, чем это сделал Мануил I Великий Комнин. Возможно, в этом заключается одна из причин конечной победы Никейской империи в борьбе за комниновское наследство. С этой точки зрения очевидно, что двор никейских императоров унаследовал дух универсализма и дипломатические возможности, характеризующие классическую византийскую дипломатию периода македонского возрождения, описанную С. С. Аверинцевым, когда Константинополь оставался «блистательным культурным центром во всем христианском мире».

Источники и литература

Источники

1. *Continuatio Sancrucensis II*, in MGH IX, Hrsg. v. Willhelm Wattenbach, Hannover, 1851.
2. *Georgii Acropolitae Opera* / Hrsg. v. August Heisenberg. Leipzig: Teubner. 1903. Vol. I.
3. *Jean de Joinville. Vie de Saint Louis* / Ed. par J. Monfrin. Paris, 1995.
4. *Johannis de Garlandia. De triumphis ecclesiae* / ed. Thomas Wright. London: Nichols, 1856.
5. *Nicetae Choniatae Historia* / Hrsg. von J. L. Dieten. (CFHB. Vol. 11). Berlin; New York, 1975. Bd. I.
6. *Wolfram von Eschenbach. Parzival* / Nach der Ausgabe Karl Lachmanns revidiert und kommentiert von Eberhard Nellman. Übertragen von Dieter Kühn. 5 Aufl. Bd. II. Frankfurt am Main, 2017. Bd. I. Bd. II.

Литература

7. *Аверинцев С. С.* Византия и Русь: два типа духовности. Статья первая. Наследие священной державы (Новый мир. 1988. № 7–8) // Развитие личности. 2018. № 1. С. 225–246.
8. *Альшиц Д. Н.* Нашествие Батыя. М.: Воениздат, 1939.
9. *Бартольд В. В.* К вопросу о Чингизидах-христианах // *Бартольд В. В.* Соч. Т. 2. Ч. 2: Работы по отдельным проблемам истории Средней Азии. М., 1964. С. 417–418.
10. *Бартольд В. В.* Мусульманские известия о Чингизидах-христианах // *Бартольд В. В.* Соч. Т. 2. Ч. 2: Работы по отдельным проблемам истории Средней Азии. М., 1964. С. 263–264.
11. *Бартольд В. В.* Соч. Т. I: Туркестан в эпоху монгольского нашествия. М., 1963.
12. *Вернадский Г. В.* Монголы и Русь. М.: Аграф; Тверь: Леан, 1997.
13. *Горелик М. В.* Армии монголо-татар в X–XIV веках. Воинское искусство, оружие, снаряжение. М., 2002.
14. *Гумилев Л. Н.* Древняя Русь и Великая степь. М.: Эксмо, 2006.
15. *Гумилев Л. Н.* «Тайная» и «явная» история монголов XII–XIII вв. // Татаро-монголы в Азии и Европе. М.: Наука, 1977. С. 484–502.
16. *Жаворонков П. И.* Никейская империя и княжества Древней Руси // *Византийский временник*. М., 1982. Т. 43. С. 81–90.
17. *Карпов С. П.* Трапезундская империя и западноевропейские государства в XIII–XV вв. М.: Изд-во МГУ, 1981.

18. *Коробейников Д. А.* Михаил Палеолог в Румском султанате // Византийский временник. М., 2005. Т. 64. (89). С. 82–83.
19. *Майоров А. В.* Монгольская угроза и экуменические процессы середины XIII века // Евразия: духовные традиции народов. 2012. № 3. С. 80–94.
20. *Митрофанов А. Ю.* Людовик IX и Хетум I: Неудавшийся церковно-политический альянс // Проблемы социальной истории и культуры Средних веков и раннего Нового времени: Межвуз. сб. / Под ред. Г. Е. Лебедевой. СПб., 2008. Вып. 7. С. 68–83.
21. *Митрофанов А. Ю.* Самозванец Лже-Феодосий и император Иракий: к проблеме генезиса византийского самозванчества // Русско-Византийский вестник. 2022. № 1 (8). С. 74–88.
22. *Храпачевский Р. П.* Военная держава Чингисхана. М.: Люкс, 2005.
23. *Хрусталева Д. Г.* Русь: от нашествия до «ига» (30–40 г. XIII в.). СПб.: Евразия, 2008.
24. *Шпулер Б.* Золотая Орда. Монголы на Руси. М., 2017.
25. *Шукуров Р. М.* Великие Комнины и Восток (1204–1461). СПб: Алетея, 2001.
26. *Шукуров Р. М.* Тюрки в византийском мире (1204–1461). М.: Изд-во МГУ, 2017.
27. *Якубовский А. Ю.* Рассказ Ибн-ал-Биби о походе малоазийских турок на Судак, половцев и русских в начале XIII века (Черты из торговой жизни половецких степей) // Византийский временник. М., 1927. Т. 25. С. 53–76.
28. *Giebfried J.* The Mongol invasions and the Aegean world (1241–1261) // Mediterranean Historical Review. 2013. Vol. 28. 2. P. 129–139.
29. *Korobeinikov D.* The Cumans in Paphlagonia // Karadeniz İncelemeleri Dergisi. 2015. Vol. 18. P. 29–44.
30. *Lilie R.-J.* Des Kaisers Macht und Ohnmacht. Zum Zerfall der Zentralgewalt in Byzanz vor dem vierten Kreuzzug // Varia. I. Beiträge von Ralph-Johannes Lilie und Paul Speck. *Ποικίλα Βυζαντινά* 4. Bonn: Dr. Rudolf Habelt GmbH, 1984. S. 9–120.
31. *Madgearu A.* The Asanids: The Political and Military History of the Second Bulgarian Empire (1185–1280). Leiden, 2016.
32. *Richard J.* À propos de la mission de Baudouin de Hainaut: L'Empire Latin de Constantinople et les mongoles // Journal des savants. 1. 1992. P. 115–121.
33. *Shukurov R.* AIMA: the blood of the Grand Komnenoi // Byzantine and Modern Greek Studies. 1995. 19 (1). P. 161–181.
34. *Shukurov R.* Trebizond and the Seljuks (1204–1299) // Mesogeios. 2005. 25–26. P. 71–136.
35. *Sophoulis Panos,* The Mongol Invasion of Croatia and Serbia in 1242 // Fragmenta Hellenoslavica. 2015. 2. P. 251–277.

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 2 (17)

2024

С. А. Кибальниченко

Канонизация автобиографического мифа Вячеслава Иванова в творчестве С. С. Аверинцева

УДК 821.161.1.09
DOI 10.47132/2588-0276_2024_2_90
EDN TPUWGU



Аннотация: Автобиографический миф, созданный поэтом и теоретиком символизма Вячеславом Ивановым, имеет сложную структуру. Его ядро сформировано целенаправленными усилиями самого писателя. Второй слой возник благодаря «семейному» биографу Ольге Шор (Дешарт). Осозаемым его воплощением стало четырехтомное собрание сочинений Иванова, изданное в Брюсселе. Третий слой создан знаменитым филологом С. С. Аверинцевым, который на протяжении трех десятилетий публиковал научные работы, посвященные поэту. Их отличает апологетический стиль и полное приятие образа Иванова, созданного им самим. Благодаря такому подходу в работах Аверинцева произошла канонизация автобиографического мифа поэта. Он лишился налета субъективности и во многом совпал с магистральной линией интерпретации творчества писателя в литературоведении. Недаром среди многочисленных научных публикаций об Иванове практически нет работ, посвященных автобиографическому мифу. В настоящей публикации делается первый шаг к осознанию этой проблемы и уточняется понятие «символистского канона».

Ключевые слова: автобиографический миф, роман-трагедия, мифотворчество, символистский канон, плодотворная односторонность, новый Эсхил, миф о русском европейце.

Об авторе: **Сергей Александрович Кибальниченко**

Кандидат филологических наук, заместитель главного редактора «Липецкой газеты».

E-mail: sk48@list.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8432-789X>

Для цитирования: Кибальниченко С. А. Канонизация автобиографического мифа Вячеслава Иванова в творчестве С. С. Аверинцева // Русско-Византийский вестник. 2024. № 2 (17). С. 90–112.

RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2 (17)

2024

Sergey A. Kibalnichenko

Canonization of the Autobiographical Myth of Vyacheslav Ivanov in the Works of S. S. Averintsev

UDC 821.161.1.09

DOI 10.47132/2588-0276_2024_2_90

EDN TPUWGU



Abstract: The autobiographical myth created by the poet and symbolist theorist Vyacheslav Ivanov has a complex structure. Its core is formed by the purposeful efforts of the writer. The second layer arose thanks to the “family” biographer Olga Shor (Dechart). Its visible embodiment was the four-volume collected works of Ivanov, published in Bruxelles. The third layer was created by the famous philologist S. S. Averintsev, who for three decades published scientific works dedicated to the poet. They are distinguished by an apologetic style and complete acceptance of the image of Ivanov, created by himself. Thanks to this approach, Averintsev accomplished the canonization of the poet’s autobiographical myth. The autobiographical myth lost the touch of subjectivity and largely coincided with the main line of interpretation of the writer’s work in philological science. It is not surprising that among the numerous scientific publications about Ivanov, there are practically no works devoted to the autobiographical myth. This publication takes the first step towards understanding this problem and clarifies the concept of the “symbolist canon”.

Keywords: autobiographical myth, novel-tragedy, myth-making, symbolist canon, fruitful one-sidedness, new Aeschylus, myth about the Russian European.

About the author: **Sergey Alexandrovich Kibalnichenko**

Candidate of Philology, Deputy Editor of the “Lipetsk newspaper”.

E-mail: sk48@list.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8432-789X>

For citation: Kibalnichenko S. A. Canonization of the Autobiographical Myth of Vyacheslav Ivanov in the Works of S. S. Averintsev. *Russian-Byzantine Herald*, 2024, no. 2 (17), pp. 90–112.



«Вопросы литературы»,
№ 8 за 1975 г.

В 1975 г. в «Вопросах литературы» вышла статья С. С. Аверинцева «Поэзия Вячеслава Иванова», возвратившая российскому читателю полузабытого на Родине писателя и теоретика литературы. Та журнальная публикация оставила глубокий след и в судьбе ее автора. Недаром он еще не раз обращался к творчеству поэта, тихо завершившего свой век в Италии, и даже посвятил ему книгу «Скворещниц вольных граждан...», написанную в жанре интеллектуальной биографии.

На фоне поздних работ первая статья рискует показаться однобокой, тем более что и автор свою задачу свел к тому, чтобы «перечитать новыми глазами стихи Вячеслава Иванова»¹. Подчеркнутый акцент на поэзии, тем не менее, не должен удивлять. Полвека назад читатель если и слышал о полузабытом писателе, то исключительно о его теоретических работах, интерес к которым в те годы возник благодаря М. М. Бахтину. В книге «Проблемы поэтики Достоевского» он назвал «неверным»² придуманный Ивановым неологизм «роман-трагедия», характеризующий жанровое своеобразие крупнейших прозаических произведений

великого писателя. Но и мимолетного упоминания хватило, чтобы этот гибридный термин прочно вошел в лексикон литературоведов. Его позаимствовал даже В. Я. Кирпотин, называвший поэта-символиста «декадентом» и упрекавший его за «внеисторический подход»³ к творчеству Достоевского. Не разделял воззрений Иванова за присущий им мистицизм и другой известный литературовед — Ф. И. Евнин⁴. Но расхождения во взглядах не помешали ему утверждать, что роман-трагедия — «единственно правильная жанровая характеристика»⁵ крупных художественных произведений Достоевского.

Исток — взврат — затвор

Признание Иванова-теоретика, пусть и сопровождавшееся неизбежными оговорками, только оттенило незавидную участь его стихов, затерявшихся под слоем хронологической пыли. Возникший перекос и пытался выправить Аверинцев, но, как это нередко бывает, чаша весов ушла в другую сторону. Дело дошло до того, что даже своеобразие творческой судьбы писателя выразил художественный образ, позаимствованный из его же поэзии. Правда, слово «исток», найденное для этих целей, редко встречается на страницах ивановских текстов. Пожалуй, только в книге «Сог арденс» можно прочитать: «Се, агнец блаженных истоков»⁶. В большинстве же случаев

¹ Аверинцев С. С. Поэзия Вячеслава Иванова // Вопросы литературы. 1975. № 8. С. 147.

² Бахтин М. М. Собр. соч.: В 7 т. Т. 6. М.: Русские словари; Языки славянской культуры, 2002. С. 16.

³ Кирпотин В. Я. У истоков романа-трагедии. Достоевский — Пушкин — Гоголь // Достоевский и русские писатели: Традиции. Новаторство. Мастерство. М.: Советский писатель, 1971. С. 11.

⁴ Евнин Ф. И. Реализм Достоевского // Проблемы типологии русского реализма. М.: Наука, 1969. С. 437.

⁵ Там же. С. 451.

⁶ Иванов В. И. Собр. соч.: В 4 т. Т. 2. Брюссель, 1974. С. 235.

предпочтение отдавалось таким синонимам, как *родник, ключ, студенец*. А потому исток Аверинцев трактовал как интегрирующий образ, вобравший в себя близкие по значению слова. В частности, в одной из его работ цитируются следующие ивановские строки: «Путь — по течению обратному / К родным ключам»⁷. Причем из контекста видно, что слова «исток» и «ключ» рассматриваются как взаимозаменяемые.

Почему же тогда на первый план вышло редкое для поэзии Иванова слово? Ответ следует искать в его пластичности, способности одновременно передавать и предельно обобщенные смыслы, и яркую индивидуальную окраску. Последняя сразу проступает, как только речь заходит о своеобразии литературной судьбы Иванова. Еще в 1975 г. Аверинцев предостерегал: образ истока «заведомо неприменим» к Александру Блоку, чей путь неизменно сопровождался преодолением себя и разрывом «со своим прошлым». Его мятущейся музе чужд неподвижный мир «Кормчих звезд» — первого сборника стихов Иванова. В творческом плане эта книга и есть исток, где уже содержатся «мотивы и темы, наиболее необходимые „интегрирующие“ образы, вокруг которых почти полвека будет строиться» его поэзия. Понятно, что ничего подобного нельзя сказать о первом блоковском сборнике «Стихи о Прекрасной Даме»⁸.

Реализовалась и способность слова «исток» выражать глубокие философские идеи. Правда, произошло это уже в 1980-е гг., когда найденный Аверинцевым образ трансформировался в триаду: «„исток“ — „возврат“ — „затвор“»⁹. Такое смещение смысловых акцентов привело к тому, что в рассуждениях ученого литературно-биографический план ушел в тень, оказался проекцией «философской веры»¹⁰ писателя. В метафизических сферах, куда она устремлена, исток являет себя «платоновской идеей, аристотелевской *энтелехией*, поступательной реализацией которых ощущает себя поэзия Вяч. Иванова»¹¹. Заметим, терминология Стагирита намеренно вплетается в ткань рассуждений. Примеры, подобранные Аверинцевым, убеждают читателя в том, что ивановское стихотворчество отличается аристотелевский взгляд на мир. В одной из работ ученого цитируются знаменитые строки из поэмы «Сон Мелампа» о двух разнонаправленных потоках времени: «Так из грядущего цели текут навстречу Причинам». А затем приводятся фрагменты и других поэтических текстов, в том числе слова из стихотворения «Дерева»: «...И вот река течет бессмертья лугом, / К началу вверх, откуда ключ забил»¹². Неудивительно, что учение о целевых причинах, изложенное стихотворным языком, проецируется затем и на судьбу поэта, убежденного в том, что «движение идет от истока, но также, что еще важнее, еще сокровеннее, к истоку, и это — *возврат*»¹³.

Пока не время отвлекаться на размышления о том, насколько нарисованный портрет писателя соответствует его реальной биографии. Иначе можно упустить из виду образ истока, гаящийся в себе важную смысловую линию, о существовании которой Аверинцев, быть может, и не подозревал. Согласитесь, если на его тексты, посвященные Иванову, посмотреть сквозь этот символ, то возникнут многочисленные и вполне осязаемые параллели. И тогда публикацию в «Вопросах литературы» можно уподобить первой книге стихов «Кормчие звезды». Ведь в ней уже представлены все главные темы, идеи и образы, которые на протяжении трех десятилетий ученый будет уточнять, дополнять, развивать, практически не выходя за пределы первоначально очерченного круга.

⁷ Аверинцев С. С. Системность символов в поэзии Вячеслава Иванова // Контекст-1989. М.: Наука, 1989. С. 47.

⁸ Аверинцев С. С. Поэзия Вячеслава Иванова. С. 171.

⁹ Аверинцев С. С. Системность символов в поэзии Вячеслава Иванова. С. 46.

¹⁰ Аверинцев С. С. Разноречия и связность мысли Вячеслава Иванова // Иванов В. И. Лик и личности России. М.: Искусство, 1995. С. 13.

¹¹ Аверинцев С. С. «Скворещниц вольных граждан...»: Вячеслав Иванов: путь поэта между мирами. СПб.: Алетейя, 2002. С. 127.

¹² Аверинцев С. С. Разноречия и связность мысли Вячеслава Иванова. С. 14.

¹³ Аверинцев С. С. «Скворещниц вольных граждан...». С. 127.

Безземельная Муза

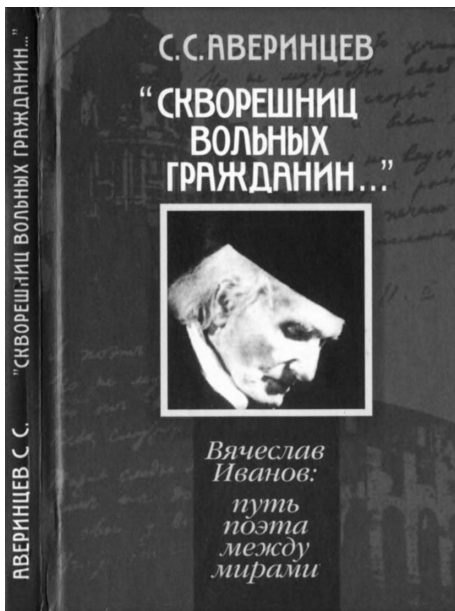
Образ истока стал не единственной константой в созданном Аверинцевым мире, который тоже стремится к замкнутости, как и поэтический космос Иванова. Трудно поверить, но уже в первой статье заданы и главная тема будущей книги, и даже ее название. Найти его можно в четверостишии из стихотворения «Земля», которое процитировал Аверинцев:

Повсюду гость, и чуженин,
И с Музой века безземелен,
Скворешниц вольных граждан,
Беспочвенно я запределен¹⁴.

Заметим, уже в 1975 г. тема «беспочвенной запределенности» Иванова осмысливалась сквозь его книгу «Переписка из двух углов»¹⁵, на страницах которой поэт признался, что он «наполовину — чужеземец, из учеников Саиса, где забывают род и племя»¹⁶. Затем эта цитата в развернутом или в усеченном виде повторится, подобно гулкому эху, во многих работах Аверинцева. Показательным примером служит книга «Скворешниц вольных граждан...», которая начинается с пространных размышлений над приве-

денным выше катреном¹⁷. Вскоре появляется и его постоянный спутник — упомянутый фрагмент из «Переписки из двух углов»¹⁸, к которому автор возвращается через несколько страниц. В его интонациях улавливается едва заметное удивление с привкусом пиетета: «Подумать только, что этот „ученик Саиса“, внутренне дисциплинированный гражданин мира, столь невозмутимо принимавший реальности нашего столетия, родился когда-то на окраине Москвы, в разночинской семье, в такие разночинские шестидесятые годы прошлого века; что его первым серьезно пережитым историческим опытом было событие убийства Александра II»¹⁹.

Знакомый фрагмент из «Переписки из двух углов» встречается и в статье «Вяч. Иванов и русская литературная традиция», правда, уже на месте эпитафии²⁰. Мало того, другую свою работу Аверинцев так и назвал «„Ученики Саиса“: о самоопределении литературного субъекта в русском символизме». Причем и она получила все тот же эпитафийный заголовок²¹. Настойчивая фокусировка читательского внимания на словах Иванова, отсылающих к роману Новалиса «Ученики в Саисе», несет



Книга С. С. Аверинцева
о Вячеславе Иванове
2002 г. издания

¹⁴ Аверинцев С. С. Поэзия Вячеслава Иванова. С. 157.

¹⁵ Там же. С. 157.

¹⁶ Иванов. В. И. Собр. соч. Т. 3 Брюссель, 1979. С. 412.

¹⁷ Аверинцев С. С. «Скворешниц вольных граждан...». С. 5–18.

¹⁸ Там же. С. 9.

¹⁹ Там же. С. 18.

²⁰ Аверинцев С. С. Вяч. Иванов и русская литературная традиция // Связь времен. Проблемы преемственности в русской литературе конца XIX — начала XX в. М.: Наследие, 1992. С. 298.

²¹ Аверинцев С. С. «Ученики Саиса»: о самоопределении литературного субъекта в русском символизме // Wiener slavistisches Jahrbuch. 1997. Т. 43. С. 7.

в себе нечто большее, чем желание явственно показать связь русского писателя с немецким романтизмом. Эту самохарактеристику поэта Аверинцев отнес «к русскому символизму в целом, к собратьям по символистской „общине“»²². Свою позицию ученый снова (!) подкрепил полюбившимся четверостишием из стихотворения «Земля», отметив, что «„безземельность“ названа как черта, присущая „Музе века“ как таковой»²³. В подтверждение ученый привел отрывок из стихотворения Зинаиды Гиппиус «Петухи»: «Ты пойми, — мы ни там, ни тут. / Дело наше такое, — бездомное»²⁴. А заодно было сказано, что по желанию можно найти схожие примеры и в творчестве других служителей Музы века.

Не обошлось, правда, и без загадки, возникшей из-за того, что через несколько лет Аверинцев почему-то отказался от идеи записать в «ученики Саиса» собратьев поэта по символизму. В книге «Скворешниц вольных граждан...», наоборот, акцент делается на уникальности творчества и жизненного пути Иванова, который последовательно противопоставляется Мережковскому²⁵, Блоку, Белому, Брюсову²⁶ и даже Розанову²⁷. Здесь тоже есть о чем поразмыслить, особенно если учесть, что статью «„Ученики Саиса“: о самоопределении литературного субъекта в русском символизме» Аверинцев использовал при подготовке своей итоговой работы. Он, например, не отказался от рассуждений про «символистские браки» и «антропологические сдвиги, ожидающие человечество»²⁸, — соответствующие фрагменты легко найти и в книге²⁹. А нарезка цитат из работы Иванова «О достоинстве женщины» вообще повторяется слово в слово³⁰. Да и различия между первоначальным текстом и его отражением в книге во многом объясняются тем, что статья «„Ученики Саиса“: о самоопределении литературного субъекта в русском символизме», опубликованная в 1997 г. Вене, была адресована западноевропейским славистам, а такой аудитории требовались либеральные тона и оценки с привкусом экуменизма.

