

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

КАФЕДРА БОГОСЛОВИЯ

**РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ
ВЕСТНИК**

№ 4 (15), 2023

Научный журнал

Санкт-Петербург
Издательство СПбДА
2023

UDC 281.93(066)+94(495)

The Edition is recommended for publication
by the Publishing Council of the Russian Orthodox Church
IS R23-319-0461

On June 27, 2023, the journal was included in the list of the peer-reviewed scientific editions in which main scientific results of theses for the degree of Candidate of Science, for the degree of Doctor of Science (List of the Higher Attestation Commission) should be published by groups of specialties: 5.6.1. National history (historical sciences), 5.7.2. History of philosophy (philosophical sciences).

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 — .
№ 4 (15). — 2023. — 260 p.

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

© Article authors, 2023
© Publishing House of Saint Petersburg
Theological Academy, 2023

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

Рекомендовано к публикации Издательским советом
Русской Православной Церкви
ИС Р23-319-0461

С 27 июня 2023 г. журнал входит 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 (Перечень ВАК) по группам специальностей: 5.6.1. Отечественная история (исторические науки), 5.7.2. История философии (философские науки).

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 — .
№ 4 (15). — 2023. — 260 с.

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

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

© Авторы статей, 2023
© Издательство Санкт-Петербургской
Духовной Академии, 2023

THE EDITORIAL COUNCIL

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

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

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

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

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

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, заведующий кафедрой культурного наследия Московского государственного института культуры.

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

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

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

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

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

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

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

CONTENTS

From the Editorial Board

<i>I. B. Gavrilov. Russian Religious Thought and the Classics of Byzantine Studies: In Honor of the 200th Anniversary of A. M. Bukharev (Archimandrite Feodor) and the 100th Anniversary of A. P. Kadzhan</i>	8
---	---

History of Philosophy

<i>Archpriest Pavel Khondzinsky, Igor B. Gavrilov, Vitaly Yu. Darensky, Nikolai N. Pavliuchenkov, Valery A. Fateyev. Alexander Matveevich Bukharev (Archimandrite Theodore): pro et contra. To the 200th anniversary of his birth. Round table materials scientific journal of St. Petersburg Theological Academy “Russian-Byzantine Herald”</i>	10
<i>Valery A. Fateyev. Russian Religious Thought and the Idea of Christianization of Life by A. M. Bukharev (Father Theodore in Monkhooood). To the Thinker’s 200th Jubilee (1822–2022)</i>	36
<i>Vitaly Yu. Darensky. A. M. Bukharev as the creator of the Orthodox philosophy of culture</i>	63
<i>Igor A. Vinogradov. Between secular literature and theology: Archimandrite Theodore (Bukharev) – reader of Gogol</i>	77
<i>Nikolai N. Pavliuchenkov. On the question of the intuitions of the metaphysics of unity in the philosophical and theological heritage of Archimandrite Theodore (A. M. Bukharev)</i>	93
<i>Alexey V. Lomonosov. “It feels good to trust you” (Letters of A. S. Bukhareva to V. V. Rozanov, 1903–1909, with a preface and comments to the publication)</i>	111
<i>Anatoly V. Chernyaev. On the history of the concept of the new edition of “Ways of Russian Theology” (Letter from Georges V. Florovsky to Antony V. Florovsky dated January 25, 1968)</i>	130
<i>Archpriest Dimitry Sizonenko, Sergey A. Kibalnichenko, Alexander V. Markidonov, Svetlana D. Titarenko, Igor B. Gavrilov. “Dostoevsky: Tragedy – Myth – Mysticism” by Vyacheslav Ivanov. Round table materials in the scientific journal “Russian-Byzantine Herald” of the St. Petersburg Academy of Sciences. To the issue of a new scientific edition of the monograph by V. I. Ivanov about F. M. Dostoevsky</i>	144

National History

<i>Dmitrii A. Badalian. Slavophiles and their rippers in disputes about Peter I’s reforms</i>	176
<i>Dmitrii I. Stogov. Slavophilism as the ideological basis of the Monarchist Movement of the early twentieth century</i>	192

Byzantine Studies

<i>Dmitry I. Makarov. A note on Alexander Kazhdan, Theodore Metochites, our freedom and the Naples byzantine studies school</i>	202
<i>Galina V. Skotnikova. Book by A. P. Kazhdan “Byzantine culture (X–XII centuries)” and the formation of cultural studies in Russia</i>	207
<i>Andrey Y. Mitrofanov. The image of Emperor Andronikos I Komnenos in the works of A. P. Kazhdan. Artistic specificity and historical reality</i>	214