Но почему же тогда рассуждения о «безземельности» Музы века, созвучные названию книги, в нее не вошли? Аверинцев ведь справедливо подметил, что тема бездомности, заостренная в стихотворении Зинаиды Гиппиус, находит многочисленные соответствия у многих представителей Серебряного века. В частности, можно вспомнить строки из поэмы Александра Блока «Возмездие»: «Двадцатый век... Еще бездомней, / Еще страшнее жизни мгла / (Еще чернее и огромней / Тень Люциферова крыла)». Ощущение трагической неустроенности оставляют многие стихотворения, написанные этим служителем Музы, что вовсе не помешало ему возвыситься до уровня национального поэта России. У Иванова же «безземельность» иного порядка, когда вселенское оказывается и ближе, и важнее родного. Так что здесь любые сравнения с тем же Блоком окажутся не в пользу мэтра символизма. И это обстоятельство, по всей видимости, заставило Аверинцева отказаться от первоначально обозначенной темы.

Главенство поэзии

В статье, опубликованной в «Вопросах литературы», можно найти и мысль о том, что Иванов-поэт ценнее и весомее Иванова-теоретика. Позиция автора выражается

²² Там же. С. 7–8.

²³ Там же. С. 7.

²⁴ Гиппиус З. Н. Стихотворения. СПб.: Академический проект, 1999. С. 144. Аверинцев, по всей видимости, цитировал это стихотворение либо по памяти, либо по другому источнику.

²⁵ Аверинцев С. С. «Скворешниц вольных граждан...». С. 21.

²⁶ Там же. С. 35–36.

²⁷ Там же. С. 50.

²⁸ Аверинцев С. С. «Ученики Саиса»: о самоопределении литературного субъекта в русском символизме. С. 15–16.

²⁹ Аверинцев С. С. «Скворешниц вольных граждан...». С. 45–46.

³⁰ Аверинцев С. С. «Ученики Саиса»: о самоопределении литературного субъекта в русском символизме. С. 16; *Его же*. «Скворешниц вольных граждан...». С. 46–47.

в пространных рассуждениях о стихах мэтра символизма³¹, на фоне которых показаны изъяны ивановских теорий, их зависимость от общеевропейской моды на «музыкальность», ассоциировавшейся с «зыбкой, темной, трепещущей и безбрежной стихией»³². По мнению Аверинцева, попытка русского поэта выразить в стихах этот «культ „хаоса“ выглядит явным недоразумением»³³.

Но здесь бросается в глаза одно несоответствие. Создавая образ Иванова-теоретика, ученый цитирует исключительно сборник «По звездам», увидевший свет в 1909 г. Костяк его составили статьи периода «мистического анархизма», когда поэт сделал «не слишком удачную попытку превратить „приятие“ хаоса и „неприятие“ мира в философскую доктрину»³⁴. Приведенная цитата довольно точно передает особенности ивановского мировосприятия тех лет, тем не менее, существенное уточнение ей не помешает. Дело в том, что это не было окончательное слово поэта-философа. Ему еще предстояло написать сборники «Борозды и межи» (1916) и «Родное и вселенское» (1917), существенно отличавшиеся по тональности. Да и «кормчие звезды», освещавшие путь автору, стали другими. Но в последней книге Аверинцев увидел лишь «опыты политической философии Вячеслава Иванова», которые показали ему «безнадежно наивными»³⁵. А другой сборник вообще ни разу не упомянут в статье, как будто его и не было вовсе.

Такая избирательность не может не удивлять, тем более что и сам Аверинцев верно подметил противоречие между культом хаоса, утверждаемым теоретиком символизма, и его «поэтикой „межей“»³⁶. Последнее слово позаимствовано из ивановского лексикона, точнее, из стихотворения «Аспекты», включенного во вторую книгу лирики «Прозрачность»³⁷. Аверинцев даже процитировал из него последнюю строку: «Что нет межей, что хаос прав и волен»³⁸. Но «узнает» это стихотворение, пожалуй, лишь искушенный читатель. У большинства же «поэтика „межей“» вызовет совсем другие ассоциации. На память придет книга Иванова «Борозды и межи», ключевое место в которой занимает статья «О границах искусства». В ней критически осмысливается основное положение эстетики Владимира Соловьева о безграничных возможностях искусства, воспринятое русскими символистами. С известной долей условности в этой работе можно увидеть философское обоснование «поэтики „межей“».

Приходится признать, что в своей первой статье Аверинцев создал однобокий портрет Иванова-теоретика, ориентируясь исключительно на первый его сборник философской прозы и не замечая последующую перемену во взглядах мыслителя. Одновременно всячески подчеркивался наносный характер утверждаемых поэтом идей. Например, эссе «О неприятии мира» удобнее было бы процитировать по сборнику «По звездам», который постоянно упоминается в работе Аверинцева. Но на этот раз традиция почему-то нарушается. Ученый ссылается на книгу Георгия Чулкова «О мистическом анархизме»³⁹, где в качестве предисловия была напечатана упомянутая статья Иванова. Тем самым читатель незаметно подводится к мысли о том, что названное учение было внутренне чуждо мэтру символизма, а то и вовсе ему вредило.

Вероятно, впоследствии Аверинцев заметил допущенный перекосяк. По крайней мере уже в статье «Системность символов в поэзии Вячеслава Иванова» (1989) ученый отказался от однобокого образа поэта-философа, а стал говорить о том, что «теоретиком он был не только влиятельным и продуктивным, но и очень умным»⁴⁰. Оценка

³¹ Аверинцев С. С. Поэзия Вячеслава Иванова. С. 159–170, 177–184.

³² Там же. С. 168.

³³ Там же. С. 170.

³⁴ Там же. С. 169.

³⁵ Там же. С. 180.

³⁶ Там же. С. 170.

³⁷ Иванов В. И. Собр. соч. Т. 1. Брюссель, 1971. С. 790.

³⁸ Аверинцев С. С. Поэзия Вячеслава Иванова. С. 170.

³⁹ Там же. С. 169.

⁴⁰ Аверинцев С. С. Системность символов в поэзии Вячеслава Иванова. С. 42.

лестная, но она не должна вводить в заблуждение. Аверинцев лишь попытался придать филологическое обоснование своему пристрастию к ивановским стихам. Он прямо заявил о «соблазне вплотную следовать за ... теоретическими декларациями» писателя «при столкновении его поэтической практики», подкрепив свою позицию развернутыми аргументами⁴¹. Но все они свелись, по сути, к одной мысли — проза была откликом на злобу дня. Дескать, будь Иванов нашим современником, то «не повторил бы ... всех тех теоретических утопий, которые сделаны невозможными нашим историческим опытом»⁴². Напротив, стихи он создавал без оглядки на «собратьев-литераторов» и тревожившие их мысли, а потому его поэзия «упрямая, неприрученная», чем и «обеспечивается ее сила выживания, когда в далекое прошлое отходит карнавальное время „Башни“»⁴³. Заметим, что слово «утопия», к которому прибег ученый, уже звучало в статье 1975 г.⁴⁴, во многом предопределив ее тональность. А это еще одно свидетельство того, что оценка философской прозы Иванова в существе своем не изменилась, несмотря даже на лестные эпитеты, встречающиеся в поздних работах Аверинцева.

Создается впечатление, что попытка филологически обосновать превосходство поэта над теоретиком оставила у Аверинцева чувство недосказанности. Иначе как объяснить, что он снова вернулся к этой теме, выбрав, правда, другой угол зрения? Теперь ученый попытался выявить «долю смысла» в «предрассудке», будто бы Иванов «не столько поэт, столько теоретик поэзии»⁴⁵. Точкой опоры, на которой держались последующие рассуждения, оказался символизм, ставший для главного его представителя «некоей творческой и жизненной верой, истово исповедуемой и проповедуемой». Последнее слово, по сути, предвосхищает дальнейшую цепочку умозаключений, объясняющих, почему же Иванов запомнился современникам «именно как учитель, как сознательный воспитатель российской читающей публики»⁴⁶.

Наблюдая за трудностями, которые приходилось преодолевать мысли Аверинцева, невольно убеждаешься: две ипостаси Иванова были настолько тесно переплетены друг с другом, что едва ли можно было научно обосновать превосходство одной из них, не рискуя совершить логическую ошибку *retitio principii*. Симптоматично и признание Аверинцева в том, что он «склонен оценивать лучшие стихи Вяч. Иванова никак не ниже, а скорее выше его замечательно умных, но в значительной мере оспоренных временем теоретических построений»⁴⁷. Приведенные слова наглядно свидетельствуют, что в рассуждениях о двух ипостасях поэта-философа личные убеждения ученого предвосхищали стройную систему доказательств, которую он создавал. Интересно наблюдать, с какой неумолимой последовательностью Аверинцев проводил свою линию. В 1975 г. мишенью для критики стал «мистический анархизм». О нем Аверинцев не без доли иронии писал, что «сейчас мы уже едва ли поймем, как о такой пустой вещи можно было так много говорить»⁴⁸.

Плодотворная односторонность и ее теневые стороны

В 1980-е гг. без тени сомнения в круг «оспоренных временем» был занесен ивановский термин «роман-трагедия». Как уже было сказано выше, у него нашлись сторонники среди литературоведов, а потому Аверинцеву эта тема была вдвойне интересна. Аргументируя свою позицию, ученый продумал буквально каждое слово:

⁴¹ Там же. С. 42–44.

⁴² Там же. С. 43

⁴³ Там же. С. 42.

⁴⁴ Аверинцев С. С. Поэзия Вячеслава Иванова. С. 153.

⁴⁵ Аверинцев С. С. Вяч. Иванов и русская литературная традиция. С. 298.

⁴⁶ Там же. С. 299.

⁴⁷ Там же. С. 298.

⁴⁸ Аверинцев С. С. Поэзия Вячеслава Иванова. С. 170.

«Всякому ясно, что, когда, например, поэт-символист Вяч. Иванов, хорошо знакомый с настоящей греческой трагедией, приписывал сущность трагедии романам Достоевского, это была метафора»⁴⁹.

Разве случайной оказалась характеристика, полученная Ивановым? Он не философ, не теоретик литературы, а именно поэт, который (продолжим мысль ученого) и должен видеть мир в красках и образах. Следовательно, неологизм «роман-трагедия» — закономерное порождение его художественной фантазии. Правильно расставленные акценты придают голосу Аверинцева безоговорочную уверенность («всякому ясно»). Далее, правда, делается шаг назад, смягчающий градус категоричности: «Метафора может быть полна смысла, и смысл ее может иметь конкретное отношение не только к предмету философии, но даже к предмету теории литературы». Но продолжение этой фразы начисто перечеркивает сделанные уступки. Метафору, утверждает ученый, «нельзя понимать буквально»⁵⁰.

Но какой бы была реакция теоретика символизма, напиши его современники нечто подобное? Велика вероятность, что он первым бы и восстал против такой трактовки. Тот же Фридрих Ницше, чье творчество оказало глубокое влияние на Иванова, менее всего желал, чтобы его идеи поняли в метафорическом ключе. Напротив, германский философ истово верил, что новый титанический художник (эта роль первоначально отводилась Рихарду Вагнеру) возродит трагедию — высшую форму искусства, созданную древними греками. А вслед за этим река времен, сделав крутой поворот, вспять понесет свои воды от эпохи теоретического человека, олицетворением которой стал Сократ, к тем далеким векам, когда в Аттике на театральных подмостках совершалось служение Дионису. Этот ницшевский миф и был тем семантическим ядром, из которого выросло древо ивановских статей о Достоевском⁵¹. Только роль нового Эсхила отведена в них не Рихарду Вагнеру, а русскому писателю. Соответственно, неологизм «роман-трагедия» не предполагал никаких переносных смыслов, поскольку «мифическая действительность есть подлинная реальная действительность, не метафорическая, не иносказательная, но совершенно самостоятельная, доподлинная, которую нужно понимать так, как она есть, совершенно наивно и буквально»⁵². Дионисийский художник Достоевский и должен был создавать трагедии, пусть даже по формальным признакам они оставались романами. Такова логика созданного Ивановым мифа о новом Эсхиле.

Почему же тогда Аверинцев вложил совсем другой смысл в термин «роман-трагедия»? В Иванове он видел не ученого, не мифотворца, а именно поэта, который оставался верен своему призванию даже тогда, когда высказывал филологические идеи или оценивал творчество других писателей. Такой подход наглядно проявился и в статье «Вяч. Иванов и русская литературная традиция» (1992). Она интересна уже тем, что на ее страницах упомянуты сразу пять теоретических работ мэтра символизма: «О „Цыганах“ Пушкина», «К проблеме звукообраза у Пушкина», «Lermontov», «„Ревизор“ Гоголя и комедия Аристофана», «Заветы символизма».

В последнем эссе, как известно, приводится знаменитая ивановская формула мифа, который определяется «как синтетическое суждение, где подлежащее — понятие-символ, а сказуемое — глагол»⁵³. Для истории отечественной философской мысли названная статья интересна уже тем, что высказанные в ней идеи получили отклик в софиологии С. Н. Булгакова. Упомянув имя Иванова в книге «Свет Невечерний», он предложил другое определение: «Миф есть синтетическое религиозное суждение

⁴⁹ Аверинцев С. С. Жанр как абстракция и жанры как реальность: диалектика замкнутости и разомкнутости // Взаимосвязь и взаимовлияние жанров в развитии античной литературы. М.: Наука, 1989. С. 11.

⁵⁰ Там же.

⁵¹ Кибальниченко С. А. Новый Эсхил: миф о Достоевском в философской прозе Вячеслава Иванова // Русско-Византийский вестник. 2022. № 3. С. 58–79.

⁵² Лосев А. Ф. Миф — Число — Сущность. М.: Мысль, 1994. С. 39.

⁵³ Иванов В. И. Собр. соч. Т. 2. С. 594.

a priori»⁵⁴. Несмотря на иначе расставленные акценты, философ вряд ли сказал что-то новое. Ведь искусство и религия виделись Иванову смежными областями, зыбкие грани между которыми порой и вовсе стираются. Впрочем, весь этот интеллектуальный сюжет менее всего интересовал Аверинцева, а названная статья попала в его поле зрения лишь благодаря Тютчеву, которого в ней причислили к символистам. Исторические границы этого литературного направления, соответственно, сместились куда-то в туманное прошлое. Получалось, что начало символизму было положено где-то в первой половине XIX в.

Но и последнюю идею Аверинцев тоже не стал обсуждать. Его интерес всецело лежал в совершенно другой плоскости — как Тютчев повлиял на «поэтическую дикцию»⁵⁵ Иванова. Правда, в небольшом пространстве текста ученый попытался донести до читателя слишком много смыслов, отчего его рассуждения осложнили многочисленными обертонами, мешающими рельефно увидеть внутреннюю логику учебного. Зато разбор «пушкинских» статей Иванова являет собой очевидную противоположность, а потому на нем стоит остановиться подробнее. Неслучайным оказался уже отбор текстов для анализа. В частности, в зону умолчания попала статья «Поэт и чернь», чье название восходит к знаменитому стихотворению Пушкина «Поэт и толпа». В ней Иванов несколько раз цитирует это произведение, но взгляд его фокусируется исключительно на взаимоотношениях художника и черни. А эта тема, увы, не волновала Аверинцева. Не заинтересовали его и небольшие эссе («Роман в стихах» и «Два маяка»), написанные в 1930-е гг. в Италии. Ведь создавались они в период поэтического «молчания» Иванова, которому тогда менее всего хотелось обсуждать темы, связанные со стихосложением.

Совсем другое дело — статья «О „Цыганах“ Пушкина», вошедшая в сборник «По звездам». Зорко всматриваясь в каждое сказанное автором слово, Аверинцев отмечает, что «Вяч. Иванов с какой-то кровной заинтересованностью обсуждает пушкинскую фонику, звуковую стихию, которую мыслит предшествующей сюжетному замыслу, и специальную роль гласных». Далее делается вывод о том, что эти «достаточно конкретные и точные» наблюдения «одновременно характеризуют поэтику самого Вяч. Иванова»⁵⁶. Это, пожалуй, самое важное место в тексте, чем-то напоминающее тектонический разлом, обнаживший скрытые от глаз геологические слои. Вот и читателю открылся семантический пласт, который долгие годы предопределял рассуждения Аверинцева. В его глазах Иванов-теоретик оказался лишь продолжением Иванова-поэта, которому филологические знания нужны лишь для того, чтобы препарировать стихи предшественников, постигая их технику и применяя ее затем в собственной практике. Понятно, что при таком подходе весь корпус прозаических текстов Иванова ждала незавидная участь. Они либо рассматривались как вторичное явление по отношению к поэзии, либо попадали в зону умолчания.

Удивительно, но в тени остались даже работы, посвященные Достоевскому. Конечно, о них пришлось упомянуть в статье «Вяч. Иванов и русская литературная традиция», отдавая дань заявленной теме. Но едва обозначив ее, ученый сразу же свернул разговор, сославшись на две уважительные причины. Во-первых, анализ ивановского восприятия Достоевского «требует особой статьи, если не особой книги»⁵⁷. Во-вторых, Аверинцев честно признался, что подобная задача даже не ставилась, а интересовало его лишь «отношение Вяч. Иванова к своим прямым предшественникам по искусству поэзии», которое выражалось «не только в теоретизировании, но и в интимных моментах собственной поэтической практики»⁵⁸.

⁵⁴ Булгаков С. Н. Первообраз и образ: Соч.: В 2 т. Т. 1: Свет Невечерний. М.: Искусство; СПб.: Инапресс, 1999. С. 72.

⁵⁵ Аверинцев С. С. Вяч. Иванов и русская литературная традиция. С. 304.

⁵⁶ Там же. С. 301.

⁵⁷ Там же. С. 309.

⁵⁸ Там же. С. 309–310.

Понятно, что при таких приоритетах вряд ли стоило ожидать, что «особая статья» о Достоевском когда-нибудь будет написана⁵⁹.

Трудно сказать, насколько глубоко Аверинцев был знаком с идеями Лидии Гинзбург. Однако ее термин «система плодотворных односторонностей»⁶⁰ как нельзя лучше характеризует подход ученого к осмыслению творчества Иванова. Настойчивый акцент на поэзии придавал его статьям удивительную цельность. Но одновременно высветились и теневые стороны. Понять, к чему привела недооценка теоретических воззрений поэта, помогут рассуждения Аверинцева о том, что Иванов осознанно формировал символистский канон. Включение в него нового имени всегда было «сакраментальным актом именования, одновременно обрядовым и, так сказать, культурно-дипломатическим»⁶¹. И только попавшие в этот круг писатели получали «прописку» в ивановских текстах. Были, правда, и исключения, в числе которых Аверинцев назвал монолог Ганса Закса из оперы Вагнера «Нюрнбергские мейстерзингеры», переведенный Ивановым с немецкого и процитированный в нескольких его статьях.

А теперь внимательнее присмотримся к тому, как обосновывается последняя мысль. Поэт-символист, отмечал ученый, «живо интересовался Рихардом Вагнером и посвятил ему важную статью («Вагнер и Дионисово действие», 1905), однако, принципиально не допускал его в свой канон: да, Вагнер — зачинатель и предтеча, но „зачинателю не дано быть завершителем, и предтеча должен умалиться“, как гласит вердикт, сформулированный в самом начале вышеупомянутой статьи. С другой стороны, Ницше, прежде всего как автор „Рождения трагедии из духа музыки“, входит в ивановский канон. И вот получается, что недостаточно каноничный сам по себе монолог Ганса Закса все же приобрел качество каноничности, будучи процитирован на весьма заметном месте в „Рождении трагедии“»⁶².

Приведенные аргументы кажутся незабываемыми, подкупающими тонкой нюансировкой мысли. Но стоит первым впечатлением развеяться, как возникает закономерный вопрос: почему, собственно, Ницше поставлен выше Вагнера? Казалось бы, слова Иванова, на которые ссылается Аверинцев, дают исчерпывающий ответ. Но в противовес им легко привести многочисленные высказывания поэта-философа, в которых критически оценивается наследие уже другого предшественника. В книге «Дионис и прадионисийство» «историческая концепция» Ницше, видевшего в религии Древней Греции «эстетический феномен», показана несостоятельной. Как и Достоевский, он вроде бы причислен к «пророкам», но предпочтение безусловно отдано русскому писателю⁶³. А вот почти наугад взятая выдержка из статьи «Ницше и Дионис» (1904), включенной в сборник «По звездам». Германский философ, утверждал Иванов, «должен был бы пребывать с Трагедией и Музыкой», но его «другая душа» привела мыслителя в «чуждый, недиионисийский мир»⁶⁴. Этот миф о роковой раздвоенности Ницше допускает разные трактовки, в том числе его можно понимать и буквально, увидев в отказе от Музыки конкретный биографический эпизод — разрыв с Вагнером. Так кому же тогда в ивановской иерархии отведено более высокое место?

Если быть точнее, то в 1905 г., когда статья «Вагнер и Дионисово действие» увидела свет, оба предшественника казались ее автору преодоленными фигурами. Композитор не смог выйти за границы искусства, претворив музыкальную драму в Дионисову

⁵⁹ Интересную информацию об отношении Иванова к Достоевскому можно почерпнуть из материалов круглого стола, прошедшего в редакции журнала «Русско-Византийский вестник». См.: Сизоненко Д., прот., Кибальниченко С. А., Маркидонов А. В., Титаренко С. Д., Гаврилов И. Б. «Достоевский: Трагедия — Миф — Мистика» Вячеслава Иванова. Материалы круглого стола научного журнала СПбДА «Русско-Византийский вестник». К выходу нового научного издания монографии В. И. Иванова о Ф. М. Достоевском // Русско-Византийский вестник. 2023. № 4 (15). С. 144–175.

⁶⁰ Гинзбург Л. Я. Человек за письменным столом. Л.: Советский писатель, 1989. С. 55.

⁶¹ Аверинцев С. С. «Скворещниц вольных граждан...». С. 21.

⁶² Там же. С. 22.

⁶³ Иванов В. И. Дионис и прадионисийство // Символ. 2015. № 65. С. 9.

⁶⁴ Иванов В. И. Собр. соч. Т. 1. С. 722.

мистерию. Иванов даже рассуждал про «великий недочет»⁶⁵ Вагнера, помешавший ему воплотить в жизнь заветную мечту. Но и Ницше отшатнулся от бога, которого сам же открыл миру. Словом, особо выделять кого-то из предшественников совершенно нет оснований. Да и «сакраментальный акт именования» Рихарда Вагнера повторялся снова и снова — в статьях «Две стихии в современном символизме»⁶⁶, «О веселом ремесле и умном веселии»⁶⁷, «Гёте на рубеже двух столетий»⁶⁸ и других работах Иванова. Причем это вовсе не цитаты из монолога Ганса Закса. Если вопреки неоднократным упоминаниям в ивановских текстах композитор пребывал за пределами канона, то кто же тогда в него входил?

Для контраста стоит вспомнить о философе С. Н. Трубецком, чья книга «Метафизика в Древней Греции» во многом помогла Иванову переосмыслить учение Ницше. Из нее, в частности, была позаимствована мысль об особой роли орфиков, подготовивших античный мир к восприятию христианства. Но ссылки на эту книгу не найти даже в монографии «Дионис и прадионисийство», хотя сам по себе жанр научного исследования предполагает беспристрастное освещение предшествующих работ о «религии страдающего бога». Понятна и причина, оставившая С. Н. Трубецкого за пределами ивановского канона. Философ считал, что между дионисийством и христианством пролегает непреодолимая пропасть, несмотря на внешнее сходство, которое имеют отдельные их черты. Такой взгляд на античность до основания разрушал концепцию Иванова, видевшего в религии Диониса подобие Ветхого Завета в эллинизме⁶⁹.

Заметим также, что мысль Аверинцева о символистском каноне нуждается в дальнейшей нюансировке. Причина в том, что упоминание/неупоминание — существенный, но далеко не главный критерий, которым руководствовался Иванов. Намного важнее была та роль, которая отводилась конкретному мыслителю или литератору. Тому же С. Н. Трубецкому как историку античной философии не нашлось места в ивановском каноне. Зато его имя упомянуто в программной статье «Религиозное дело Владимира Соловьева»⁷⁰. Но здесь ему была отведена роль близкого друга Владимира Соловьева, который провел последние дни своей земной жизни в подмосковном имении князей Трубецких. В «Автобиографическом письме С. А. Венгеру» Иванов снова упомянул «запретное» имя. Оказалось, что с С. Н. Трубецким будущий мэтр символизма был знаком еще со времен своей учебы в Берлинском университете. Появление в тексте подобного штриха позволяет глубже понять стратегию Иванова. Во-первых, конкретные детали повышают доверие к воспоминаниям. Во-вторых, Иванов попытался использовать в своем автобиографическом мифе и имя С. Н. Трубецкого, с его помощью приближая себя к кругу Владимира Соловьева.

Критерий упоминание/неупоминание не работает и в случае со Львом Толстым. Вряд ли кто решится утверждать, что гениальный писатель оказал сколько-нибудь серьезное влияние на символистов, тем не менее и его имя встречается в философской прозе Иванова. Возникшее затруднение не разрешит и ссылка на частный случай. В ивановских текстах найдется столько всевозможных исключений, что невольно возникнет сомнение, а действует ли правило? Приходится признать, что и Толстой входил в канон, правда, не в роли предшественника символистов или учителя жизни, прозревшего непреходящие истины. Его место было предопределено ивановским мифотворчеством, ориентированным на книгу Фридриха Ницше «Рождение трагедии из духа музыки». В ней дионисийский художник Эсхил противопоставлялся убийце трагедии Сократу. По этому же образцу поэт-символист создал и собственный миф, в котором первая роль досталась Достоевскому, а вторая — Толстому.

⁶⁵ Иванов В. И. Собр. соч. Т. 2. С. 85.

⁶⁶ Там же. С. 542.

⁶⁷ Там же. Т. 3. С. 74.

⁶⁸ Там же. Т. 4. С. 112.

⁶⁹ Кибальниченко С. А. Вяч. Иванов и С. Н. Трубецкой: Два взгляда на преемственность античности и христианства // Русско-Византийский вестник. 2020. № 1 (3). С. 324–331.

⁷⁰ Иванов В. И. Собр. соч. Т. 3. С. 295.

Если уж речь зашла о новом Сократе, то нельзя не вспомнить и Иннокентия Анненского, творчеству которого Иванов посвятил статью, увидевшую свет в 1910 г. в журнале «Аполлон». Названный поэт в ней причислен к «ассоциативному»⁷¹ символизму — направлению, глубоко чуждому автору публикации. Но только по мере погружения в текст приходит осознание, каким глубоким было это чувство неприятия. Зачем же тогда Иванов взялся за литературно-критический анализ пьесы «Фамира-кифарэд» и других произведений своего антипода? Отчасти свет на эту загадку проливает спор о существовании аттической трагедии, который вели между собой два поэта⁷². Но значение той журнальной статьи, включенной впоследствии в сборник «Борозды и межи», не исчерпывается дискуссией с Анненским. Понять ее замысел вновь поможет книга «Рождение трагедии из духа музыки». В ней, помимо Сократа, нарисован еще один антигерой — «кошунствующий Еврипид»⁷³. Нетрудно убедиться, что Иванов-мифотворец отдал эту роль Анненскому. Его мэтр символизма так и назвал — «наш новый Еврипид»⁷⁴.

Радикальная переоценка ценностей

Аверинцев, таким образом, допустил отдельные неточности, источником которых стала упорная недооценка теоретических работ Иванова. Таковой была плата за «продуктивную односторонность», что вовсе не умаляет заслуг ученого. Чтобы по достоинству оценить его первую статью, достаточно вспомнить, как в то время в литературоведении воспринимался образ поэта-философа, не упустив из виду и расплывшуюся кляксу на его портрете. Ее оставила книга И. М. Нусинова «История литературного героя», изданная в 1958 г. уже после смерти автора. Один из разделов в ней посвящен мировому образу Прометея. На беду в поле зрения филолога, отличавшегося грубым социологическим подходом к искусству, попала и одноименная трагедия Иванова. По всей видимости, Нусинова впечатлила заключительная сцена пьесы, в которой толпа требует вернуть ей «царя»⁷⁵ Прометея. Дальше оставалось только увязать эти слова с новейшей историей России, тем более что отдельным изданием трагедия вышла в 1919 г. Ее автор, соответственно, был причислен к «реакционно и упаднически настроенной буржуазной интеллигенции»⁷⁶, отрицавшей социалистическую революцию. Отстаивая свою точку зрения, Нусинов не скупился на хлесткие эпитеты. Истощение Прометея, произошедшее во втором действии пьесы, литературовед назвал «поэтической вариацией пошлого тезиса буржуазных писак 1918 года, что силы и выдержки у большевиков хватит на две недели»⁷⁷.

Подобные параллели, конечно же, основывались на недоразумении. Нусинов, очевидно, и не подозревал, что трагедия, первоначально названная «Сыны Прометея», была опубликована еще до революции в журнале «Русская мысль». Но и в книге И. М. Машбиц-Верова «Русский символизм и путь Александра Блока», изданной в 1969 г. в Куйбышеве (Самаре), пьесу снова увязали с событиями 1917 г. Исключительно в духе Нусинова автор монографии истолковал «философско-политический смысл»⁷⁸ трагедии «Прометей». Собственно, Иванов и его «отрицание революции» потребовались лишь для того, чтобы подчеркнуть

⁷¹ Там же. Т. 2. С. 574.

⁷² Полонский В. В. Вяч. Иванов и И. Анненский: к проблеме двух «моделей античности» на рубеже веков // Вячеслав Иванов. Исследования и материалы. Вып. 1. СПб.: Пушкинский Дом, 2010. С. 377–390.

⁷³ Ницше Ф. Полн. собр. соч.: В 13 т. Т. 1. Ч. 1. М.: Культурная революция, 2012. С. 68.

⁷⁴ Иванов В. И. Собр. соч. Т. 2. С. 582.

⁷⁵ Там же. С. 155.

⁷⁶ Нусинов И. М. История литературного героя. М.: Гослитиздат, 1958. С. 136.

⁷⁷ Там же. С. 136–137.

⁷⁸ Машбиц-Веров И. М. Русский символизм и путь Александра Блока. Куйбышев, 1969. С. 153.

реакционную сущность символизма, влияние которого преодолевал Блок на пути к поэме «Двенадцать».

Конечно, в палитре мнений присутствовали не только черные, но одновременно и светлые тона. За год до появления книги Машбиц-Верова в издательстве Тартуского университета опубликовали отрывки из воспоминаний известного филолога Моисея Альтмана, которому довелось учиться у Вячеслава Иванова в Бакинском университете. Вскоре увидела свет и переписка поэта-символиста с Александром Блоком, которой была предпослана статья Елены Белькинд⁷⁹. Но надо понимать, что в советской Эстонии исследователи чувствовали себя свободнее, да и в полном объеме записи Альтмана напечатали только в 1995 г.

Примечательно, что статья Елены Белькинд была опубликована в «Блоковском сборнике». Эта, казалось бы, малозначительная деталь позволяет яснее осознать, что в то время Иванову суждено было находиться в тени автора поэмы «Двенадцать», творчество которого тогда было в фокусе всеобщего внимания. Только в 1973 г. вышли в свет книги «Гроза над соловьиным садом» (второе издание) и «Поэт и его подвиг», написанные соответственно Анатолием Гореловым и Борисом Соловьевым. Уделом же Иванова были сухие строки, сказанные о нем скороговоркой ради того, чтобы точнее передать колорит эпохи, в которую жил и творил Блок. Поводом для упоминания полузабытого поэта могла стать, например, дискуссия о состоянии русского символизма, вспыхнувшая в 1910 г.⁸⁰. Причем Иванов характеризовался исключительно как «теоретик и пропагандист»⁸¹ отживающего свой век литературного направления.

На этом блеклом фоне первая статья Аверинцева заиграла свежими красками. Написана она сочным, живым языком, который разительно отличался от казенно-сухонного стиля литературоведов, подменявших филологию грубым социологическим анализом. Образ Иванова, окутанный ореолом тайны, и его творчество рисовались в воображении читателя неизведанным, но чудесным материком, ждущим своих первооткрывателей. Неудивительно, что та публикация в «Вопросах литературы» предопределила путь многих филологов, в том числе и автора этих строк, для которого работы Аверинцева стали ориентиром на долгие годы. Привлекала, прежде всего, необыкновенная смысловая насыщенность текстов, когда едва ли не в каждой фразе можно было найти интересные идеи для исследовательской работы. К примеру, слова в поэзии Иванова ученый уподобил «самоцветам, редкостным и блистательным», заметив, что «образу драгоценного камня» отводится в ней «привилегированное место; влажная слеза сравнивается с твердой жемчужиной („перл слезы“), способный таять снег — с жесткими гранями алмаза („сверкал алмазный снег“)⁸². Оттолкнувшись от подобных наблюдений, филолог из Смоленска Л. В. Павлова создала серию работ, посвященных миру самоцветов в творчестве Иванова⁸³.

Многочисленные отклики в литературоведении получила и мысль Аверинцева о «замкнутой системе символов»⁸⁴, созданной поэтом. Правда, ученый только обозначил тему и ее важнейшие грани. А дело его продолжила Л. В. Павлова. Библиография ее работ обширна, но особо стоит выделить статью «„Конкретная жизнь символа“ в лирике Вячеслава Иванова», в заглавии которой цитируются слова Аверинцева⁸⁵. То же самое можно сказать и о работе Г. В. Обатнина «Еще раз о Вяч. Иванове

⁷⁹ Белькинд Е. Л. Блок и Вячеслав Иванов // Блоковский сборник. Т. 2. Тарту, 1972. С. 365–373.

⁸⁰ Соловьев Б. И. Поэт и его подвиг: творческий путь Александра Блока. М.: Советская Россия, 1973. С. 346–349.

⁸¹ Там же. С. 325.

⁸² Аверинцев С. С. Поэзия Вячеслава Иванова. С. 165.

⁸³ Павлова Л. В. Символика янтая в лирике Вячеслава Иванова: явленное и скрытое // Известия Смоленского государственного университета. 2016. № 3. С. 22–34.

⁸⁴ Аверинцев С. С. «Скворешниц вольных граждан...». С. 123.

⁸⁵ Павлова Л. В. «Конкретная жизнь символа» в лирике Вячеслава Иванова // Известия Смоленского государственного университета. 2015. № 3. С. 16–17.

и русской литературной традиции»⁸⁶. Только здесь уже автор осознанно повторяет название статьи знаменитого ученого.

А еще Аверинцев, интересовавшийся творчеством швейцарского психоаналитика Карла Густава Юнга⁸⁷, впервые предложил «юнгианскую» трактовку трагедии «Прометей», уподобив Аниме героиню этого произведения Пандору⁸⁸. Спустя много лет высказанные ученым мысли получили продолжение в работе Марии Цимборской-Лебоды⁸⁹. И число таких примеров при желании можно умножать до бесконечности. Но главный интерес представляют вовсе не частности, свидетельствующие о глубоком влиянии Аверинцева на ивановедение. Куда более важной видится радикальная переоценка ценностей, произошедшая за последние полвека. Через 30–40 лет после того, как вышла первая статья Аверинцева, полузабытый «теоретик» символизма неожиданно превратился, пожалуй, в центральную фигуру Серебряного века, в лучах славы которой померкли именитые современники. Причем интерес к творчеству Иванова продолжает расти. О нем пишут книги и журнальные статьи⁹⁰, издается его эпистолярное наследие. Но даже если бегло проанализировать работы, опубликованные за последние два десятилетия, в глаза бросится явный тематический перекос.

Белое пятно в ивановедении

Стоит напомнить, что еще в 1994 г. Н. В. Котрелев отнес Иванова «к числу тех художников, чей целостный образ — не только плод интегрирующей мысли воспринимающего, но специфического, целенаправленного усилия художника. Возможно, важнейшее его произведение — его легенда о самом себе»⁹¹. Следовало бы ожидать, что слова известного филолога, сказанные на страницах журнала «Новое литературное обозрение», вызовут всплеск интереса к автобиографическому мифу поэта-символиста. Но три десятилетия безвозвратно ушли в прошлое, а дело не сдвинулось с мертвой точки, если не считать небольшой статьи К. Ю. Лаппо-Данилевского. Любопытно, что уже в первых ее строках повторилась мысль о том, что «Вяч. Иванов никогда не скрывал — собственная биография им „творится“». Правда, появилась эта работа не только благодаря влиянию Н. В. Котрелева.

Не последнюю роль сыграла и книга М. С. Альтмана «Разговоры с Вячеславом Ивановым», которую в середине 1990-х гг. подготовил к печати и прокомментировал К. Ю. Лаппо-Данилевский. В ней запечатлено показательное высказывание поэта-философа: «Я, быть может, как никто из моих современников, живу в мифе — вот в чем моя сила, вот в чем я человек нового начинающегося периода»⁹². Подобное признание и побудило ученого с «известной осторожностью» взглянуть на «эпизод ученичества в 1886–1891 годах в Берлинском университете у Т. Моммзена, ставший одним из краеугольных камней автобиографического мифа Вяч. Иванова». Оказалось, «во всем, что касается научной работы, Отто Гиршфельд, другой берлинский профессор, был

⁸⁶ *Обатнин Г. В.* Еще раз о Вяч. Иванове и русской литературной традиции // *Intermezzo festoso. Историко-филологический сборник в честь доцента кафедры русской литературы Тартуского университета Леа Пильд. Тарту, 2019. С. 205.*

⁸⁷ *Аверинцев С. С.* «Аналитическая психология» К.-Г. Юнга и закономерности творческой фантазии // *О современной буржуазной эстетике: Сб. ст. Вып. 3. М.: Искусство, 1972. С. 110–155.*

⁸⁸ *Аверинцев С. С.* Поэзия Вячеслава Иванова. С. 185.

⁸⁹ *Symborska-Leboda M.* Прометей и Пандора, или Мифопоэтическая антропология Вячеслава Иванова (на материале трагедии «Прометей») // *Mistrzowi i Przyjacielowi. Pamięci Profesora Zbigniewa Barańskiego. Wrocław, 2010. P. 163–167.*

⁹⁰ *Гаврилов И. Б., Кибальниченко С. А.* Magnum opus Вячеслава Иванова в контексте современных научных исследований. О книге: Повесть о Светомире царевиче / Изд. подгот. А. Л. Топорков, О. Л. Фетисенко, А. Б. Шишкин. М.: Ладомир, Наука, 2015. 824 с. (Литературные памятники) // *Христианское чтение. 2020. № 4. С. 151–170.*

⁹¹ *Котрелев Н. В.* От составителя // *Новое литературное обозрение. 1994. № 10. С. 6.*

⁹² *Альтман М. С.* Разговоры с Вячеславом Ивановым. СПб.: Инапресс, 1995. С. 61.

для Вяч. Иванова более важен, чем Т. Моммзен, а методичность и целеустремленность не отличали молодого ученого...»⁹³

И после таких интересных наблюдений возникла неоправданно долгая пауза в изучении ивановской «легенды о самом себе», длящаяся уже более четверти века. Подобный поворот событий не может не удивлять, поскольку изучение автобиографических мифов стало одним из трендов в современном литературоведении. Только на материале творчества Марины Цветаевой в последние годы защищены две кандидатские диссертации⁹⁴. Не стоит забывать и книгу Д. М. Магомедовой, посвященную автобиографическому мифу Александра Блока⁹⁵.

Но как объяснить эту загадку? Оказалось, что пауза возникла не без участия Аверинцева. В книге «Скворешниц вольных граждан...» он оспорил выводы К. Ю. Лаппо-Данилевского, не согласившись «со степенью эмфазы» его «высказываний о какой-то особой самостилизации», присущей Иванову⁹⁶. Стоит обратить внимание на тонкий подбор слов, благодаря которому Аверинцев красиво ушел от разговора о сознательном выстраивании автобиографического мифа. Последний термин вообще был замещен словосочетанием «какая-то особая самостилизация», которое включает в себя оценочный компонент («какая-то»), выражающий скептическое отношение автора к выводам Лаппо-Данилевского.

Под пером Аверинцева история с учебой в Берлинском университете тоже поменила свою эмоциональную окраску. Не отрицая того, что Иванов в «Автобиографическом письме С. А. Венгерову» сместил акценты с одного профессора на другого, ученый нашел этому факту убедительное оправдание: «Совершенно естественно, что Вяч. Иванов предпочитал называть своим читателям и собеседникам имя Моммзена, а не имя Гиршфельда; первое имя было на слуху, второго не знал никто, кроме узкого круга специалистов, да и разговоры с Моммзеном, включавшие, в частности, темы политические, по самой „природе вещей“ годились для мемуарного фиксирования — в отличие от рутинной профессионального обучения»⁹⁷. В итоге читатель убеждается в справедливости заранее сделанного вывода, сформулированного еще до разбора «берлинского» эпизода. В «Автобиографическом письме С. А. Венгерову», утверждал Аверинцев, «определенные обстоятельства ... изложены столь отчетливо и ответственно, что для нас лично было бы затруднительно усомниться в высокой степени правдивости рассказа в целом»⁹⁸.

Любопытно, что начатый спор затем продолжился на следующей странице книги, хотя и приобрел скрытый характер. Дело в том, что приведенные выше слова о том, что «методичность и целеустремленность не отличали молодого ученого» процитировал и Аверинцев, поставив после них многоточие⁹⁹. Вот только цепь мыслей К. Ю. Лаппо-Данилевского здесь не оборвалась, а продолжила ее следующая фраза: «В связи с этим назидательные рассуждения об атмосфере прилежания, царившей в семинарии Моммзена, и о его значении, содержащиеся в беседах с М. С. Альтманом, выглядят несколько амбивалентно»¹⁰⁰. В пикку приведенному утверждению Аверинцев процитировал те самые «назидательные рассуждения» поэта, а затем мастерски подвел читателя к выводу о том, что «в России Вяч. Иванов имел право сказать нечто

⁹³ Лаппо-Данилевский К. Ю. набросок Вяч. Иванова «Евреи и русские» // Новое литературное обозрение. 1996. № 21. С. 182.

⁹⁴ Латыпова И. Ю. Миф о поэте в художественном мире М. И. Цветаевой: диссертация ... канд. филол. наук. Самара, 2008; Кучумова М. О. Автобиографический миф в прозе М. И. Цветаевой: диссертация ... канд. филол. наук. Казань, 2020.

⁹⁵ Магомедова Д. М. Автобиографический миф в творчестве Александра Блока. М.: Мартин, 1997.

⁹⁶ Аверинцев С. С. «Скворешниц вольных граждан...». С. 34.

⁹⁷ Там же. С. 34.

⁹⁸ Там же. С. 20.

⁹⁹ Там же. С. 34.

¹⁰⁰ Лаппо-Данилевский К. Ю. набросок Вяч. Иванова «Евреи и русские». С. 182.

подобное не только одному Альтману». Вне критики оказалась и «немецкая выучка»¹⁰¹ мэтра символизма.

Произошедший спор между двумя известными филологами, тем не менее, нельзя понимать упрощенно. Дескать, Аверинцев, не поддержав попытку критически проанализировать автобиографический миф Иванова, поставив жирный крест на дальнейшем изучении этой темы. Смотреть нужно глубже. В книге «Скворещниц вольных граждан...» ученый, по сути, взял на себя роль нотариуса, заверившего документ и тем самым наделившего его юридической силой. Очевидно, нечто подобное произошло и с образом собственного жизненного пути, который создал мэтр символизма. Под пером Аверинцева он лишился налета субъективности, зато приобрел качества каноничности, превратился в едва ли не общепринятую истину, на которую стали ориентироваться другие филологи. Иначе говоря, автобиографический миф поэта, освященный непререкаемым авторитетом маститого ученого, во многом совпал с магистральной линией интерпретации творчества Иванова в литературоведении — подобно тому, как две параллельно текущие реки, резко повернув, неожиданно побежали навстречу друг другу и слились в единый поток. Не этим ли объясняется тот странный перекосяк в изучении ивановского наследия, о котором речь шла выше?

Трехслойная структура мифа

Не спорю, высказанная научная гипотеза требует дальнейшего осмысления и нюансировки. В этой связи стоит пристальнее присмотреться к структуре автобиографического мифа Иванова. Даже невооруженным глазом заметно, что ее образуют несколько слоев. Мифическое ядро сформировали целенаправленные усилия самого писателя, включающие и выбор авторской стратегии, и написание специальных текстов, подобных «Автобиографическому письму С. А. Венгерову». Второй слой создан семьей поэта, в первую очередь его сыном Дмитрием Ивановым и Ольгой Шор, писавшей под псевдонимом Дешарт. Осозаемым воплощением их усилий стало четырехтомное собрание сочинений Иванова, изданное в Брюсселе в 1971–1987 гг. Значение этого «семейного» пласта в автобиографическом мифе не ограничивается лишь количественными характеристиками, связанными с привнесением в него новых деталей. Ольга Шор последовательно представляла Иванова ключевой фигурой Серебряного века, а заодно сделала всеобщим достоянием многие мысли, которые не мог публично артикулировать поэт.