“The Byzantine Cabinet”

<i>Priest Igor Ivanov, Igor B. Gavrilov. About the IV scientific and theological conference “Russian-Byzantine Logos” September 13, 2022</i>	230
<i>Priest Igor Ivanov, Igor B. Gavrilov. About the activities of the “Byzantine Cabinet” in 2022</i>	241

СОДЕРЖАНИЕ

От редакции

<i>И. Б. Гаврилов.</i> Русская религиозная мысль и классика византиноведения: к 200-летию А. М. Бухарева (архим. Феодора) и 100-летию А. П. Каждана	8
---	---

История философии

<i>Протоиерей Павел Хондзинский, И. Б. Гаврилов, В. Ю. Даренский, Н. Н. Павлюченков, В. А. Фатеев.</i> Александр Матвеевич Бухарев (архимандрит Феодор): pro et contra. К 200-летию со дня рождения. Материалы круглого стола научного журнала СПбДА «Русско-Византийский вестник»	10
<i>В. А. Фатеев.</i> Русская религиозная мысль и идея христианизации жизни А. М. Бухарева (в монашестве архим. Феодора). К 200-летию юбилею мыслителя (1822–2022)	36
<i>В. Ю. Даренский.</i> А. М. Бухарев как создатель православной философии культуры.....	63
<i>И. А. Виноградов.</i> Между светской литературой и богословием: архимандрит Феодор (Бухарев) — читатель Гоголя	77
<i>Н. Н. Павлюченков.</i> К вопросу об интуициях метафизики всеединства в философско-богословском наследии архимандрита Феодора (А. М. Бухарева).....	93
<i>А. В. Ломоносов.</i> «Хорошо от доверчивого к Вам чувства» (Письма А. С. Бухаревой к В. В. Розанову 1903–1909 гг. с предисловием и комментариями к публикации)	111
<i>А. В. Черняев.</i> К истории формирования концепции нового издания «Путей русского богословия» (Письмо Г. В. Флоровского А. В. Флоровскому от 25 января 1968 г.).....	130
<i>Протоиерей Димитрий Сизоненко, С. А. Кибальниченко, А. В. Маркидонов, С. Д. Титаренко, И. Б. Гаврилов.</i> «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	144

Отечественная история

<i>Д. А. Бадалян.</i> Славянофилы и их противники в спорах о реформах Петра I.....	176
<i>Д. И. Стогов.</i> Славянофильство как идеологическая основа монархического движения начала XX в.	192

Византиноведение

<i>Д. И. Макаров.</i> Заметка о Каждане, Феодоре Метохите, свободе и неаполитанской школе византиноведения.....	202
<i>Г. В. Скотникова.</i> Книга А. П. Каждана «Византийская культура (X–XII вв.)» и становление культурологии в России.....	207
<i>А. Ю. Митрофанов.</i> Образ императора Андроника I Комнина в творчестве А. П. Каждана. Художественная специфика и историческая реальность	214

«Византийский кабинет»

<i>Священник Игорь Иванов, И. Б. Гаврилов.</i> О IV научно-богословской конференции «Русско-Византийский Логос» 13 сентября 2022 г.	230
<i>Священник Игорь Иванов, И. Б. Гаврилов.</i> О деятельности «Византийского кабинета» в 2022 г.	241

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 4 (15)

2023

РУССКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ МЫСЛЬ И КЛАССИКА ВИЗАНТИНОВЕДЕНИЯ:

к 200-летию А. М. Бухарева (архим. Феодора)
и 100-летию А. П. Каждана

Дорогой читатель!

Перед вами четвертый в 2023 г. и пятнадцатый в общей сложности номер научного журнала кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии «Русско-Византийский вестник».

27 июня 2023 г. решением Президиума Высшей аттестационной комиссии Министерства науки и высшего образования Российской Федерации наш журнал был включен в Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученых степеней кандидата наук и доктора наук по специальностям 5.7.2. «История философии» (философские науки) и 5.6.1. «Отечественная история» (исторические науки). «Русско-Византийский вестник» — уже третье издание СПбДА (наряду с «Христианским чтением» и «Трудами кафедры богословия»), получившее признание на столь высоком научном уровне.