Обратимся к ключевому эпизоду автобиографического мифа, связанному с получением «благословения»¹⁰² от Владимира Соловьева на вхождение в литературу. Во «Введении», опубликованном в первом томе, Ольга Шор дополнила его многочисленными подробностями, описывающими взаимоотношения двух мыслителей¹⁰³, в частности, рассказала о несостоявшейся поездке Иванова в Пустыньку. Такие штрихи добавили свежих красок в ранее нарисованную поэтом картину. Но одновременно Ольга Шор привнесла и новую сюжетную линию, озвучив, по всей видимости, заветные мысли поэта. В третьем томе брюссельского собрания сочинений, вышедшем под ее редакцией, она написала примечания к статье «Идея неприятия мира», полностью посвятив их Валерию Брюсову¹⁰⁴, претендовавшему на ведущую роль в символизме. Здесь вспоминается его литературный дебют, когда в середине 1890-х гг. начинающий писатель выпустил три поэтических сборника «Русские символисты». Эти книжицы были осмеяны тем же Владимиром Соловьевым, который подверг их «строжайшему резкому разбору», завершив свою рецензию «тремя

¹⁰¹ Аверинцев С. С. «Скворещниц вольных граждан...». С. 35.

¹⁰² Иванов В. И. Собр. соч. Т. 2. С. 20.

¹⁰³ Там же. Т. 1. С. 38–41.

¹⁰⁴ Там же. Т. 3. С. 707–733.

стихотворениями-пародиями». Эти «остроумные карикатуры имели невероятный успех», благодаря чему «имя Брюсова стало известным»¹⁰⁵.

Далее поэт вообще предстал в неприглядном свете. Он «решил завербовать Андрея Белого», чтобы этот «блестящий и задорный полемист»¹⁰⁶ обрушил на мэтра символизма тучу критических стрел. Сам же «вербовщик» оказался насквозь лживым человеком, искусно плетущим паутину интриг. По этому случаю Ольга Шор привела слова Иванова, сказанные о Брюсове: «По его собственному, неоднократному мне признанию, он вынужден вечно лгать»¹⁰⁷. Словом, семейному биографу удалось расставить все точки над «i», указав, кто истинный преемник Владимира Соловьева и, следовательно, ключевая фигура Серебряного века, а кто попал в литературу благодаря счастливому стечению обстоятельств. В том, что Ольга Шор пристрастна, сомневаться не приходится, о чем свидетельствует и такой факт. В своем повествовании, нарочито изобилующем множеством мелких деталей, она довела рассказ о взаимоотношениях двух поэтов до 1924 г., когда завершился земной путь Брюсова. Но среди этих подробностей почему-то ни слова не сказано о довольно колкой рецензии на трагедию Иванова «Прометей». Брюсов зорко подметил все ее недостатки, важнейшим из которых стала оторванность от реальной жизни, из-за чего «человеку XX века должно сделать прямо героическое усилие над своим сознанием, чтобы принять все условности, предлагаемые поэтом»¹⁰⁸. Так что не будет большим преувеличением сказать, что стратегия Ольги Шор выдает в ней не филолога, а мифотворца. Ведь ей не интересен всесторонний анализ творчества Иванова, но важно закрепить в сознании читателя тот его образ, который виделся самому поэту.

Подобные примеры позволяют говорить об удивительном явлении. И после смерти Иванова продолжил жить своей жизнью созданный им автобиографический миф. Причем усилия Ольги Шор стали лишь одним из этапов в его становлении. Нетрудно увидеть, что третий слой автобиографического мифа создан Аверинцевым. Характер его стратегии наглядно прослеживается при анализе все того же «благословения» на вхождение в литературу, полученного от Владимира Соловьева. Об этом эпизоде можно узнать из трех источников — «Автобиографического письма С. А. Венгеру», «Разговоров с Вячеславом Ивановым», записанных Моисеем Альтманом, и свидетельств Ольги Шор, которые она привела во «Введении» к первому тому брюссельского собрания сочинений. Но если отбросить посредников, через которых транслировалась информация, то все сводится к тому, что Иванов сам рассказал о себе.

Что в такой ситуации интересовало бы историка литературы? Конечно, он задался бы вопросом, насколько надежно такое свидетельство. И что Иванов утаил в своем рассказе? Последний аспект приобретает особое значение в свете рассказа Иванова в «Автобиографическом письме» о своих гимназических сочинениях. Они «возбуждали удивление друзей, посвященных в тайну моего мирозерцания, дипломатической ловкостью, с которой я умел в них одновременно не выдавать и не предавать себя»¹⁰⁹. Далее Иванов признался, что его даже уличали в «лицемерии». Но ключевые слова здесь все-таки «дипломатическая ловкость», позволявшая гимназисту утаивать свои антиправительственные взгляды, но при этом и не предавать их. А где гарантии, что подобный прием Иванов не использовал и при описании своих встреч с философом, умело отбирая только выгодные для себя слова и факты? Нелишне было бы задуматься и над тем, насколько серьезно Соловьев относился к Иванову. И не были ли безвестный поэт лишь случайной фигурой, искавшей покровительства у знаменитого философа, но не вызывавшей у него встречного интереса. Ведь в четырехтомном

¹⁰⁵ Там же. С. 708.

¹⁰⁶ Там же. С. 724.

¹⁰⁷ Там же. С. 728.

¹⁰⁸ Брюсов В. Я. Среди стихов, 1894–1924. Манифесты, статьи, рецензии. М.: Советский писатель, 1990. С. 548.

¹⁰⁹ Иванов В. И. Собр. соч. Т. 2. С. 13.

собрании писем Владимира Соловьева, издававшемся с 1908 по 1923 гг., Иванова нет среди адресатов, что наводит на мысль о том, что контакты между мыслителями были весьма и весьма поверхностными.

Но весь перечисленный блок вопросов совершенно не интересовал Аверинцева, несмотря на то что он прекрасно был осведомлен про «дипломатическую ловкость» Иванова. Мало того, ученый процитировал этот рассказ про гимназические сочинения в своей книге, но по обыкновению обратил его в пользу поэта. Дескать, подобный эпизод, рассказанный «без утаек»¹¹⁰, свидетельствует лишь о достоверности «Автобиографического письма С. А. Венгеру». Такой же апологетический подход доминирует и при описании взаимоотношений Иванова с Соловьевым. Уже в первой своей статье, опубликованной в 1975 г., он красиво пересказал несколько эпизодов, основываясь на опубликованных записях Моисея Альтмана¹¹¹. В книге «Скворешниц вольных граждан...» добавляются еще несколько деталей, но одновременно выражается сожаление о том, что «мы мало что знаем сверх того. Некоторые частные эпизоды, связанные с общением между Владимиром Соловьевым и Вяч. Ивановым, со слов последнего поведаны Ольгой Шпор-Дешарт»¹¹². Тональность процитированной фразы не оставляет сомнений в том, что Аверинцев прекрасно сознавал субъективный характер воспоминаний поэта, но даже не задумался об их критическом анализе. Подобные факты позволяют говорить о том, что под личиной маститого ученого скрывался мифотворец.

Миф о русском европейце

Такой самобытный мыслитель, как Аверинцев, не мог довольствоваться ролью «нотариуса», своим авторитетом заверяющего воспоминания Иванова и возводящего



Вячеслав Иванов, 1934 г.

их в ранг научной истины. Он приложил руку к тому, чтобы автобиографический миф поэта обогатился новой сюжетной линией. Ее контуры отчасти обрисовал еще Иванов, ученый же обрядил эту схему в роскошные философские одежды. Ключом к новой сюжетной линии стали слова, сказанные в одной из зарубежных публикаций Аверинцева, в которой тот сетовал на «ощущение фатальной чуждости наследия Вяч. Иванова всему современному»¹¹³. Подобное признание проясняет сверхзадачу исследователя — включить полузабытого поэта-символиста в повестку сегодняшнего дня. Причем решалась она во всех работах, не стала исключением и книга «Скворешниц вольных граждан...», несмотря на то что в то время Иванов уже не воспринимался экзотической фигурой, как это было в 1975 г. Но чем объяснить настойчивость Аверинцева,

¹¹⁰ Аверинцев С. С. «Скворешниц вольных граждан...». С. 29.

¹¹¹ Аверинцев С. С. Поэзия Вячеслава Иванова. С. 154–155.

¹¹² Аверинцев С. С. «Скворешниц вольных граждан...». С. 55.

¹¹³ Аверинцев С. С. Вячеслав Иванов — сегодняшними глазами // Вячеслав Иванов и его время: Материалы VII Международного симпозиума. Frankfurt am Main: Lang, 2002. С. 11.

неуклонно проводившего апологетическую линию? Все объясняется зигзагами жизненного пути поэта, который добровольно порвал нити, связывавшие его с Россией. Первым шагом стал отъезд в Италию, вторым — переход в католичество. А возвратить блудного сына в покинутый им отчий дом всегда трудно, тем более что сам беглец больше думал о том, как произвести подобающее впечатление на интеллектуальную элиту Запада. А потому Аверинцеву потребовался миф о всечеловеке, точнее, о русском европейце, который органично соединил в себе «родное» и «вселенское», Византию и Рим, Святую Русь и латинство.

Первая серьезная попытка проработать эту сюжетную линию была предпринята еще в 1975 г. Уже тогда в арсенале Аверинцева появился и образ «всечеловека», и мысль о присущей Иванову «свободе от уступок духу националистической узости». В целом же миф о русском европейце создавался сквозь призму монолога Версилова из романа Достоевского «Подросток»: «Я во Франции — француз, с немцем — немец, с древним греком — грек и тем самым наиболее русский». Далее ученый замечает, что «эти речи героя Достоевского — словно эпиграф ко всему написанному Ивановым»¹¹⁴. Через 20 лет Аверинцев буквально повторил многое из того, что было сказано в первой статье. Снова был процитирован монолог Версилова, снова прозвучали рассуждения про «русского „всечеловека“»¹¹⁵. На первый план, тем не менее, постепенно вышла «Повесть о Светомире царевиче», которая была названа «пределом „византийства“ Вячеслава Иванова»¹¹⁶. В книге «Скворешниц вольных граждан...» эта тенденция окончательно возобладала. «Воплощением Святой Руси, отстраняющей от себя соблазн власти»¹¹⁷, в ней назван юный царевич¹¹⁸.

Понятно, что образ русского европейца создавал не беспристрастный историк литературы, а мифотворец, ориентировавшийся на заранее предвосхищаемый результат. Но даже тщательно просеянные факты порой не укладываются в заблаговременно нарисованную схему. И это сопротивление материала почувствовал В. К. Кантор, написавший по горячим следам рецензию на книгу Аверинцева (Вопросы литературы, 2003, № 4)¹¹⁹. Через всю его работу проходит мысль о «вине» Иванова за «его роль в утверждении и как бы приглашении неких дьявольских (общинно-дионисийских) сил в Россию, где они покуражились на славу»¹²⁰. В то же время нельзя согласиться с автором рецензии, обвинившим поэта-символиста в «ренессансной контрреволюции», в ходе которой «разрушались медленные духовные приобретения европейского человечества»¹²¹. Неприятие эпохи Возрождения характерно, скорее, для А. Ф. Лосева. Что касается Иванова, то все его усилия были направлены против византийского наследия, усвоенного Россией. В гимназистскую пору он увлекся революционными идеями, в 1900-е гг. мечтал, что «страна покроеется орхестрами и фимелами»¹²², в книге «Дионис и прадионисийство», увидевшей свет в 1923 г., осудил греческих Отцов Церкви за их непримиримую вражду к религии Диониса¹²³. Закономерным итогом такого пути стал переход в латинство.

¹¹⁴ Аверинцев С. С. Поэзия Вячеслава Иванова. С. 158.

¹¹⁵ Аверинцев С. С. Разноречия и связность мысли Вячеслава Иванова. С. 11.

¹¹⁶ Там же. С. 10.

¹¹⁷ Аверинцев С. С. «Скворешниц вольных граждан...». С. 115.

¹¹⁸ О «византийстве» Иванова см. также: 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.

¹¹⁹ Впоследствии эта работа стала одной из глав в его книге «„Крушение кумиров“, или Одоление соблазнов».

¹²⁰ Кантор В. К. «Крушение кумиров», или Одоление соблазнов (становление философского пространства в России). М.: РОССПЭН, 2011. С. 539.

¹²¹ Там же. С. 542.

¹²² Иванов В. И. Собр. соч. Т. 3. С. 77.

¹²³ См.: Кибальниченко С. А. Новый Эсхил: миф о Достоевском в философской прозе Вячеслава Иванова // Русско-Византийский вестник. 2022. № 3. С. 62.

В знаменитом письме к Шарлю Дю Босу поэт нашел много красивых слов, чтобы объяснить свой поступок. Примкнув к западной церкви, Иванов «впервые почувствовал себя православным в полном смысле слова»¹²⁴. Он хотел показать, что возвысился до того уровня, когда исчезают различия между западниками и славянофилами, «родным» и «вселенским». На деле же Россия как наследница Византии ассоциировалась для Иванова лишь с «лукавыми пастырями», которые по политическим мотивам враждебно относились к «теократическому единению»¹²⁵.

Аверинцев, что любопытно, тоже пытался поддержать этот миф о русском европейце, возвысившимся над частностями. Он утверждал, что Иванов «не лукавил и не играл парадоксами, когда указывал на специфически русский, более того, специфически славянофильский характер своего универсализма, своей ориентации на „вселенское“. Ведь острое переживание всечеловеческого единства — в некотором смысле предельная точка развертывания импликаций славянофильской идеи *соборности*»¹²⁶. Написано, конечно, красиво, но ставить знак равенства между славянофильской соборностью и дионисийским всеединством слишком рискованно¹²⁷.

Подведем краткий итог сказанному. Благодаря Аверинцеву в литературоведении произошла радикальная переоценка ценностей, позволившая некогда полузабытому поэту и теоретику символизма Вячеславу Иванову превратиться в едва ли не центральную фигуру Серебряного века. Однако в своих трудах, посвященных этому мыслителю, ученый отказался от роли историка литературы, критично оценивающего каждое слово, сказанное о себе писателем. Аверинцев, скорее, оказался канонизатором автобиографического мифа, созданного о себе поэтом. Для ивановедения это имело серьезные последствия. Среди многочисленных научных работ об Иванове практически нет исследований, посвященных его автобиографическому мифу. У такого перекоса может быть только одно объяснение. Автобиографический миф, созданный Ивановым, во многом совпал с магистральной линией интерпретации творчества поэта в литературоведении. Настоящая статья является одним из первых шагов к осознанию этой проблемы.

Источники и литература

1. Аверинцев С. С. «Аналитическая психология» К.-Г. Юнга и закономерности творческой фантазии // О современной буржуазной эстетике: Сб. статей. Вып. 3. М.: Искусство, 1972. С. 110–155.
2. Аверинцев С. С. Вячеслав Иванов — сегодняшними глазами // Вячеслав Иванов и его время: Материалы VII Международного симпозиума. Frankfurt am Main: Lang, 2002. С. 11–19.
3. Аверинцев С. С. Вяч. Иванов и русская литературная традиция // Связь времен. Проблемы преемственности в русской литературе конца XIX — начала XX в. М.: Наследие, 1992. С. 298–312.
4. Аверинцев С. С. Жанр как абстракция и жанры как реальность: диалектика замкнутости и разомкнутости // Взаимосвязь и взаимовлияние жанров в развитии античной литературы. М.: Наука, 1989. С. 3–25.
5. Аверинцев С. С. Поэзия Вячеслава Иванова // Вопросы литературы. 1975. № 8. С. 145–192.
6. Аверинцев С. С. Разноречия и связность мысли Вячеслава Иванова // Иванов. В. И. Лик и личности России. М.: Искусство, 1995. С. 7–24.

¹²⁴ Иванов В. И. Письмо к Дю Босу // Вячеслав Иванов. Архивные материалы и исследования. М.: Русские словари, 1999. С. 89.

¹²⁵ Там же. С. 89.

¹²⁶ Аверинцев С. С. Разноречия и связность мысли Вячеслава Иванова. С. 15.

¹²⁷ Кибальниченко С. А. Трансформация идей А. С. Хомякова в творчестве Вяч. Иванова // Русско-Византийский вестник. 2021. № 1. С. 99.

7. *Аверинцев С. С.* Системность символов в поэзии Вячеслава Иванова // Контекст-1989. М.: Наука, 1989. С. 42–57.
8. *Аверинцев С. С.* «Скворещниц вольных граждан...»: Вячеслав Иванов: путь поэта между мирами. СПб.: Алетейя, 2002.
9. *Аверинцев С. С.* «Ученики Саиса»: о самоопределении литературного субъекта в русском символизме // Wiener slavistisches Jahrbuch. 1997. Т. 43. С. 7–16.
10. *Альтман М. С.* Разговоры с Вячеславом Ивановым. СПб.: Инапресс, 1995.
11. *Бахтин М. М.* Собр. соч.: В 7 т. Т. 6. М.: Русские словари; Языки славянской культуры, 2002.
12. *Белькинд Е. Л.* Блок и Вячеслав Иванов // Блоковский сборник. Т. 2. Тарту, 1972. С. 365–373.
13. *Брюсов В. Я.* Среди стихов, 1894–1924. Манифесты, статьи, рецензии. М.: Советский писатель, 1990.
14. *Булгаков С. Н.* Первообраз и образ: Соч.: В 2 т. Т. 1: Свет Невечерний, М.: Искусство; СПб.: Инапресс, 1999.
15. *Гаврилов И. Б., Кибальниченко С. А.* Magnum opus Вячеслава Иванова в контексте современных научных исследований. О книге: Повесть о Светомире царевиче / Изд. подгот. А. Л. Топорков, О. Л. Фетисенко, А. Б. Шишкин. М.: Ладомир, Наука, 2015. 824 с. (Литературные памятники) // Христианское чтение. 2020. № 4. С. 151–170.
16. *Гиппиус З. Н.* Стихотворения. СПб.: Академический проект, 1999.
17. *Гинзбург Л. Я.* Человек за письменным столом. Л.: Советский писатель, 1989.
18. *Евнин Ф. И.* Реализм Достоевского // Проблемы типологии русского реализма. М.: Наука, 1969. С. 408–453.
19. *Иванов В. И.* Дионис и прадионисийство // Символ. 2015. № 65. С. 9–395.
20. *Иванов В. И.* Письмо к Дю Босу // Вячеслав Иванов. Архивные материалы и исследования. М.: Русские словари, 1999. С. 81–92.
21. *Иванов В. И.* Собр. соч.: В 4 т. / Под ред. Д. В. Иванова и О. Дешарт. Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1971–1987. Т. 1–4.
22. *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.
23. *Кантор В. К.* «Крушение кумиров», или Одоление соблазнов (становление философского пространства в России). М.: РОССПЭН, 2011.
24. *Кибальниченко С. А.* Вяч. Иванов и С. Н. Трубецкой: Два взгляда на преемственность античности и христианства // Русско-Византийский вестник. 2020. № 1 (3). С. 324–331.
25. *Кибальниченко С. А.* Новый Эсхил: миф о Достоевском в философской прозе Вячеслава Иванова // Русско-Византийский вестник. 2022. № 3. С. 58–79.
26. *Кибальниченко С. А.* Трансформация идей А. С. Хомякова в творчестве Вяч. Иванова // Русско-Византийский вестник. 2021. № 1. С. 90–101.
27. *Кирпотин В. Я.* У истоков романа-трагедии. Достоевский — Пушкин — Гоголь // Достоевский и русские писатели: Традиции. Новаторство. Мастерство. М.: Советский писатель, 1971. С. 9–86.
28. *Котрелев Н. В.* От составителя // Новое литературное обозрение. 1994. № 10. С. 6.
29. *Кучумова М. О.* Автобиографический миф в прозе М. И. Цветаевой: диссертация ... канд. филол. наук. Казань, 2020.
30. *Лаппо-Данилевский К. Ю.* набросок Вяч. Иванова «Евреи и русские» // Новое литературное обозрение. 1996. № 21. С. 182–193.
31. *Латыпова И. Ю.* Миф о поэте в художественном мире М. И. Цветаевой: диссертация ... канд. филол. наук. Стерлитамак, 2008.
32. *Лосев А. Ф.* Миф — Число — Сущность. М.: Мысль, 1994.
33. *Магомедова Д. М.* Автобиографический миф в творчестве Александра Блока. М.: Маргин, 1997.
34. *Машбиц-Веров И. М.* Русский символизм и путь Александра Блока. Куйбышев, 1969.

35. Ницше Фр. Полн. собр. соч.: В 13 т. Т. 1. Ч. 1. М.: Культурная революция, 2012.
36. Нусинов И. М. История литературного героя. М.: Гослитиздат, 1958.
37. Обатнин Г. В. Еще раз о Вяч. Иванове и русской литературной традиции // *Intermezzo festoso*. Историко-филологический сборник в честь доцента кафедры русской литературы Тартуского университета Леа Пильд. Тарту, 2019. С. 205–215.
38. Павлова Л. В. «Конкретная жизнь символа» в лирике Вячеслава Иванова // *Известия Смоленского государственного университета*. 2015. № 3. С. 16–25.
39. Павлова Л. В. Символика янтаря в лирике Вячеслава Иванова: явленное и скрытое // *Известия Смоленского государственного университета*. 2016. № 3. С. 22–34.
40. Полонский В. В. Вяч. Иванов и И. Анненский: к проблеме двух «моделей античности» на рубеже веков // Вячеслав Иванов. Исследования и материалы. Вып. 1. СПб.: Пушкинский Дом, 2010. С. 377–390.
41. Сизоненко Д., прот., Кибальниченко С. А., Маркидонов А. В., Титаренко С. Д., Гаврилов И. Б. «Достоевский: Трагедия — Миф — Мистика» Вячеслава Иванова. Материалы круглого стола научного журнала СПбДА «Русско-Византийский вестник». К выходу нового научного издания монографии В. И. Иванова о Ф. М. Достоевском // *Русско-Византийский вестник*. 2023. № 4 (15). С. 144–175.
42. Соловьев Б. И. Поэт и его подвиг: творческий путь Александра Блока. М.: Советская Россия, 1973.
43. *Symborska-Leboda M.* Прометей и Пандора, или мифопоэтическая антропология Вячеслава Иванова (на материале трагедии «Прометей») // *Mistrzowi i Przyjacielowi. Pamięci Profesora Zbigniewa Baranskiego*. Wrocław, 2010. P. 149–168.

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 2 (17)

2024

Д. И. Макаров

«Надеюсь на успешное осуществление Вашего пути в науке»: неопубликованное письмо В. Н. Топорова Д. И. Макарову

УДК 271.2-58:80(092)+82-6
DOI 10.47132/2588-0276_2024_2_113
EDN RSIRBY



Аннотация: В. Н. Топоров (1928–2005) в своем труде «Святость и святые в русской духовной культуре» (1995–1998) оставил немало ценных наблюдений, замечаний и соображений о природе святости, не противоречащих данным и паламитской традиции. Ученый считал, что св. Сергей Радонежский знал о богословии св. Григория Паламы. В этом контексте публикуется письмо Топорова начинающему византинисту-паламоведу Д. И. Макарову от 2001 г., представляющее интерес для оценки состояния российской гуманитарной среды в конце XX — начале XXI вв.

Ключевые слова: В. Н. Топоров, святость, паламизм, признаки святости, русская гуманитарная наука на рубеже XX–XXI вв.

Об авторе: **Дмитрий Игоревич Макаров**

Доктор философских наук, доцент, профессор и заведующий кафедрой общих гуманитарных дисциплин Уральской государственной консерватории им. М. П. Мусоргского, профессор кафедры истории Древнего мира и Средних веков Уральского федерального университета, ведущий научный сотрудник Социологического института РАН (Санкт-Петербург).

E-mail: dimitri.makarov@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3902-6190>

Для цитирования: Макаров Д. И. «Надеюсь на успешное осуществление Вашего пути в науке»: неопубликованное письмо В. Н. Топорова Д. И. Макарову // Русско-Византийский вестник. 2024. № 2 (17). С. 113–117.

Dmitry I. Makarov

**«I Hope for a Successful Implementation
of Your Path in Science»: An Unpublished Letter
by Vladimir N. Toporov to Dmitry I. Makarov**

UDC 271.2-58:80(092)+82-6
DOI 10.47132/2588-0276_2024_2_113
EDN RSIRBY



Abstract: Vladimir N. Toporov (1928–2005) in his *Sanctity and the Saints in the Russian Spiritual Culture* (1995–1998) has left us a lot of worthwhile observations, remarks, and considerations concerning the nature of sanctity (or holiness) which, among other things, do not contradict to the Palamite tradition. In Toporov's mind, St. Sergius of Radonezh had known the theology of St. Gregory Palamas. In this context we publish Toporov's 2001 letter to a beginning Palamite scholar Dmitry I. Makarov, which is of interest for a general appraisal of the conditions under which the Russian humanitarian milieu was working at the turn of the 21st century.

Keywords: Vladimir N. Toporov, sanctity, Palamism, features of sanctity, the Russian humanities at the turn of the 21st century.

About the author: **Dmitry Igorevich Makarov**

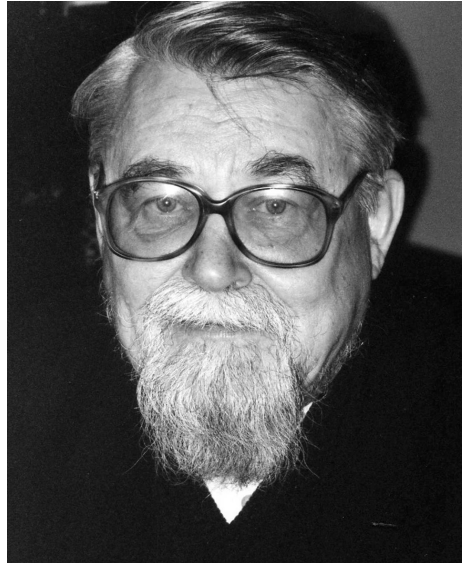
Dr. of Sciences in Philosophy, Associate Professor, Head of the Dept. of General humanities at the Urals State M. P. Mussorgsky Conservatoire, Professor of the Dept. of Ancient & Medieval History at the Urals Federal University, Senior research fellow of the Sociological institute of the Russian Academy of Sciences in St. Petersburg.

E-mail: dimitri.makarov@mail.ru.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3902-6190>

For citation: Makarov D. I. «I Hope for a Successful Implementation of Your Path in Science»: An Unpublished Letter by Vladimir N. Toporov to Dmitry I. Makarov. *Russian-Byzantine Herald*, 2024, no. 2 (17), pp. 113–117.

Владимир Николаевич Топоров (5.07.1928–5.12.2005) был не только великим ученым, но и чутким человеком, а также внимательным корреспондентом, откликавшимся на просьбы о помощи целого ряда людей. С одной из таких просьб, высказанных после личной встречи на московской квартире Топорова в августе 2001 г., и связано публикуемое письмо. (Сборник канонических вопросов XII в. был нужен адресату для более полного комментария к тем отрывкам из Шестой гомилии св. Григория Паламы [ок. 1294–1357], где речь шла о жертвоприношениях животных в солунских храмах.) Тематика Паламы и паламизма, как может показаться, интересовала Владимира Николаевича лишь опосредованно, однако во втором томе его epochального и все еще недооцененного труда «Святость и святые в русской духовной культуре» (1995–1998), явившегося (наряду с трудами С. С. Аверинцева [1937–2004], Б. А. Успенского [род. 1937], В. М. Живова [1945–2013], М. Ф. Мурьянова [1928–1995] и А. М. Лидова [род. 1959]) своего рода манифестом возвращения высококвалифицированной русской гуманитарной интеллигенции к агиографическим и святоотеческим истокам, можно прочитать следующее взвешенное и сбалансированное суждение о паламизме, исихазме и сопряженных с их изучением проблемах:



Владимир Николаевич
Топоров

«Строго судя, в споре Паламы с варлаамитами точка не поставлена, потому что слишком велика цена победы в этом споре откровения и логики, интуиции и рационализма, слишком большая и тяжелая ответственность ложится на победителя (принятие Церковью учения Паламы с неизбежностью означало, что дверь, через которую можно было войти в Возрождение [речь здесь не идет о „Палеологовском“ Возрождении], оказалась закрытой). Но в активе Григория Паламы, безусловно, присутствуют — завершение освобождения православной традиции от неоплатонизма, указание на роль „опытного свидетельства“ относительно тайн, которые недоступны философии (и науке) и обнаруживают себя в Откровении, и, конечно, само „дерзновенное исповедание любви к Богу“»¹.

Многое можно было бы добавить к этому сильному и взвешенному суждению — и раскрытие опыта обожения и неотмирного, блистающего Фаворским светом пути святости... Собственно, к этому выводу подводит читателя и сам Топоров, замечая о св. Константине-Кирилле:

«Та возрастающая в своей духовности и обнаруживающая себя в увеличивающемся блеске-сиянии сила, что является одновременно и сутью святости, ее внутренним содержанием-смыслом, и ее открытой и вовне обращенной формой,

¹ Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 2. Три века христианства на Руси (XII–XIV вв.). М.: Языки русской культуры, 1998. (Язык. Семиотика. Культура). С. 580–581; см. с. 576–582 в целом, с положительным выводом относительно того, что св. Сергий Радонежский «не только слышал о Паламе и его учении, но и представлял себе главное в этом новом богословствовании».

для религиозного сознания и чувства-переживания в том первоначально узком круге лиц, где впервые была опознана святость Константина, не могла не быть данностью и очевидностью (разрядка В. Н. Топорова. — Д. М.), полностью снимавшими проблему доказательства святости, которая могла стать существенной при официальной канонизации или акте, соответствующем канонизации, оформившейся, как известно, не сразу и не всюду»².

Поистине, к таковым, как св. Кирилл, можно обратиться словами из Канона болгарским мученикам 4 гласа Иосифа (Студита?), ученого Топоровым в первом томе «Святости и святых»: *Господи, их же молитвами / Спаси мир Твой*³.

Внимание к Константину-Кириллу обуславливает и внимание Топорова к фигуре св. Владимира, также равноапостольного: «В русской церковной традиции Кирилл и Мефодий, как и великий князь Владимир, именно как равноапостольные особо вспоминаются во время литургии и за них вынимается восьмая частица из девятичинной просфоры»⁴.

И как раз канонизация св. Григория Паламы в 1368 г., через 11 лет после его смерти, была проведена св. патриархом Филофеем Коккиным образцово⁵. Но пусть книга говорит сама за себя, вызывая благодарные отклики в сердцах читающих ее.

Письмо публикуется по рукописи, хранящейся в личном архиве автора; при публикации исправлены по умолчанию: одна авторская описка («основного года» [рукопись] — «основного фонда»), три опечатки («продолжающейся» [рукопись] — «продолжающегося»; «Российская государственная библиотека» — «Российской государственной библиотеки») и пропуск замыкающей кавычки в названии «Вопросоответов»). В письме сохранены особенности орфографии и пунктуации его автора. Единственное авторское сокращение раскрыто в треугольных скобках.

Сердце адресата благодарно хранит память как о первой, так и о второй встрече с В. Н. Топоровым (также состоявшейся на его московской квартире в январе 2004 г.: на столе Ученого лежали раскрытая Библия и подробная Симфония к ней), а также о нескольких имевших место телефонных беседах с Ученым, которые всегда были исполнены Смысла, стремления передать обретенную в ходе трудов и дней мудрость — и удивительной добротой и благожелательностью. Само же письмо добавляет характерные штрихи к общей картине выживания нашей гуманитарной (да и всей вообще) науки на рубеже XX–XXI вв., рельефно подчеркивая некоторые более радушные и благосклонные к ученым стороны петербургской (по сравнению с московской) научной жизни в продолжающемся уже четвертое столетие споре двух столиц.

Д. И. Макаров

² Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1. Первый век христианства на Руси. М.: Языки русской культуры, 1995. (Язык. Семиотика. Культура). С. 107.

³ Follieri E., Dujčev I. Un' acolutia inedita per i martiri di Bulgaria dell' anno 813 // Byzantion. 1963. Vol. 33. Hommage à Bruno Lavagnini. P. 71–106, p. 77. 15–16. Ср.: Топоров В. Н. Святость и святые... Т. 1. С. 108.

⁴ Топоров В. Н. Святость и святые... Т. 1. С. 111. Такой подход присущ и русской богословской традиции, начиная, как минимум, с митр. Илариона. См. из многочисленных работ: Малинов А. В. Философия и методология истории в России. СПб.: Интерсоцис, 2015. С. 13; и др.

⁵ Rigo A. La canonizzazione di Gregorio Palamas (1368) ed alcune altre questioni // Rivista di studi bizantini e neoellenici. 1993. Vol. 30. P. 155–202.

Письмо Д. И. Макарову от 27 октября 2001 г.

В верхнем углу письма проставлена дата — 27. X.2001; на конверте стоит екатеринбургский штемпель — 02.11.01.

27. X.2001.

Многоуважаемый Дима,

на днях я получил Ваше письмо. К сожалению, сейчас Вашу просьбу я не могу выполнить. Дело в том, что книги основного фонда⁶ Российской Государственной библиотеки⁷ (бывш<ей> Ленинской⁸) заштабелированы на время ремонта библиотеки, продолжающегося⁹ уже третий год, и требования на них вообще не принимаются. Кроме того, книги «Канонические вопросы-¹⁰ответы Никиты, митрополита Солунского<»> я вообще не нашел в Генеральном каталоге: видимо, она в библиотеке отсутствует¹¹.

Вообще история с библиотекой безобразная. Вот уже больше двух лет я два-три раза в год езжу в Петербург в Публичную библиотеку (теперь — Российская Национальная Библиотека) и там читаю то, что мог бы прочесть в Москве. Из многолетнего опыта я знаю, что отношение к читателю, как и к книгам, в Петербурге совсем иное, чем в Москве. Поэтому не обратиться ли Вам в Публичную библиотеку в Отдел обслуживания с просьбой сделать ксерокопии нужных Вам книг? Возможно, Вам удастся получить то, в чем Вы нуждаетесь.

Большое Вам спасибо за сведения о Ваших занятиях и за присланную Вами фотографию.

Я помню о нашей с Вами встрече в Москве и очень надеюсь на успешное осуществление Вашего пути в науке.

Всего Вам доброго.

<Подпись:> В.<.> Топоров

Источники и литература

1. Малинов А. В. Философия и методология истории в России. СПб.: Интерсоцис, 2015.
2. Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1. Первый век христианства на Руси. М.: Языки русской культуры, 1995. (Язык. Семиотика. Культура).
3. Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 2. Три века христианства на Руси (XII–XIV вв.). М.: Языки русской культуры, 1998. (Язык. Семиотика. Культура).
4. Follieri E., Dujčev I. Un' acolutia inedita per i martiri di Bulgaria dell' anno 813 // Byzantion. 1963. Vol. 33. Hommage à Bruno Lavagnini. P. 71–106.
5. Rigo A. La canonizzazione di Gregorio Palamas (1368) ed alcune altre questioni // Rivista di studi bizantini e neellenici. 1993. Vol. 30. P. 155–202.
6. Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων / ἐκδ. Γ. Ἀ. Ράλλη, Ν. Ποτλῆ. Ἀθήναι: Ἐκ τῆς Τυπογραφίας Γ. Χαρτοφύλακος, 1855. Τ. Ε.

⁶ года — *рукопись*.

⁷ Российская Государственная библиотека — *рукопись*.

⁸ Ленинская — *рукопись*.

⁹ продолжающейся — *рукопись*.

¹⁰ вопросы-ответы — *sic в рукописи*.

¹¹ Надо сказать, что адресат по юношеской неопытности смутил Ученого: такой книги в каталоге и не могло быть, поскольку она представляет собой часть пятого тома «Синтагмы Божественных и священных канонов» Раллиса–Потлиса (см.: Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων / ἐκδ. Γ. Α. Ράλλη, Ν. Ποτλῆ. Ἀθήναι: Ἐκ τῆς Τυπογραφίας Γ. Χαρτοφύλακος, 1855. Τ. Ε. Σ. 382–388). Адресат в дальнейшем получил ксерокопию этой части тома благодаря содействию Н. Д. Барабанова и В. М. Лурье.

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 2 (17)

2024

А. П. Дмитриев

**Фигура высшего филологического пилотажа. Отзыв
о труде: Летопись жизни и творчества К. Н. Леонтьева
(1831–1891) / сост. О. Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль,
2022. Ч. 1: 1831–1880. 704 с.; Ч. 2: 1881–1891. 735 с.
(Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем:
В 12 т. Приложение. Кн. III и IV)**

УДК [1(470+571)+821.161.1.09](092):655.552
DOI 10.47132/2588-0276_2024_2_118
EDN SBEDTQ



Аннотация: В рецензии на фундаментальный труд «Летопись жизни и творчества К. Н. Леонтьева (1831–1891)», подготовленный О. Л. Фетисенко, выясняется вопрос о научно-исследовательской базе издания. Отмечено, что в «летописи» впервые широко показано родственно-дружеское окружение писателя, приводится много цитат из неопубликованного эпистолярия. Проанализирован новаторский подход исследовательницы к делу: «летопись» являет собой не просто справочник с набором фактов, имеющих документальное подтверждение, а связное повествование, отличающееся многообразием живых подробностей. Благодаря этому удастся воссоздать образ реального Константина Леонтьева с его богатым внутренним миром, достоинствами и слабостями, понять, что его окружало, что формировало как личность и что было дорого его сердцу. Констатируется, что рецензируемый труд обладает важными свойствами научной биографии. Среди нововведений в жанр «летописи», осуществленных О. Л. Фетисенко, указано приложение с уникальными биобиблиографическими списками.

Ключевые слова: Летопись жизни и творчества писателя, К. Н. Леонтьев, О. Л. Фетисенко, архивы, неопубликованный эпистолярный, рецензия.

Об авторе: **Андрей Петрович Дмитриев**

Доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института научной информации по общественным наукам Российской академии наук.

E-mail: apdspb@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8460-4578>

Для цитирования: Дмитриев А. П. Фигура высшего филологического пилотажа. Отзыв о труде: Летопись жизни и творчества К. Н. Леонтьева (1831–1891) / сост. О. Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2022. Ч. 1: 1831–1880. 704 с.; Ч. 2: 1881–1891. 735 с. (Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем: В 12 т. Приложение. Кн. III и IV) // Русско-Византийский вестник. 2024. № 2 (17). С. 118–125.

RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2 (17)

2024

Andrei P. Dmitriev

A Figure of the Highest Philological Aerobatics. Review of the Work: Chronicle of the Life and Work of K. N. Leontyev (1831–1891) / comp. O. L. Fetisenko. St. Petersburg: Vladimir Dal, 2022. Part 1: 1831–1880. 704 pp.; Part 2: 1881–1891. 735 pp. (Leontyev K. N. Complete Collection of Works and Letters: In 12 volumes. Appendix. Books III and IV)

UDC [1(470+571)+821.161.1.09](092):655.552
DOI 10.47132/2588-0276_2024_2_118
EDN SBEDTQ



Abstract: In a review of the fundamental work “Chronicle of the life and work of K. N. Leontyev (1831–1891)”, prepared by O. L. Fetisenko, the issue of the scientific research base of the publication is clarified. It is noted that the “chronicle” for the first time widely shows the writer’s family and friendship environment; many quotes are given from the unpublished epistolary. The researcher’s innovative approach to the matter is analyzed: the “chronicle” is not just a reference book with a set of facts that have documentary evidence, but a coherent narrative, distinguished by a variety of living details. Thanks to this, it is possible to recreate the image of the real Konstantin Leontiev with his rich inner world, strengths and weaknesses, to understand what surrounded him, what shaped him as a person and what was dear to his heart. It is stated that the work under review has important properties of a scientific biography. Among the innovations in the genre of “chronicles” carried out by O. L. Fetisenko, an appendix with unique biobibliographic lists is indicated.

Keywords: Chronicle of the writer’s life and work, Konstantin N. Leontiev, Olga L. Fetisenko, archives, unpublished epistolary, review.

About the author: Andrei Petrovich Dmitriev

DSc in Philology, Leading Research Fellow, Institute of Scientific Information on Social Sciences of the Russian Academy of Sciences.

E-mail: apdspb@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8460-4578>

For citation: Dmitriev A. P. A Figure of the Highest Philological Aerobatics. Review of the Work: Chronicle of the Life and Work of K. N. Leontyev (1831–1891) / comp. O. L. Fetisenko. St. Petersburg: Vladimir Dal, 2022. Part 1: 1831–1880. 704 pp.; Part 2: 1881–1891. 735 pp. (Leontyev K. N. Complete Collection of Works and Letters: In 12 volumes. Appendix. Books III and IV). *Russian-Byzantine Herald*, 2024, no. 2 (17), pp. 118–125.

«Летопись жизни и творчества» писателя, деятеля искусства, ученого — пожалуй, наиболее трудоемкий жанр для филолога, искусствоведа, историка науки и одновременно как бы оселок, на котором поверяются его компетенция и профессиональное мастерство. А вместе с тем — чрезвычайно важный и востребованный жанр. Как правило, «летописей» удостаиваются прежде всего великие: Пушкин, Гоголь, Достоевский, Тютчев; Глинка, Мусоргский, Скрябин; Мочалов, Щепкин; Ломоносов, Менделеев... И это понятно. Чтобы создать обширный, нередко многотомный, летописный свод, опирающийся на надежно документированную, в идеале — исчерпывающую фактографию, требуется не только подвижнический труд составителей этой «летописи», но и многолетняя публикаторская и исследовательская работа нескольких поколений ученых-предшественников.

Сначала на основе изданных собраний сочинений и писем, мемуаров современников, литературно-критических откликов и исследований, посвященных изучению творческого наследия и биографии того или иного деятеля культуры, создаются первые опыты такого летописания. И лишь потом в результате кропотливой работы чаще всего целого коллектива ученых наука обогащается академически выверенной «летописью». Так, например, в Пушкинском Доме начиная с 1995 г. издается «Летопись жизни и творчества И. С. Тургенева»; за этот период вышли пять томов из запланированных шести, которые готовили 5 авторов-составителей. Этому труду предшествовали работы Н. М. Гутыря (1910) и М. К. Клемана (1934)¹, несколько собраний сочинений, в том числе два академических (второе из них еще не завершено), серийные «Тургеневские сборники» и огромное количество других научных сборников о писателе, сводов мемуарных свидетельств и литературно-критических статей, библиографических указателей и др.

При учете всего этого вполне самоочевидным становится новаторство и, пожалуй, даже беспримерность в нашей науке двухтомной «Летописи жизни и творчества К. Н. Леонтьева», подготовленной в одиночку известным петербургским литературоведом Ольгой Леонидовной Фетисенко, хорошо знакомой читателям «Русско-Византийского вестника», — ее статьи неоднократно украшали страницы журнала (мы насчитали 9 публикаций). Дело в том, что ее работа над летописью поначалу была осложнена скудостью научно-исследовательской базы: как известно, единственное собрание сочинений выдающегося русского мыслителя, писателя и публициста консервативного направления Константина Николаевича Леонтьева (1831–1891) вышло после его кончины в незавершенном виде (подготовлено о. Иосифом Фуделем; в 1912–1914 гг. были изданы 9 из 12 томов); по внелитературным условиям после 1917 г. работ о писателе за единичными исключениями не выпускалось; его творческие материалы, сосредоточенные в архивах, практически не публиковались; самый обстоятельный библиографический список был издан в эмиграции (Ю. П. Иваском в 1974 г.) и не отличался полнотой.

Однако, принимая во внимание значительную идейно-эстетическую ценность наследия Леонтьева и то, что со временем оно не теряет живой актуальности и остается востребованным, В. А. Котельников, в тот период заместитель директора Пушкинского Дома, принял решение подготовить Полное собрание сочинений и писем Леонтьева академического типа², его поддержал директор петербургского издательства «Владимир Даль» В. М. Камнев. Бессменной помощницей главного редактора стала О. Л. Фетисенко, которая взяла на себя основную работу по подготовке и комментированию текстов³.

¹ Гутыря Н. М. Хронологическая канва для биографии И. С. Тургенева. СПб.: тип. Имп. Акад. наук, 1910. (Сборник русского языка и словесности Императорской Академии наук. Т. 87, ч. 2); Клеман М. К. Летопись жизни и творчества И. С. Тургенева / ред. Н. К. Пиксанов. М.; Л.: Academia, 1934.

² Ученому принадлежит честь издания первой книги К. Н. Леонтьева, увидевшей свет в России после 1922 г.: Леонтьев К. Н. Египетский голубь: Роман, повести, воспоминания / сост., авт. вступ. ст. и примеч. В. А. Котельников. М.: Современник, 1991.

³ В работе над отдельными томами принимали некоторое участие и другие исследователи: Е. М. Варенцова, Е. А. Гаричева, Д. В. Гушин, Л. В. Дмитриева, К. А. Жуков, С. А. Ипатова, Г. Б. Кремнев, Е. Л. Яценко.