В новом номере мы традиционно уделяем внимание юбилейным датам из истории отечественной религиозно-философской мысли. В частности, выпуск приурочен к 200-летию со дня рождения русского духовного писателя, богослова, экзегета, одного из основоположников отечественной библейской критики, литературного критика Александра Матвеевича Бухарева (в монашестве архимандрита Феодора, 1822–1871).

Рубрику «История философии» открывают материалы заочного круглого стола «Русско-Византийского вестника» «Александр Матвеевич Бухарев (архимандрит Феодор): *pro et contra*. К 200-летию со дня рождения», в котором на вопросы главного редактора журнала И. Б. Гаврилова отвечают ведущие отечественные эксперты-исследователи богословских и философских идей А. М. Бухарева — *prot.* П. Хондзинский, В. Ю. Даренский, Н. Н. Павлюченков и В. А. Фатеев. Рассматриваются: проблема родства религиозных идей А. М. Бухарева и Ф. М. Достоевского; идейное противостояние Бухарева с издателем журнала «Домашняя беседа» консервативным публицистом В. И. Аскоченским; богословие и историософия учения мыслителя об Апокалипсисе; мнение о том, что он выступает предтечей русского «религиозно-философского ренессанса» и неохристианства эпохи Серебряного века и иные актуальные вопросы. Содержательные и разносторонние ответы участников круглого стола формируют цельный образ выдающегося русского духовного писателя и религиозного мыслителя XIX в. и помогают лучше понять его место в истории отечественной мысли и культуры.

В философской рубрике представлены также пять авторских статей (В. А. Фатеева, В. Ю. Даренского, И. А. Виноградова, Н. Н. Павлюченкова и А. В. Ломоносова), раскрывающих различные аспекты религиозно-философского мировоззрения А. М. Бухарева: его идею христианизации жизни, православную философию культуры, влияние на его литературно-критические и богословские труды наследия Н. В. Гоголя, соотношение его богословия с метафизикой всеединства и др.

В этой же рубрике публикуются подготовленные А. В. Черняевым уникальные архивные материалы из наследия выдающегося русского богослова и религиозного философа прот. Г. Флоровского и материалы круглого стола научного журнала СПбДА «Русско-Византийский вестник» «„Достоевский: Трагедия — Миф — Мистика“ Вячеслава Иванова» с участием прот. Д. Сизоненко, С. А. Кибальниченко, А. В. Маркидонова, С. Д. Титаренко и И. Б. Гаврилова. Круглый стол приурочен к выходу в свет в 2021 г., к 200-летию юбилею Ф. М. Достоевского, нового научного издания книги о нем крупнейшего русского религиозного философа и поэта-символиста Серебряного века Вячеслава Ивановича Иванова (1866–1949), впервые опубликованной в 1932 г. на немецком языке. Участники обсуждения единогласно отмечают, что Вяч. Иванов сыграл значительную роль в религиозно-философском осмыслении наследия русского национального гения.

В рубрике «Отечественная история» публикуются две статьи, посвященные значимой для журнала теме истории славянофильства, — Д. А. Бадаляна «Славянофилы и их противники в спорах о реформах Петра I» и Д. И. Стогова «Славянофильство как идеологическая основа монархического движения начала XX в.».

Рубрика «Византиноведение» посвящена 100-летию юбилею Александра Петровича Каждана (1922–1997) — выдающегося византиниста, одного из крупнейших специалистов XX в. по истории Византийской империи, главного редактора фундаментального трехтомного «Оксфордского словаря Византии» (The Oxford Dictionary of Byzantium, 1991), воспитавшего плеяду исследователей-византологов, среди которых — М. В. Бибииков, С. А. Иванов и И. С. Чичуров. А. П. Каждан — автор классических византиноведческих трудов «Византийская культура (X–XII вв.)» (1968), «Книга и писатель в Византии» (1973), «Никита Хониат и его время» (2005), «История византийской литературы (850–1000 гг.): эпоха византийского энциклопедизма» (2012) и др.

Журнал публикует три статьи ведущих современных исследователей, рассматривающие наследие ученого, — Д. И. Макарова «Заметка о Каждане, Феодоре Метохите, свободе и неаполитанской школе византиноведения», Г. В. Скотниковой «Книга А. П. Каждана „Византийская культура (X–XII вв.)“ и становление культурологии в России» и А. Ю. Митрофанова «Образ императора Андроника I Комнина в творчестве А. П. Каждана. Художественная специфика и историческая реальность».