Для первого научно-критического издания леонтьевского наследия были привлечены все разысканные рукописные источники, находящиеся более чем в десяти государственных архивах и частных собраниях, максимально учтена отечественная и зарубежная критическая и научно-исследовательская литература о писателе⁴. В результате в 2000–2021 гг. увидели свет 19 книг (ряд томов вышли в 2–3 частях)⁵.

Кроме того, в качестве Приложения к Полному собранию сочинений и писем в 2012 и 2016 гг. О. Л. Фетисенко выпустила два тома с публикацией переписки К. Н. Леонтьева со священником Иосифом Фуделем и Иваном Кристи⁶, а в 2020 г. — первый том из новой серии «Архив К. Н. Леонтьева», включающий воспоминания, дневники и письма матери писателя Федосьи Петровны Леонтьевой⁷. Отдельно О. Л. Фетисенко издала в 2012 г. переписку писателя с Тертием Филипповым⁸ и обстоятельную монографию «Гептастилисты: Константин Леонтьев, его собеседники и ученики»⁹, а В. А. Котельников в 2017 г. — монографию «Константин Леонтьев» в академической серии «Мыслители прошлого»¹⁰.

Помимо этого, за последние 30 лет российскими и зарубежными учеными были опубликованы сотни статей, посвященных разным аспектам биографии писателя и его литературного наследия. Правда, далеко не все эти статьи давали материал для «летописи». В библиографических приложениях к ней О. Л. Фетисенко поместила список строго отобранных исследований под названием «Книги, статьи и публикации с неизвестными ранее сведениями о биографии К. Н. Леонтьева» (1879–2021), в нем только 79 позиций, из которых 40, т.е. больше половины, — это работы самой Ольги Леонидовны (некоторые написаны в соавторстве с коллегами).

Таким образом, при самом деятельном ее участии в короткое время была создана мощная леонтьевоведческая база. Причем, читая рецензируемый труд, убеждаешься, что исследовательница, в период подготовки Полного собрания сочинений и писем работая в архивах и книгохранилищах с леонтьевскими материалами, не всё пускала в дело, а немало приберегала для будущей «летописи», в которой впервые обнародованы многие ценные биографические сведения, прежде всего из писем к Леонтьеву, а также из никогда не публиковавшейся корреспонденции разных лиц с упоминаниями о писателе. Отрадно, что в ближайшем будущем О. Л. Фетисенко обещает полностью «издать адресованные Леонтьеву письма, а также письма М. В. Леонтьевой к разным лицам и записи ее рассказов»¹¹ (речь о племяннице и наследнице писателя).

⁴ См. подробнее о концепции и композиции издания: Камнев В. М., Фетисенко О. Л. Академическое издание К. Н. Леонтьева: от замысла к воплощению // Русская философия. 2022. № 2 (4). С. 146–156.

⁵ См. блестящий отзыв: Фатеев В. А. Константин Леонтьев «в полный рост»: к завершению издания Полного собрания сочинений и писем К. Н. Леонтьева (2000–2021) // Русско-Византийский вестник. 2022. № 4 (11). С. 45–58.

⁶ «Преемство от отцов». К. Н. Леонтьев и И. И. Фудель: Переписка. Статьи. Воспоминания / сост., вступ. статья, подгот. текста и коммент. О. Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2012; Кристи И. Письма к К. Н. Леонтьеву. Статьи / сост., вступ. статья, подгот. текста и коммент. О. Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2016. (Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем: В 12 т. Приложение. Кн. I–II).

⁷ Архив К. Н. Леонтьева / отв. ред. О. Л. Фетисенко. Кн. I: Константин Леонтьев: семейный архив: Документальные повести, воспоминания и дневниковые записи Ф. П. Леонтьевой / изд. подгот. Е. М. Варенцова и О. Л. Фетисенко. СПб.: Пушкинский Дом, 2020.

⁸ Пророки Византизма: Переписка К. Н. Леонтьева и Т. И. Филиппова (1875–1891) / изд. подгот. О. Л. Фетисенко. СПб.: Пушкинский Дом, 2012.

⁹ 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.: Пушкинский Дом, 2012.

¹⁰ Котельников В. А. Константин Леонтьев. СПб.: Наука, 2017.

¹¹ Фетисенко О. Л. Константин Леонтьев и хронология его жизни // Летопись жизни и творчества К. Н. Леонтьева (1831–1891) / сост. О. Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2022. Ч. 1: 1831–1880. С. 25.

Впрочем, некоторые результаты разысканий, произведенных в архивах, уже во время работы над «летописью» были опубликованы автором в научной печати, поэтому в тексте о них говорится кратко, а то и просто дается библиографическая отсылка. О ходе работы О. Л. Фетисенко время от времени сообщала коллегам¹², и ее труд, ожидавшийся многими с нетерпением, был завершен и увидел свет в кратчайшие сроки — через год после выхода последнего 12-го тома в трех книгах Полного собрания сочинений и писем Леонтьева, в начале декабря 2022 г. Причем две части «летописи» составили III и IV книги «Приложения» к Полному собранию, выйдя в издательстве «Владимир Даль» в том же прекрасном, благородном оформлении «под старину», что и все тома, и в придачу с уникальными иллюстрациями на фронтисписах и вклейке.

В процитированной нами выше вступительной статье к изданию исследовательница интересно размышляет о жанре «летописи», делает по необходимости краткий оценочный обзор исследовательских наработок, положенных в основу ее труда, останавливается на его методологии, описывает основные источники, структуру, особенности подачи материала и указания на датировки¹³, — все говорит об ответственном отношении к делу и тщательной подготовке «летописи». К этой обстоятельной статье отсылаем заинтересованного читателя. У библиографов «летописи жизни и творчества» проходят по разряду справочных пособий. И рассматриваемый труд, безусловно, соответствует этой кодификации: он в сжатом виде являет собой поистине энциклопедию¹⁴ знаний о Леонтьеве и его жизненном пути.

Но есть в нем и нечто еще — то, что преодолевает традиционные жанровые ограничения и позволяет нам прибегнуть к образной характеристике «летописи», составленной О. Л. Фетисенко, как «фигуры высшего филологического пилотажа». Во вступительной статье она, упоминая ряд диссертационных исследований и монографических работ о Леонтьеве, вынужденно констатирует: «Но до сих пор не существует его научной биографии»¹⁵. И резонно надеется, что созданный ею «хронографический свод, который соединяет всю имеющуюся на сегодняшний день информацию о биографии Леонтьева», «может служить фундаментом для будущих исследований»¹⁶.

На наш же взгляд, «летопись», вышедшая из-под пера О. Л. Фетисенко, благодаря ее научным дарованиям и литературному таланту получилась столь дельной по мысли и незаурядной по исполнению, что являет собой гораздо больше, чем просто подспорье для будущей научной биографии. Во всяком случае, мы воспринимали этот труд как увлекательное, цельное произведение для чтения со связным повествованием, при этом сознавая, что его содержание вполне удовлетворяет и академическим критериям. Так или иначе, но ясно, что в данный момент эта «летопись» с успехом заменит нам традиционную научную биографию Леонтьева, пока не написанную.

Обычно же в «летописях», по нашим наблюдениям, преобладает суховатый, перечислительно-канцелярский стиль. Это добротные справочники, дающие нужную информацию читателю, прежде всего специалисту. Но то лицо, которому посвящена

¹² Например, 25 сентября 2019 г. Ольга Леонидовна выступила с докладом «О работе над “Летописью жизни и творчества” К. Н. Леонтьева» на XI Международной научно-богословской конференции «Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки», проходившей в Санкт-Петербургской Духовной Академии.

¹³ Так, в помете «кон. апреля — нач. мая» «начало» и «конец» понимаются не так широко, как в «летописи» Достоевского, где на начало и конец месяца отводилось по 10 дней (здесь было бы точнее сказать: первая или последняя декада)» (Фетисенко О. Л. Константин Леонтьев и хронология его жизни... С. 28).

¹⁴ К слову: не готовит ли нам в будущем неутомимая исследовательница еще один сюрприз — теперь в виде «Леонтьевской энциклопедии»?

¹⁵ Фетисенко О. Л. Константин Леонтьев и хронология его жизни... С. 7.

¹⁶ Там же. С. 9.

«летопись», особенно если он признан «великим» (писателем, композитором, ученым), нередко воспринимается не как живой человек со своими достоинствами и слабостями, а так, будто на него навели дополнительный хрестоматийный глянец.

В рецензируемом труде с первых страниц (детство писателя) акцент делается не на «реестр» фактов, изложенных деловым слогом, а на многообразие живых документальных подробностей, которые подаются так, как в добротной эпической прозе. При этом все эти подробности представлены в лапидарных формах, с обязательными архивными и библиографическими ссылками на источники, как и полагается в «летописях».

Так, о «настоящем отце»¹⁷ Леонтьева сказано немного и сдержанно, но сразу создается живой образ: «В. Д. Дурново (1788–1833), владелец соседнего с Кудиновым села Бекасова, помогал Ф. П. Леонтьевой устроить имение и расплатиться с долгами пьяницы-мужа. Он предотвратил продажу Кудинова с публичного торга (...). Л. считал, что от В. Д. Дурново он унаследовал многие черты характера (...). / М. В. Леонтьева позднее поясняет (...): “Общие черты (...) Кажется, известная доля легкомыслия и не малая сладострастия (...)”¹⁸.

О Леонтьеве-мальчике в первую очередь говорится то, что его окружало, что было дорого сердцу, что его формировало. В числе начальных записей — дни рождения и именин матери, первая церковная исповедь, упоминания соседей по имению, приезжавших с визитами, «впечатления от утра в день именин сестры Александры» и «от зимнего утра в комнате матери»¹⁹.

Это принципиальная позиция исследовательницы и, добавим, — весьма плодотворная. Во вступительной статье она признается, что «одной из скрытых целей “летописи”» было стремление ответить на поставленный в свое время Ю. П. Иваском вопрос: «Что Леонтьев читал, ценил, любил?»²⁰, — «поэтому в книгу включено много бытовых подробностей, драгоценных для любящих Константина Николаевича читателей: марка вина, которое он пил в последние годы жизни («Кристи № 17» — с виноградников, принадлежащих семье одного из ближайших учеников); то, что он предпочитал варенье из черной смородины; имя его последнего коня (Васька) и т. п.»²¹.

О малоизвестных персонажах даются краткие биографические справки, насыщенные фактографией, указываются наиболее важные родословные связи. Например: Н. В. Охотникова, теща дяди по материнской линии, в московском доме которой жил Леонтьев-студент, — «двоюродная сестра философа А. С. Хомякова и общественного деятеля И. Н. Шатилова. (С обоими Л. еще в детстве мог встречаться в ее доме.)», а ее сын В. П. Охотников «был однокашником М. Ю. Лермонтова по Школе юнкеров...»²² Да и вообще — именно в рассматриваемой «летописи» впервые так широко показано родственно-дружеское окружение Леонтьева. Приводится много цитат из не публиковавшихся писем жены, племянницы, приятелей-сослуживцев.

Интересно, что О. Л. Фетисенко, в отличие от других составителей работ этого жанра, говоря об учебных заведениях, где обучался ее герой, предлагает не просто перечень учителей, профессоров и преподаваемых ими курсов, а старается дать нам представление об этих людях, приводя меткие, яркие характеристики современников-мемуаристов. Если имеются сведения о том, что черты кого-либо из знакомых

¹⁷ Отметим, что для составительницы «летописи» невозможно было употребить нынешний научно-нейтральный термин «биологический отец».

¹⁸ Летопись жизни и творчества К. Н. Леонтьева (1831–1891) / сост. О. Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2022. Ч. 1: 1831–1880. С. 33–34. Нами купированы ссылки на Полное собрание сочинений и писем.

¹⁹ Там же. С. 39.

²⁰ См.: Иваск Ю. П. Что Леонтьев читал, ценил, любил // Вестник Русского христианского движения. 1977. № 4 (123). С. 175–181.

²¹ Фетисенко О. Л. Константин Леонтьев и хронология его жизни... С. 27.

²² Там же. С. 40.

Леонтьева послужили основой для создания образа его литературного персонажа, это обязательно указывается (например, гимназический учитель немецкого языка Шрейбер стал прототипом Ангста в повести «Немцы» («Благодарность»))²³.

Более того — в «летописи» при упоминании зданий, которые посещал Леонтьев, обычно говорится, как они выглядели, когда и кем построены и перестроены, как называлась улица при жизни писателя и как сейчас. В профиле О. Л. Фетисенко на официальном сайте ИРЛИ РАН читаем: «В 1993–1999 годах работала в музее-квартире Александра Блока»²⁴. И очевидно, — профессиональные навыки музейщика не были утрачены: Ольга Леонидовна ведет нас по жизненным закоулкам любимого писателя и делает эту экскурсию захватывающе интересной.

Выше упоминалось о библиографических приложениях. Это, безусловно, новаторство исследовательницы. Тут, помимо списка печатных произведений с впервые вводимыми в научный оборот сведениями о биографии писателя, представлены исчерпывающие списки прижизненных и посмертных публикаций, первых переводов на иностранные языки и переизданий. Особо ценны перечни: «Прижизненные рецензии и статьи о произведениях К. Н. Леонтьева» и «Адресаты и корреспонденты К. Н. Леонтьева. Алфавитный указатель». В последнем, например, выделен раздел, посвященный кредиторам писателя, составленный по сохранившимся или упомянутым в письмах долговым распискам.

Как во всяком большом труде, в «летописи» при желании можно отыскать недочеты. Те, что попались нам на глаза, настолько незначительны, что не стоят и упоминания. Ну, например, в самом начале вступительной статьи сказано о «беллетристических»²⁵ произведениях Леонтьева, но ясно, что это определение дано в смысловых координатах XIX в., когда под понятие «беллетристика» попадали и «Герой нашего времени» с «Войной и миром». Уже на следующей странице читаем о писателе: «...замечательный художник, чья проза была новаторской для своего времени...»²⁶ При этом опечаток практически нет, и это вызывает невольное удивление, поскольку в «летописи» не указаны ни издательский редактор, ни корректор. Получается, что все эти функции легли на плечи О. Л. Фетисенко и она справилась с ними.

Существеннее другое. В той же вступительной статье она сетует, что вынуждена сокращать некоторые сведения «из-за ограничений объема»²⁷. Отсюда, кстати, и многочисленные дополнительные отсылки к текстам Полного собрания сочинений и писем, тогда как, если бы соответствующие цитаты были приведены в самой «летописи» или даны в ней без лакун, в более развернутом виде, она бы воспринималась лучше. К тому же не каждый обращающийся к «летописи» имеет в своем распоряжении все 12 томов сочинений писателя²⁸. Поэтому думается, что неплохо было бы когда-нибудь переиздать этот труд в расширенном виде, и не в двух частях, а в трех-четырех.

В любом случае несомненно, что «Летопись жизни и творчества К. Н. Леонтьева» станет одной из настольных книг филологов и специалистов по консервативной идеологии и религиозной философии.

²³ Там же. С. 47.

²⁴ Фетисенко Ольга Леонидовна // Интернет-портал ИРЛИ (Пушкинского Дома) РАН. URL: <http://pushkinskiydom.ru/tstn/olga-leonidovna-fetisenko/> (дата обращения: 28.01.2024).

²⁵ Фетисенко О. Л. Константин Леонтьев и хронология его жизни... С. 5.

²⁶ Там же. С. 6.

²⁷ Там же. С. 27.

²⁸ Правда, с недавних пор все тома Полного собрания сочинений и писем К. Н. Леонтьева доступны в электронном виде — на официальном сайте ИРЛИ РАН: *Леонтьев К. Н.* Полн. собр. соч. и писем: В 12 т. // URL: <https://russian-literature.org/author/Leontiev> (дата обращения: 30.01.2024).

Источники и литература

1. Архив К. Н. Леонтьева / отв. ред. О. Л. Фетисенко. Кн. I: Константин Леонтьев: семейный архив: Документальные повести, воспоминания и дневниковые записи Ф. П. Леонтьевой / изд. подгот. Е. М. Варенцова и О. Л. Фетисенко. СПб.: Пушкинский Дом, 2020. 652 с.
2. Гутьяр Н. М. Хронологическая канва для биографии И. С. Тургенева. СПб.: тип. Имп. Акад. наук, 1910. 130 с. (Сборник русского языка и словесности Императорской Академии наук. Т. 87, ч. 2).
3. Иваск Ю. П. Что Леонтьев чтит, ценит, любил // Вестник Русского христианского движения. 1977. № 4 (123). С. 175–181.
4. Камнев В. М., Фетисенко О. Л. Академическое издание К. Н. Леонтьева: от замысла к воплощению // Русская философия. 2022. № 2 (4). С. 146–156.
5. Клеман М. К. Летопись жизни и творчества И. С. Тургенева / ред. Н. К. Пиксанов. М.; Л.: Academia, 1934. 373 с.
6. Котельников В. А. Константин Леонтьев. СПб.: Наука, 2017. 286 с.
7. Кристи И. Письма к К. Н. Леонтьеву. Статьи / сост., вступ. статья, подгот. текста и коммент. О. Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2016. 698 с. (Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем: В 12 т. Приложение. Кн. II).
8. Леонтьев К. Н. Египетский голубь: Роман, повести, воспоминания / сост., авт. вступ. ст. и примеч. В. А. Котельников. М.: Современник, 1991. 528 с.
9. Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем: В 12 т. // URL: <https://russian-literature.org/author/Leontiev> (дата обращения: 30.01.2024).
10. Летопись жизни и творчества К. Н. Леонтьева (1831–1891) / сост. О. Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2022. Ч. 1: 1831–1880. 704 с.; Ч. 2: 1881–1891. 735 с. (Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем: В 12 т. Приложение. Кн. III и IV).
11. «Преемство от отцов». К. Н. Леонтьев и И. И. Фудель: Переписка. Статьи. Воспоминания / сост., вступ. статья, подгот. текста и коммент. О. Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2012. 752 с. (Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем: В 12 т. Приложение. Кн. I).
12. Пророки Византизма: Переписка К. Н. Леонтьева и Т. И. Филиппова (1875–1891) / изд. подгот. О. Л. Фетисенко. СПб.: Пушкинский Дом, 2012. 724 с.
13. Фатеев В. А. Константин Леонтьев «в полный рост»: к завершению издания Полного собрания сочинений и писем К. Н. Леонтьева (2000–2021) // Русско-Византийский вестник. 2022. № 4 (11). С. 45–58.
14. 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.: Пушкинский Дом, 2012. 784 с.
15. Фетисенко О. Л. Константин Леонтьев и хронология его жизни // Летопись жизни и творчества К. Н. Леонтьева (1831–1891) / сост. О. Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2022. Ч. 1: 1831–1880. С. 5–30.
16. Фетисенко Ольга Леонидовна // Интернет-портал ИРЛИ (Пушкинского Дома) РАН. URL: <http://pushkinskiydom.ru/tstn/olga-leonidovna-fetisenko/> (дата обращения: 28.01.2024).

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 2 (17)

2024

М. В. Медоваров

**К историко-философскому переосмыслению
позднеантичной и византийской мысли.
Рецензия на книгу: Дугин А. Г. Ноомахия: войны ума.
Византийский Логос. Эллинизм и империя.
М.: Академический проект, 2016. 519 с.**

УДК [930.85+008+1](38):655.552
DOI 10.47132/2588-0276_2024_2_126
EDN QLEBSB



Аннотация: Рассматривается книга А. Г. Дугина, входящая в цикл «Ноомахия» и посвященная философии эпохи эллинизма, поздней античности, Византии и современной Греции. В центре внимания находится методологическая и эвристическая ценность ноологической концепции «трех Логосов», через которую дается оценка различным историческим и культурным сдвигам в многотысячелетней истории греческой культуры. Особое внимание уделено оценкам языческих и христианских философов в свете неоплатонического понимания истории эллинистически-римской и византийской философии.

Ключевые слова: византийская философия, неоплатонизм, святоотеческое богословие, ноомахия.

Об авторе: **Максим Викторович Медоваров**

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

E-mail: mmedovarov@yandex.ru

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

Для цитирования: Медоваров М. В. К историко-философскому переосмыслению позднеантичной и византийской мысли. Рецензия на книгу: Дугин А. Г. Ноомахия: войны ума. Византийский Логос. Эллинизм и империя. М.: Академический проект, 2016. 519 с. // Русско-Византийский вестник. 2024. № 2 (17). С. 126–139.

RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2 (17)

2024

Maksim V. Medovarov

Towards a Historical and Philosophical Rethinking of Late Antique and Byzantine Thought. Book Review: Dugin A. G. Noomachy: Wars of the Mind. Byzantine Logos. Hellenism and Empire. M.: Academic Project, 2016. 519 p.



UDC [930.85+008+1](38):655.552
DOI 10.47132/2588-0276_2024_2_126
EDN QLEBSB

Abstract: There is reviewed the book by Alexander Dugin being part of the “Noomachy” cycle and dedicated to the philosophy of the Hellenistic era, late Antiquity, Byzantium, Modern and contemporary Greece. The focus is made on the methodological and heuristic value of the noological concept of the “three Logoses”, through which various historical and cultural shifts in the millennia-long history of Greek culture are assessed. Particular attention is paid to the assessments of pagan and Christian philosophers in the light of the Neoplatonic understanding of the history of Hellenistic-Roman and Byzantine philosophy.

Keywords: Byzantine philosophy, neoplatonism, patristic theology, noomachy.

About the author: **Maksim Viktorovich Medovarov**

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

E-mail: mmedovarov@yandex.ru

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

For citation: Medovarov M.V. Towards a Historical and Philosophical Rethinking of Late Antique and Byzantine Thought. Book Review: Dugin A. G. Noomachy: Wars of the Mind. Byzantine Logos. Hellenism and Empire. M.: Academic Project, 2016. 519 p. *Russian-Byzantine Herald*, 2024, no. 2 (17), pp. 126–139.

Вышедшие в 2014–2020 гг. 27 томов «Ноомахии» А. Г. Дугина являются беспрецедентным по замыслу и по масштабу исполнения проектом сжатых, но ёмких характеристик структур общественного сознания (социально-политической истории, философии, литературы) различных народов планеты. Античной, святоотеческой и византийской философии посвящены преимущественно два из томов «Ноомахии» («Эллинский Логос» и «Византийский Логос»), хотя они могут быть поняты лишь в контексте вводных томов, раскрывающих методологию и парадигму автора.

Необходимость в обобщающих трудах по истории философии с ярко выраженным авторским взглядом является постоянным фактором в исследовательском процессе. В случае с античной и византийской философией речь, как правило, не может идти о каких-либо новых источниках, но лишь о новом осмыслении, новом угле зрения на известные труды классиков. В этом отношении «Ноомахия» А. Г. Дугина может быть сопоставлена с другими проектами двух типов.

Во-первых, речь о «сквозных» трудах по истории античной и средневековой философии, написанных авторами с ярко выраженной, пристрастной позицией. Один из таких примеров — труды А. Н. Чанышева, доведенные от среднего платонизма и раннехристианских апологетов до неоплатонизма и Отцов Церкви III–V вв. включительно¹. В данном случае автор не скрывал своих материалистических и рационалистических убеждений, неприязни к любой религии, своего культа небытия как базовой философской категории. Другой пример — труды В. В. Соколова, также стремившегося написать собственную концептуальную историю философии от Древнего Востока до наших дней и раскрыть в ней свою «субъект-объектную» концепцию. В. В. Соколов далек от вульгарного материализма и рационализма и поэтому посвятил неоплатонизму, патристике и ранней византийской философии значительную часть своего труда². Заметный отпечаток своеобразной авторской концепции философии и мировоззрения греческого Востока II–VIII вв. лежит и на книгах таких исследователей как Питер Браун³ или Г. Л. Курбатов⁴.

Тот факт, что «Ноомахия» А. Г. Дугина вышла в том же издательстве «Академический проект» и в точно таком же оформлении, как и обобщающие книги А. Н. Чанышева и В. В. Соколова, подчеркивает сходство формы этих трудов при принципиально ином содержательном взгляде на историю философии.

Во-вторых, концептуально подход А. Г. Дугина, предлагающий классифицировать все известное человечеству формы мировоззрений на три Логоса (аполло-нический, дионисийский, кибелический), родствен теориям некоторых классиков XX столетия. К примеру, О. Шпенглер в «Ранней эпохе всемирной истории» также выделял три типа мировоззрений: атлантическое, кушитское, туранское⁵. У А. Ф. Лосева в «Диалектике мифа» выделены также три типа мифологических мировоззрений: авторитарное, либеральное, абсолютное; у Л. П. Карсавина в «Философии истории» — пантеистическое, теистическое и христианское. Литовский философ А. Мацейна сначала выделял первобытный, тотемистский и матриархальный типы культуры, а затем (в «Падении буржуазии» и «Проблеме христианства») — буржуазный,

¹ Чанышев А. Н. Философия древнего мира. М.: Высшая школа, 1999. С. 666–697; *Его же*. История философии древнего мира. М.: Академический проект, 2005. С. 512–589.

² Соколов В. В. Философия как история философии. М.: Академический проект, 2010. С. 237–321; ср. допущенную в советское время версию: *Его же*. Средневековая философия. М.: Высшая школа, 1979. С. 22–96.

³ Браун П. Мир поздней античности: 150–750 гг. н. э. М.: Новое литературное обозрение, 2024. С. 53–122.

⁴ Курбатов Г. Л. Ранневизантийские портреты: К истории общественно-политической мысли. Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1991. С. 15–172.

⁵ Шпенглер О. Ранняя эпоха всемирной истории. Фрагменты из наследия / пер. с нем., предисл. М. В. Медоварова и А. А. Радченко. СПб.: Владимир Даль, 2022. С. 247–292; *Медоваров М. В.* Религия и типы мировоззрения в трудах Освальда Шпенглера по истории древнего мира // Русско-Византийский вестник. 2024. № 1 (16). С. 89–108.

прометеевский и христианский⁶. Примечательно, что А. Г. Дугин также предпринял попытку привязать терминологию Мацейны к терминологии своей «Ноомахии»⁷. Еще одним источником своей концепции трех Логосов он неизменно называет Ж. Дюрана с его тремя режимами воображения (диурн, драматический ноктурн, мистический ноктурн)⁸.

Эвристическая ценность всех этих подходов заключается в том, что без такой руководящей нити невозможно осмысление не только всех мировоззрений народов мира, но и хотя бы одной античной философии. Чтобы отличить античную философию от неантичной, христианскую — от нехристианской, платоническую — от неплатонической, нужно иметь готовые концепции и определения их смысла, их сущностных черт, их истоков и результатов развития. В противном случае перед историком философии окажется лишь нагромождение сырого материала в виде древних текстов. Поэтому в зависимости от точки зрения автора, его приверженности той или иной парадигме философии из-под его пера будут выходить совершенно разные обзорные труды по истории философии и вообще форм мировоззрения и мышления.

Позитивистски ориентированные историки и филологи обычно склонны отрицать или принижать ценность широких и глубоких теоретических концепций, предшествующих исследованию, но вследствие этого сами попадают в гносеологическую ловушку, нерелексивно придерживаясь новоевропейских «позитивных» критериев в оценке изучаемых ими источников, текстов. Таким исследователям в свое время убедительно ответил А. Ф. Лосев: «Для того, кто усомнился бы в приурочении выведенных типов мифологии к определенным историческим эпохам, народам и странам, необходимо заметить, что, если бы даже это приурочение было в большинстве случаев ошибочно или невозможно, всё равно *самые-то категории обладают полной диалектической необходимостью*»⁹. По мысли философа, никакое историческое исследование невозможно без готовой теории: «Самое изучение фактов истории мифа возможно только при условии этих “априорных” конструкций. <...> “Историки” и “эмпирики” делают вид, что они — только эмпирики; на деле же без априорного понятия мифа (или его момента) невозможно и шагу ступить в эмпирическом исследовании»¹⁰.

Особенность подхода А. Г. Дугина и эвристическая ценность его методологии разъяснены в первом томе «Ноомахии»¹¹. Ключевой ее особенностью является отказ от высокомерного отношения к древней философии как «наивной», «детской», «предфилософии» и т. д., постановка современного мышления на уровень равноправного собеседника с древними авторами. Принцип историзма при этом подчеркнuto соблюдается — творчество любого автора вписывается в «Ноомахии» в социально-исторический контекст (как это делал А. Ф. Лосев в своих трудах), — но ни одна из философских мыслей древних не объявляется «устаревшей», а располагается в тройственной сетке координат (Логос Аполлона, Логос Кибелы и промежуточный между ними Логос Диониса) ровно в той же мере, в какой располагаются в ней и современные философы¹².

В свете сказанного необходимо самое внимательное отношение как к концепции «Ноомахии» в целом, так и к конкретным исследованиям А. Г. Дугина в области

⁶ Мацейна А. Падение буржуазии / пер. с литов., предисл. и коммент. М. В. Медоварова. СПб.: Владимир Даль, 2019. С. 9–13.

⁷ Дугин А. Г. Ноомахия: войны ума. Неславянские горизонты Восточной Европы: песнь упыря и голос глубин. М.: Академический проект, 2018. С. 112–116.

⁸ Дугин А. Г. Ноомахия: войны ума. Геософия: горизонты и цивилизации. М.: Академический проект, 2017. С. 219–233.

⁹ Лосев А. Ф. Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа». М.: Мысль, 2001. С. 435.

¹⁰ Там же. С. 437.

¹¹ Дугин А. Г. Ноомахия: войны ума. Три Логоса: Аполлон, Дионис, Кибела. М.: Академический проект, 2014. С. 37–59.

¹² Там же. С. 12–36.

позднеантичной и византийской философии. Примечательно, что его том «Эллинский Логос» сознательно завершается на Аристотеле. Автор подчеркивает, что это был промежуточный итог классической философии, «граница между двумя идентичностями — между эллинизмом и эллинизмом»¹³. Вторым томом соответствующего анализа является книга «Византийский Логос», охватывающий период античности после Аристотеля, эпоху эллинизма и Римской империи, патристики и неоплатонизма, а также богословия и философии вплоть до падения Византии и создания современной Греции. Следует, впрочем, учитывать, что уже в первом, вводном томе «Ноомахии» в качестве примера применимости новой методологии А. Г. Дугин очень подробно проанализировал не только Платона и Аристотеля, но и позднеантичных философов: Плотина, Прокла, гностика Валентина и ранних герметиков, причем первые два были отнесены к Логосу Аполлона, а последние — к Логосу Диониса¹⁴.

То, что было дано в наброске в первом томе, было развернуто в полноценную ментальную карту позднеантичной философии в рецензируемом издании. Общая его концепция задана автором уже на первых страницах. А. Г. Дугин подчеркивает, что если эллинская классика V–IV вв. до н.э. была во многом десакрализованной цивилизацией, то ее эллинистический синтез с сакральными культурами Востока оказал благотворное влияние на античную мысль: «В продолжавшую аполлонизм греческую культуру народы, оказавшиеся под властью Александра и диадохов, снова *вдохнули сакральное измерение*, наполнив эллинизмом *энтузиазмом*, ощущением живого присутствия божественного начала. *Эллинизм — это эллинизм, ставшее из эксклюзивного инклюзивным*, но в конкретной ситуации это означало, что оно включило в себя свежее сакральное измерение»¹⁵. После целого ряда трудов с критическим отношением к эллинизму и «александрийству» столь положительная его оценка может вдохновить новые когорты исследователей.

Том «Византийский Логос. Эллинизм и империя» состоит из четырех неодинаковых частей, в каждой из которых базовые сведения об исторических событиях сочетаются с погружением в контекст новой философской ситуации данной эпохи.

Первая часть книги, «Эллинизм и Эллада», охватывает период от Александра Македонского до греческих философов периода римского принципата¹⁶. Приоритетное внимание автор уделяет эллинизму как цивилизации нового типа, порождавшей новые формы философствования, которые ретроспективно столетия спустя опишет Прокл. А. Г. Дугин останавливается на влиянии восточных религий на греческую мысль, усматривая в них преимущественно (хотя не только) кибелические черты, прежде всего, в контактах с буддизмом эллинистической Индии (постановка вопроса, восходящая к А. Дж. Тойнби)¹⁷. Применительно к Египту он интерпретирует культ Сераписа как первый пример слияния религии и философии в синкретический синтез, что опять-таки заставляет вспомнить о непревзойденном труде Альгиса Уждавиниса о египетско-платонической теургии как практическом философском синтезе¹⁸, хотя сам А. Г. Дугин ссылается на концепцию Ф. Ф. Зелинского о Сераписе как «всебоге»¹⁹. С этим связана его позитивная оценка «аполлонических», солнечных эллинистических монархий в духе Э. Юнгера и Ю. Эволы: «*Эллинизм стал новой цитаделью богов на пути нового витка титаномахии, подъема хтонических мозушеств*»²⁰.

¹³ Дугин А. Г. Ноомахия: войны ума. Эллинский Логос. Долина истины. М.: Академический проект, 2014. С. 538.

¹⁴ Дугин А. Г. Ноомахия: войны ума. Три Логоса: Аполлон, Дионис, Кибела... С. 137–322.

¹⁵ Дугин А. Г. Ноомахия: войны ума. Византийский Логос. Эллинизм и империя. М.: Академический проект, 2016. С. 4.

¹⁶ Там же. С. 9–116.

¹⁷ Там же. С. 37–40.

¹⁸ *Uždavinys A. Philosophy as a Rite of Rebirth: From Ancient Egypt to Neoplatonism. Dilton Marsh, 2008.*

¹⁹ Дугин А. Г. Ноомахия: войны ума. Византийский Логос. Эллинизм и империя... С. 42–46.

²⁰ Там же. С. 52.

Вместе с тем, уделив немалое внимание адаптации эллинской мысли к восточным культам после Александра, исследователь отмечает перспективное значение Рима как восприимчивника потенциальной эллинистической синтеза: «Рим оказался чувствительным к эллинизму и заложенному в нем энтузиазму в гораздо большей степени, нежели сами жители Балкан или Пелопоннеса»²¹. Данный тезис, безусловно, имеет важное значение в свете традиционных христианских представлений о чередовании четырех царств (*translatio imperii*), восходящих к книге Пророка Даниила, хотя А. Г. Дугин и подчеркивает, что римское завоевание не несло с собой никаких новых философских начал, но послужило катализатором сдвига во всем античном мире²². Оптику автора позволяет понять тезис о том, что эллинизм и Рим на волне специфического энтузиазма упразднили, «снесли» границу между человеческим и божественным, которая казалась непреодолимой классическим грекам. Эллинизм для А. Г. Дугина — это эпоха, когда человеческое возвышается до божественного источника, происходит своего рода возврат к архаической религиозности, или «Консервативная революция Александра Великого», причем — философ особенно это подчеркивает — в форме всех трех типов мышления, всех трех Логосов (аполлонического, дионисийского и кибелического). Свое убеждение автор подкрепляет характерным для начала эллинистически-римской эпохи тезисом Полибия и Посидония об обязательном круговороте политических форм, предполагавшем реставрацию монархии в конце цикла²³. Ярким примером такого поворота А. Г. Дугин называет восстановление сакральной географии у Павсания и Диодора Сицилийского, сакральной истории у Плутарха, — авторов, чьи труды столь непохожи на рационализм Геродота и Фукидида.

В этом свете А. Г. Дугин анализирует причудливые судьбы Академии в столетия между Платоном и Плотинем, а также Ликей после Аристотеля. Он отмечает поразительно быстрый отход обоих институтов от идей своих основателей: подчас Академия впадала буквально в «антиплатонизм», затем возвращаясь на круги своя, а Ликей и вовсе впал в атомизм²⁴. То же самое искажение произошло и с идеями Сократа, извращенными киниками²⁵. Всё это трактуется автором как временное торжество малоазийских влияний и кибелического культа; поэтому его не удивляет деятельность «Сада» Эпикура именно в эллинистическую эпоху. Частично положительной оценки А. Г. Дугина удостоиваются лишь стоики как носители гибридной, «дионисийской» философии в эпоху «кибелического» засилия вокруг нее²⁶. На этом фоне римский период, для которого характерно оживление прежних классических философий (Аполлоний Тианский, Нумений, средний платонизм, неопифагорейство), характеризуется автором положительно, как предвестник новой эпохи, точнее, той неоплатонической и эллинистической среды, в которую пришло христианство²⁷.

В данном случае для нас имеет наибольшее значение вывод о «неоплатонизме как завете эллинов». Рассматривая эпоху среднего платонизма и стоицизма (I–II вв.), А. Г. Дугин усматривает в будущем неоплатонизме III–V вв. энтелехию античной мысли и эллинистического мира: «*Неоплатонизм есть наиболее аутентичная и суммирующая формула эллинизма*. В этом ее историческое содержание. <...> В эллинизме — и, соответственно, в неоплатонизме — история эллинов завершается. Здесь они достигают пика своей универсальности, превращаясь из народа в цивилизацию, из культуры в ойкумену, из частного... во всеобщее»²⁸.

²¹ Там же. С. 53.

²² Там же. С. 103–108.

²³ Там же. С. 58–67.

²⁴ Там же. С. 73–82.

²⁵ Там же. С. 90–94.

²⁶ Там же. С. 95–102.

²⁷ Там же. С. 114.

²⁸ Там же. С. 115.

Вторая часть книги, «Христос и эллины», а также начало третьей части посвящены ранней патристике (до V в.) и неоплатонизму²⁹. При этом они подчеркнута христоцентричны: явление Иисуса Христа рассматривается А. Г. Дугиным как центральное, осевое событие, вокруг которого выстраивается картина окружающего его философского позднеантичного ландшафта. Среда, в которой проповедовали апостолы, от востока до запада была эллинистической, подчеркивает автор; все позднейшие «национальные» церкви и богослужбные языки будут уже «постгреческими», отталкивающимися от греческого оригинала Нового Завета и всей раннехристианской проповеди³⁰. Особняком здесь стоит вопрос о христианской эсхатологии, о степени ее сходства с римской (Вергилий, сивиллы), этрусской, иранской. А. Г. Дугин предлагает следующий взгляд на проблему: «Христианство заявило о себе как *имя и форма* той метарелигии, которая сложилась в эллинизме. Не просто один из восточных культов, но эсхатологическое откровение»³¹. С момента отождествления апостолом Павлом Единого Бога с эллинистическим «неведомым богом» происходит, пожалуй, главная встреча всемирной истории: «По мере того, как эллинизм становится *всё более христианским*, само христианство ассимилирует в себе... эллинизм, становясь, в свою очередь, *всё более эллинистическим*»³². Этот процесс, по А. Г. Дугину, постепенно происходит в катакомбный период, когда «Церковь завоевала душу и ум эллинистического общества» и в итоге христианизировала его³³. В этом контексте исследователь рассматривает трудные конфликты в раннехристианский период: спор апостолов Петра и Павла, эбионитов, Иерусалимский собор.

Особое место в этом анализе закономерно занимает св. Иустин Философ как первый христианский апологет Платона и автор формулы о «христианах до Христа», а также последовавшие за ним Афинагор Афинский и Климент Александрийский³⁴. На этом фоне бросается в глаза отсутствие главы о гностиках, притом что в первом томе «Ноомахии» присутствует отдельная глава о Валентине. Однако в «Византийском Логосе» гностики лишь пару раз упоминаются вскользь как оппоненты неоплатонизма и раннехристианского платонизма, в связи с чем остается непроясненным их заявленная ранее принадлежность к «Логосу Диониса». Вместо этого А. Г. Дугин сосредоточивает внимание на Аммонии Саккасе и Оригене, отметив дискуссионные подходы в историографии к их наследию, вплоть до попыток разделить каждого из этих авторов на две разные личности — язычника и христианина. Споры между христианами, языческими неоплатониками и гностиками исследователь характеризует как споры внутри эллинистического платонизма: в самом деле, все они едва ли бы поняли дискурс новоевропейской философии, если бы столкнулись с ней. Более того, всем им осталось чуждым и семитское мышление: «Понимание Христа как Слова Божия, Логоса и было тем догматическим элементом, в котором платонизм (а через него эллинизм) обретал все свои полномочия: понятие Логоса вообще отсутствовало в иудаизме, где, напротив, была развита идея последнего царя, Помазанника, Мессии-Христа (слабо проявленная или вообще отсутствующая у греков и римлян)»³⁵. С этими обстоятельствами общего дискурсивного языка христиан и нехристиан первых веков связаны и такие коллизии как позднейшая анафема Оригену при сохранении в лике святых его последователя Григория Чудотворца, отмечает автор³⁶.

Что касается итоговой оценки христианского богословия первых веков в терминологии автора «Ноомахии», то наиболее четкая ее формулировка звучит следующим образом: «Христианство опиралось почти исключительно на аполлоническое и подчас

²⁹ Там же. С. 119–280, 283–349.

³⁰ Там же. С. 120–124.

³¹ Там же. С. 125.

³² Там же. С. 128.

³³ Там же. С. 130.

³⁴ Там же. С. 140–153.

³⁵ Там же. С. 168.

³⁶ Там же. С. 153–163.

в отдельных аспектах на аполлоно-дионисийское начало, тогда как хтонические мифы и титанические матриархальные культы и тенденции исключались полностью»³⁷. Проблематичным, на наш взгляд, здесь является вопрос о почитании Богородицы в указанной «ноологической» оптике: не имеющее ничего общего с кибелизмом и титанизмом, не соответствует ли оно скорее дионисийскому началу, на что указывали многочисленные исследователи христианства от Вяч. Иванова до Б. Отто?

В рамках второй части книги А. Г. Дугин, обращаясь к обстоятельствам превращения Римской империи в христианскую империю ромеев — Византию, выдвигает на первое место новую структуру отношений власти и Церкви, связанную с понятием катехона как защитника христиан от дьявольских сил. Эту катехоническую «онтологию Империи» автор противопоставляет августиновскому, впоследствии католическому, дуализму «двух Градов»: «Христианский Логос является византийским там, где существуют идеология и институционализация христианской Империи в ее эсхатологическом — катехоническом — понимании»³⁸. Важнейшей опорой имперского строя Византии А. Г. Дугин называет монашество, понимаемое им как платоновские философы (ср. с таким же мнением А. Ф. Лосева): «Монахи в христианском обществе, в Империи выполняли ту же роль, что философы-стражи в Государстве Платона. <...> Умное Делание христианских монахов есть прямое продолжение платонической традиции созерцательной жизни»³⁹. Мыслитель отмечает сходство аскетических практик иноков с неоплатониками и пифагорейцами, при этом, правда, подчеркивая различие между отшельниками, стяжающими в себе образ и подобие Христа, и общежительными монахами, в лице которых он усматривает платоновское «государство философов» внутри христианской Империи. Последним обстоятельством объясняется чрезвычайная политическая активность византийского монашества и в то же время совпадение зоны его возникновения с ареалом наиболее укорененного эллинизма⁴⁰.

После эскурса в обстоятельства разделения Римской империи и формирования зачатков «лагинохристианского» ареала на Западе, почти недоступного для эллинистических влияний, А. Г. Дугин достаточно подробно (около 80 страниц) останавливается на нехристианском неоплатонизме IV–V вв. как «систематизированной метарелигии» и теологии, подводящей итоги всей эпохи эллинизма. Он отмечает поразительное игнорирование христианского богословия учениками Плотина и Прокла, не распознавшими в христианстве подлинное, «чистое» эллинство и «чистое» иудейство одновременно. А. Г. Дугин достаточно кратко останавливается на Плотине, прямо отсылая читателей к первому тому «Ноомахии», хотя от сжатого очерка его онтологии не отказывается, усматривая впоследствии влияние платиновского понимания Ума на христианский апофатизм⁴¹. За тезисом о философии Плотина и Прокла как высшей точке эллинизма и в то же время энциклопедического эпилога к нему, подведения его итогов нужно не упустить главного: учения о двух режимах Ума, явно соотносящихся с аполлоническим и дионисийским, и платиновской троичной антропологии (ум или дух, душа и тело), также повлиявшей на последующее христианское богословие.

В этом духе А. Г. Дугин рассматривает и остальных неоплатоников (Порфирия, Прокла, Ямвлиха, Феодора Асинского, иных представителей александрийской, пергамской и афинской школ, — всего автор анализирует по существу взгляды двух десятков философов), акцентируя их враждебность к гностицизму, их принятие телесного мира как отражения мира идей, их учение о непосредственном богопознании и об иерархии ангелов. Всё это приближало «языческих» неоплатоников IV–V вв. к христианским понятиям о спасении, воскресении, ангелологии⁴². Данная глава написана

³⁷ Там же. С. 173.

³⁸ Там же. С. 178.

³⁹ Там же. С. 183.

⁴⁰ Там же. С. 184–188.

⁴¹ Там же. С. 201–230.

⁴² Там же. С. 231–280.

убедительно и ясно; можно лишь сожалеть об отсутствии отсылок к соответствующим разделам «Истории античной эстетики» А. Ф. Лосева, ибо даже эстетическая в узком смысле проблематика у неоплатоников эксплицитно затрагивается А. Г. Дугиным⁴³. Также при оценке раздела «Ноомахии», посвященного неоплатонизму, следует иметь в виду сильное и самостоятельное развитие и преломление идей А. Г. Дугина в наследии Д. А. Дугиной, прежде всего в ее диссертации о философии Прокла и работах о Юлиане Отступнике, Дионисии Ареопагите и христианской апофатике⁴⁴. Данные труды ни в чем не повторяют «Ноомахию», а дополняют ее разделы и закрывают имеющиеся в ней пробелы.

Начальные главы третьей части рассматриваемой книги А. Г. Дугина посвящены христианскому богословию IV–V вв., развивавшемуся одновременно с вышеупомянутыми языческими неоплатониками. Называя эпоху Отцов Церкви эпохой христианского платонизма, автор предлагает различать два значения этого термина: в широком смысле всё христианство может быть так названо ввиду своей парадигмальной близости к платонизму, но в узком смысле данного названия заслуживают лишь те богословы, кто прямо и обильно ссылался на Платона. К этой школе «христианского платонизма» в узком смысле слова автор относит Оригена, Григория Чудотворца, трех Великих Каппадокийцев, Евагрия Понтийского, Немезия, а также наиболее «законченного и фундаментального» из них — Синезия Киренского⁴⁵. Рассматривая антропологию св. Григория Нисского (и, отчасти, свв. Василия Великого и Григория Богослова), А. Г. Дугин внимательно останавливается не только на принципиальном новшестве их учения о связанности тварной души с телом, но и на признании апофатичности ума, духа в человеке. Рассматривая полемику каппадокийских Отцов против языческого неоплатонизма и ересей Оригена, против гностицизма, иудаизма и антиохийской школы, философ склоняется к тому, чтобы определить позицию Трех Святителей как последовательно христиански-платоническую. Особенно показателен в данном плане экскурс в космологию св. Григория Богослова.

Характерно, что «антиплатоническую» антиохийскую школу А. Г. Дугин характеризует отрицательно, усматривая в ней множество арианских и несторианских влияний и трактуя ее противостояние с александрийцами как борьбу христиан-платоников с еретиками-антиплатониками, — борьбу, проходящую через первые три Вселенских Собора⁴⁶. Вершиной этого платонизма Отцов Церкви философ закономерно считает «Ареопагитики», за которыми последовал первый кризис и срыв, связанный с вызовом монофизитства и Халкидонским Собором. По мнению А. Г. Дугина, чрезмерно радикальный, еретический уклон монофизитов в «эллинство» вызвал ответную реакцию и резкое ограничение платонизма Четвертым и Пятым Вселенскими Соборами⁴⁷.

Большинство глав третьей части «Византийского Логоса», озаглавленной «Догматы, Соборы и разделение цивилизаций», посвящено византийской философии VI–XV вв. (начиная с царствования Юстиниана) и общим выводам о характере и судьбе византийской цивилизации⁴⁸. Данные главы — немногим более ста страниц — не следует рассматривать как компендиум по византийской философии: многие мыслители здесь практически пропущены, среди них, к примеру, и такой предтеча Новоевропейского Модерна и материализма, как Иоанн Филопон (VI в.), которого А. Г. Дугин анализировал в других своих книгах, а в данном случае лишь кратко упомянул.

В центре рассмотрения здесь должна быть авторская оценка наиболее важных тенденций византийского периода. А. Г. Дугин недвусмысленно осуждает императора

⁴³ Там же. С. 226.

⁴⁴ Дугина Д. А. Эсхатологический оптимизм. Философские размышления. М.: АСТ, 2023. С. 235–342.

⁴⁵ Дугин А. Г. Ноомахия: войны ума. Византийский Логос. Эллинизм и империя... С. 286–313, 321–337.

⁴⁶ Там же. С. 314–320.

⁴⁷ Там же. С. 337–349.

⁴⁸ Там же. С. 350–466.

Юстиниана, полагая его деятельность разрушительной для предшествующего пост-эллинистического христианства и ознаменовавшей переход к новому историческому этапу. Его промежуточной стадией философия считает эпоху монофелитства (VII век): ко времени Шестого Вселенского Собора Византия ждалась до греческого ядра, Римская (Западная) и Восточные Церкви пошли иными путями, исламские завоевания лишь поставили точку в процессе распада эллинистического синтеза. На смену эллинизму приходит собственно византизм, за рамками которого остаются монофизиты, несториане и прочие восточные течения.

Следующей стадией становления византизма, по А. Г. Дугину, стала эпоха иконоборчества, приведшая к утрате прежней имперской парадигмы и «эллинизации» Византии. На данном этапе прп. Иоанн Дамаскин подводит итог предыдущей византийской философии, фиксируя ее в своем грандиозном компендиуме. По мнению автора, метафизика прп. Иоанна содержит черты и Платона, и Аристотеля, и неоплатонизма, но является редуцированной: на смену многочисленным терминам, относящимся к личности, приходит дихотомия «усия — ипостась»⁴⁹. После прп. Иоанна Дамаскина предсказуемо наступает упадок византийской философии, который А. Г. Дугин связывает с политическим режимом VIII — середины IX вв.: частым правлением женщин, вторичной феминизацией греков, ростом движения дуалистов-павликиан. После Карла Великого расхождение византийской и западной цивилизаций стало необратимым фактом: «На каждом этапе Византия становится всё больше и больше Византией и всё меньше и меньше всем остальным — чем она была ранее. <...> Но византизм, тем не менее, не просто продолжение предыдущего сегмента историала, а нечто самобытное и оригинальное: в нем складываются черты особой ромейско-христианской и даже эллино-евразийской в усеченном смысле... культуры»⁵⁰. Следует по достоинству оценить этот вывод ввиду многочисленных споров среди теоретиков цивилизационного подхода о статусе византийской (восточнохристианской, православной, балканско-кавказской) цивилизации.

По мнению А. Г. Дугина, в таком новом облике византийская цивилизация устанавливается и навсегда определяется при Македонской династии, ярким выражением чего стала деятельность патриарха Фотия, которого автор воспринимает как реставратора платонизма и учения об империи как Катехоне, закрепившего основы православия на Соборе 879–880 гг. на столетия вперед. Другой аспект окончательного оформления монашеской традиции православного платонизма, по А. Г. Дугину, явил свт. Симеон Новый Богослов, чье учение «является кульминацией метафизики монашества, т.е. вершиной метафизического опыта, накопленного веками христианских отшельников и киновитов»⁵¹. Ему посвящен наиболее крупный раздел из всей «византийской» части книги А. Г. Дугина, в котором рассматривается антропология святителя (интерпретируемая как учение о «личности луча», выходящей в экстаз при общении с Богом) и метафизика света, понимаемая строго неоплатонически: исходение ума из Бога, его покаяние (изменение ума, метанойя) и возвращение обратно вверх по небесной вертикали (обожение, теозис). По мнению автора, строжайшее мышление свт. Симеона Нового Богослова позволило ему пройти между Сциллой эманационизма и Харибдой креационистского отрыва твари от Творца, выйдя на проблематику «физики будущего века», приобщения по благодати тварного ума к Богу⁵².

При этом данное мистическое учение рассматривается в конкретном социально-историческом контексте расцвета Византии рубежа X–XI вв., когда ее общественный строй благоприятствовал таким иерархическим моделям и противостоял индивидуалистической парадигме западноевропейского феодализма. За этим, однако, следует политический крах конца XI в., соотносимый А. Г. Дугиным с фигурой Михаила Пселла — первого за пятьсот лет полноценного реставратора языческого

⁴⁹ Там же. С. 369–374.

⁵⁰ Там же. С. 384.

⁵¹ Там же. С. 391.

⁵² Там же. С. 389–405.

неоплатонизма, который «заполнял» фрагментами наследия Плотина и Прокла все «белые пятна» в космологии и особенно демонологии, которые ему позволяла это сделать Церковь⁵³. Преемники Пселла Иоанн Итал, Евстратий Никейский, Николай Метонский, по мнению А. Г. Дугина, еще сильнее уклонились в сторону открытой ереси отрицания Троицы. После этого неудивительно падение Византии под ударами крестоносцев и «затмение византизма» XIII в., приведшее к «расщеплению византизма» в период Лионской и Флорентийской уний.

Применительно к последним векам империи ромеев А. Г. Дугин, рассмотрев сначала исторические события, ставит вопрос о содержании «богословского финала Византии» XIV–XV вв., когда ее самосознание практически сжимается до этнически греческого. Богословие свт. Григория Паламы он интерпретирует как оригинальный синтез неоплатонического (по Проклу) понимания апофатического Бога с аристотелевской категорией энергии⁵⁴. Закономерна крайне высокая оценка исихазма как завершения византийской мысли: «Богословие Григория Паламы... может быть рассмотрено как кульминация византийского Логоса. Именно в нем все пропорции между платонизмом (аполлонизмом) и аристотелизмом (дионисийством) соотносятся между собой в пропорциях, более всего соответствующих именно Византии как культурно-историческому типу, как цивилизации. <...> Свет мыслится византийцами как *нежно сходящий сверху и проникающий в мир*, в отличие от агрессивного и острого, подобного световому мечу, *резкого вторжения света* в западноевропейском средневековье. <...> В этом смысле Григорий Палама может считаться резюмирующим философским, духовным и историческим аккордом разворачивания византийского Логоса в его наиболее выразительной и концентрированной форме»⁵⁵.

Последней вспышкой отрицания византизма внутри Византии и попыткой вернуться к эллинской идентичности на таком фоне А. Г. Дугин обоснованно считает Гемиста Плифона с его проектом «инклюзивного монотеизма» и принесенной им в ренессансную Италию идеей европейской «консервативной революции»⁵⁶. Завершает автор третью часть своего труда сводным обзором восьми типов византийского платонизма, среди которых есть и языческий, и несколько еретических, и несколько строго православных. Однако все они с философской точки зрения – разновидности именно неоплатонизма (уже скрещенного с аристотелизмом), а не чего-либо еще, настаивает А. Г. Дугин, что заставляет вспомнить об аналогичных выводах А. Ф. Лосева.

Вместе с тем выводы автора тесно связаны с цивилизационным подходом. Он настаивает, что на протяжении истории Византии постоянно усугублялось расхождение с Западной Европой: два потомка римско-христианского Логоса отдалялись друг от друга всё больше и больше. Гибель Византии как Катехона означала начало европейского Модерна: огненные Запад ошибочно стал воспринимать себя как единственного наследника греко-римской цивилизации⁵⁷. В терминах «ноологии» А. Г. Дугин интерпретирует произошедшее таким образом: на Западе на смену аполлоническому католицизму пришло кибелическое, хтоническое мировоззрение Нового времени, в то время как в византизме преобладали дионисийские черты (восприятие женского начала, культ Богородицы), унаследованные затем славянами и особенно русскими.

Наконец, небольшая четвертая часть книги («После Византии») посвящена новогреческому периоду и является конспективным наброском того, что еще предстоит сказать о современной греческой мысли⁵⁸. Здесь во многом А. Г. Дугин следует за современным политологом Димитрисом Кицикисом с его теорией «промежуточного региона» и акцентированием греческого влияния в османский период. С этим связано внимание к идеям «эллино-тюркизма» (Заганос, Георгий Трапезундский, патриарх

⁵³ Там же. С. 410–415.

⁵⁴ Там же. С. 440–448.

⁵⁵ Там же. С. 448.

⁵⁶ Там же. С. 449–459.

⁵⁷ Там же. С. 463–466.

⁵⁸ Там же. С. 469–510.

Геннадий Схоларий) и к синкретической исламо-христианской форме религии османской верхушки — алавизму. Вслед за Кицикисом А. Г. Дугин акцентирует преэминентность Османской империи от Византийской в символическом, в способах репрезентации власти султанов, в конкретных обрядах. Крайне интересен раздел о мифе о «красном яблоке»⁵⁹, который греки и турки интерпретируют противоположным образом; обращение к этой теме в современной турецкой пропаганде стало постоянным.

Греко-турецкий синтез, по мысли автора, распался по мере перехода Османов в XVI–XVII вв. к жесткому суннизму и шариату, к варварскому восприятию христиан как всего лишь рабов, что сделало невозможным диалог и признание легитимности друг друга. Фанариотская элита Османской империи продолжала существовать до XIX в., но никакой полноценный византизм для нее был уже невозможен, что, по А. Г. Дугину, и обусловило подъем греческого национализма в его двух версиях: прозападной (масонской) и пророссийской. Впоследствии в Греческом королевстве происходит становление эллинской идентичности вместо ромейской, «перепрошив-ка» самосознания народа, которое еще долго, до XX в., остается «византийским» у греков Османской империи.

Подмена «федеративного» византизма этнической «Великой идеей» привела к столкновению греков с другими народами с аналогичной идеей: болгарам, сербам, албанцам, румынам. Младотурки с их открыто западнической моделью жесткого национализма нанесли последний удар по перспективам надэтнической империи на Балканах. Триумф балканских национализмов в XX в. и ликвидацию Османской империи без надежд на восстановление империи Византийской А. Г. Дугин воспринимает как трагедию греческой истории. Занятие греками Константинополя в 1918–1922 гг., которое должно было стать долгожданным эсхатологическим событием восстановления империи, самым жалким образом обернулось национальной катастрофой. Вывод автора об этом поворотном историческом моменте заслуживает цитирования: «При переходе к Модерну и вместе с тем с появлением национальной государственности греки утратили то, что им удавалось сохранять на всем протяжении османской истории — возможность проживать на древних эллинских землях и сохранять устои традиционного общества. Вступив в европейский Модерн, греки приобрели национальную независимость ровно в тот период, когда Европа находилась в активной фазе тотального искоренения своего глубинного Логоса, у истоков которого стояли греки — и как эллины, и как ядро эллинистической цивилизации, и как главный народ распространения христианства, и как носители византийской парадигмы. Греция вернулась в европейскую историю, когда Европа завершала расправу над греческим наследием, подвергая эллинский Логос (в том числе и христианский) не менее жестокому геноциду, нежели турецкие войска, вырезавшие христианское население Смирны»⁶⁰. Философский масштаб осмысления греческой катастрофы в этом выводе беспрецедентен для современной историографии и со всей ясностью подчеркивает, почему погоня за современным Западом обернулась для греков утратой их собственных классических и византийских корней.

Остается сожалеть о предельной краткости обзора истории Греции XX в. в рецензируемой книге. Такие феномены, как «национальный раскол» в Первую и Вторую мировые войны, заслуживают более обширного и углубленного анализа. На страницах данного тома были бы уместны главы о греческих православных святых, подвижниках и богословах XX — начала XXI столетия (митр. Иоанн (Зизиулас), Х. Яннарас), о деградации доктрины Константинопольского Патриархата и зависимых от него греческих церквей Элады, Кипра и Антиохии. Хотелось бы увидеть не просто упоминание, но развернутое рассмотрение в свете «ноологии» политических доктрин греческих монархистов и либералов, коммунистов и националистов, все из которых имели немало специфического по сравнению с западными шаблонами. Без такого

⁵⁹ Там же. С. 478–481.

⁶⁰ Там же. С. 499–500.

анализа было бы сложно понять остроту гражданской войны 1944–1949 гг. и кипрско-го конфликта (неотделимого от борьбы политической философии генерала Гриваса и теологии архиепископа Макариоса). А. Г. Дугин упоминает об этих событиях и даже о политической философии «черных полковников» в лице выдающегося мыслителя Г. Георгаласа, а также об афонском монашестве и прп. Паисии Святогорце, но лишь мельком. Особняком стоит проблема греческих писателей XX в., в том числе представителей диаспоры, таких как уроженец Александрии К. Кавафис, и полугреков по происхождению среди западных традиционалистов (Марко Палис, Савитри Деви). Таким образом, можно говорить о некоторой незавершенности анализа новогреческого периода в рассматриваемой книге А. Г. Дугина.

Это, однако, не влияет на обоснованность ее конечного вывода о судьбах греков в Новое время: «Греческое общество вообще не имело в самом себе никаких предпосылок к модернизации. <...> Поэтому закономерно, что греки уходят из истории в тот самый момент, когда в нее врываются титаны. <...> Когда западноевропейская цивилизация начинает решительный поворот к земле и Великой Матери, Византия исчезает, переходит в режим вещного сна, как ее последний Император, превращенный в мрамор и ожидающий конца времен, чтобы воскреснуть»⁶¹. В османский период, по А. Г. Дугину, длится «греческий сон» в рамках традиционного общества. Проникновение чуждого западноевропейского Модерна нарушает этот сон и заставляет греков и турок резать друг друга, копируя западные национализмы и практики геноцида. Начинается раскол между консервативным греческим крестьянством и монашеством, с одной стороны, и атлантической, талассократической буржуазией, торговцами, олигархами, с другой. Прогноз А. Г. Дугина на будущее для греков, по-видимому, неутешителен: в их обществе сейчас нет достаточной социальной базы для изменения текущего положения дел.

Подводя итоги месту тома «Византийский Логос» в 27-томной «Ноомахии», следует учитывать его неразрывную связь с разделами о греческой философии в других томах и понимать, что он существует не изолированно, а в контексте всего цикла. Жанр «Византийского Логоса» можно определить как смешанный: сугубо исторические экскурсы в конкретные события политической истории эллинистически-римской, византийской, османской и новогреческой эпох сочетаются то с беглыми характеристиками отдельных философов и богословов и целых школ, то с их развернутым анализом. Конспективность данного труда с формальной стороны действительно напоминает обзорный характер упоминавшихся в начале статьи сводных трудов по истории античной философии и мысли.

С содержательной же стороны «Ноомахия» представляет собой несомненную инновацию, особенно важную в одном отношении: доселе среди трудов по античной и средневековой философии абсолютно доминировали оценки с подчеркнуто враждебных к христианству и вообще всякой религии позиций. Греческая классика в этих трудах превозносилась как апогей демократии, индивидуализма, разрыва с традициями, софисты и атомисты превозносились как предтечи Нового времени и материализма. Религиозные тенденции в античной мысли, равно как неоплатонизм, раннехристианская апологетика и Отцы Церкви, в сочинениях как марксистских, так и либеральных авторов всячески клеймились. А. Г. Дугин сделал попытку систематически исправить эти оценки на всем протяжении позднеантичной и византийской философии, показать радикальное отличие эллинизма и платонизма (как языческого, так и христианского) от новоевропейских моделей философии. Обращение к терминологии «Ноомахии» (противостояние аполлонического и дионисийского Логосов материалистическому Логосу Кибелы) обретает свою эвристическую ценность именно в этом историографическом контексте, будучи полемически направленным на тех, кто стремится в античности вычленив и превознести только те черты, которые можно считать предвосхищением антихристианского материализма и индивидуализма

⁶¹ Там же. С. 506.

Нового времени. Систематические обзорные курсы истории и философии Византии слишком часто писались с нетрадиционных, антирелигиозных позиций; в лице рецензируемой книги А. Г. Дугина мы имеем едва ли не первый в современной России опыт такого вводного, обзорного (по неизбежности сжатого, местами фрагментарного, но всё-таки цельного) курса с сознательно православных позиций, курса лекций, выдвигающего эллинистически-христианский синтез на центральное место и принимающего его за норму и образец на все времена.

Источники и литература

1. Браун П. Мир поздней античности: 150–750 гг. н. э. М.: Новое литературное обозрение, 2024. 256 с.
2. Дугин А. Г. Ноомахия: войны ума. Византийский Логос. Эллинизм и империя. М.: Академический проект, 2016. 519 с.
3. Дугин А. Г. Ноомахия: войны ума. Геософия: горизонты и цивилизации. М.: Академический проект, 2017. 476 с.
4. Дугин А. Г. Ноомахия: войны ума. Неславянские горизонты Восточной Европы: песнь упыря и голос глубин. М.: Академический проект, 2018. 615 с.
5. Дугин А. Г. Ноомахия: войны ума. Три Логоса: Аполлон, Дионис, Кибела. М.: Академический проект, 2014. 447 с.
6. Дугин А. Г. Ноомахия: войны ума. Эллинский Логос. Долина истины. М.: Академический проект, 2014. 549 с.
7. Дугина Д. А. Эсхатологический оптимизм. Философские размышления. М.: АСТ, 2023. 416 с.
8. Курбатов Г. Л. Ранневизантийские портреты: К истории общественно-политической мысли. Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1991. 272 с.
9. Лосев А. Ф. Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа». М.: Мысль, 2001. 559 с.
10. Мацейна А. Падение буржуазии / пер. с литов., предисл. и коммент. М. В. Медоварова. СПб.: Владимир Даль, 2019. 413 с.
11. Медоваров М. В. Религия и типы мировоззрения в трудах Освальда Шпенглера по истории древнего мира // Русско-Византийский вестник. 2024. № 1 (16). С. 89–108.
12. Соколов В. В. Средневековая философия. М.: Высшая школа, 1979. 448 с.
13. Соколов В. В. Философия как история философии. М.: Академический проект, 2010. 843 с.
14. Чанышев А. Н. История философии древнего мира. М.: Академический проект, 2005. 608 с.
15. Чанышев А. Н. Философия древнего мира. М.: Высшая школа, 1999. 703 с.
16. Шпенглер О. Ранняя эпоха всемирной истории. Фрагменты из наследия / пер. с нем., предисл. М. В. Медоварова и А. А. Радченко. СПб.: Владимир Даль, 2022. 566 с.
17. Uždavinys A. Philosophy as a Rite of Rebirth: From Ancient Egypt to Neoplatonism. Dilton Marsh, 2008. 338 p.

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

№ 2 (17), 2024

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

Главный редактор журнала:
Игорь Борисович Гаврилов, кандидат философских наук, доцент,
доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии

Официальный сайт журнала:
<https://scientific-journals-spbda.ru/russian-byzantine-herald>

Электронная почта журнала:
E-mail: igo7777@mail.ru
Все изображения в журнале взяты из открытых источников

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

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

Решением Высшей аттестационной комиссии (ВАК) журнал с 01.01.2024 г.
распределен в Категорию K2 на три года.

Адрес Издательства СПбДА:
191167, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, 17.
Тел.: +7 812 612 40 44, доб. 339.
Эл. почта: izdatspbda@gmail.com

Главный редактор: Д. В. Волужков
Корректор: А. Ю. Кондрашова
Верстка: Н. Н. Пимшина
Дизайн обложки: Юлия Гринько

Подписано в печать: 19.04.2024. Дата выхода в свет: 02.05.2024.
Формат 70 x 100 / 16. Гарнитура: Linux Libertine.
Объем: 10 а.л.
Свободная цена

Отпечатано в ООО «Аргус СПб»
198320, Красное Село, ул. Свободы, д. 57.
Заказ № 55. Тираж 250 экз.