Заключает номер рубрика «Византийский кабинет», содержащая два аналитических обзора свящ. Игоря Иванова и И. Б. Гаврилова, посвященные IV научно-богословской конференции «Русско-Византийский Логос» 13 сентября 2022 г. и деятельности «Византийского кабинета» в 2022 г. «Византийский кабинет» — это научно-просветительский проект СПбДА, основанный 22 февраля 2016 г. и руководимый свящ. Игорем Ивановым, который ставит задачи осмысления духовного наследия Византии в контексте русской богословской, религиозно-философской и культурной традиции.

«Русско-Византийский вестник» приглашает авторов к публикации по двум ваковским специальностям — «История философии» (философские науки) и «Отечественная история» (исторические науки), а также ждет от своих авторов и читателей предложения, замечания и пожелания, которые можно направлять на электронную почту главного редактора: igo7777@mail.ru.

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

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 4 (15)

2023

*Протоиерей Павел Хондзинский, И. Б. Гаврилов,
В. Ю. Даренский, Н. Н. Павлюченков, В. А. Фатеев*

**Александр Матвеевич Бухарев
(архимандрит Феодор): pro et contra.**

К 200-летию со дня рождения.

**Материалы круглого стола научного журнала СПбДА
«Русско-Византийский вестник»**

УДК [1(470)(091):271.2-1](049.3)
DOI 10.47132/2588-0276_2023_4_10
EDN THQDMG



Аннотация: Публикация представляет собой материалы проведенного главным редактором «Русско-Византийского вестника» И. Б. Гавриловым заочного круглого стола, посвященного 200-летию со дня рождения русского духовного писателя, богослова, экзегета, одного из основоположников отечественной библейской критики, литературного критика, религиозного философа Александра Матвеевича Бухарева (в монашестве архимандрита Феодора, 1822–1871). Обсуждение предваряет краткое вступительное слово И. Б. Гаврилова, затем на его вопросы отвечают ведущие отечественные эксперты-исследователи богословских и философских идей А. М. Бухарева – прот. П. Хондзинский, В. Ю. Даренский, Н. Н. Павлюченков и В. А. Фатеев. Рассматриваются связь мировоззрения А. М. Бухарева с мистицизмом эпохи императора Александра I, его место в истории русской консервативной и славянофильской мысли, проблема родства религиозных идей А. М. Бухарева и Ф. М. Достоевского, идейное противостояние Бухарева с издателем журнала «Домашняя беседа» консервативным публицистом В. И. Аскоченским, богословие и историософия учения Бухарева об Апокалипсисе. Обсуждается распространённое мнение о том, что А. М. Бухарев выступает претечей русского «религиозно-философского ренессанса» и неохристианства эпохи Серебряного века, а также влияние идей мыслителя на русскую философию и культуру.

Ключевые слова: А. М. Бухарев, В. И. Аскоченский, Н. В. Гоголь, Ф. М. Достоевский, свящ. Павел Флоренский, «Исследование Апокалипсиса», неохристианство, «новое религиозное сознание», «религиозно-философский ренессанс», Апокалипсис, русское богословие, русская религиозная философия, утопизм, мистицизм, консерватизм, христианский гуманизм, славянофильство.

Об авторах: Протоиерей Павел Владимирович Хондзинский

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

E-mail: paulum@mail.ru

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

Игорь Борисович Гаврилов

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

E-mail: igo7777@mail.ru

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

Виталий Юрьевич Даренский

Доктор философских наук, профессор Луганского государственного педагогического университета.

E-mail: darenkiy1972@rambler.ru

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

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>

Валерий Александрович Фатеев

Кандидат филологических наук, член редколлегии издательства «Росток».

E-mail: vfateyev@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0279-2542>

Для цитирования: Хондзинский П., прот., Гаврилов И. Б., Даренский В. Ю., Павлюченков Н. Н., Фатеев В. А. Александр Матвеевич Бухарев (архимандрит Феодор): pro et contra. К 200-летию со дня рождения. Материалы круглого стола научного журнала СПбДА «Русско-Византийский вестник» // Русско-Византийский вестник. 2023. № 4 (15). С. 10–35.

RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4 (15)

2023

*Archpriest Pavel Khondzinsky, Igor B. Gavrilov,
Vitaly Yu. Darensky, Nikolai N. Pavliuchenkov, Valery A. Fateyev*

Alexander Matveevich Bukharev (Archimandrite Theodore): pro et contra. To the 200th anniversary of his birth. Round table materials scientific journal of St. Petersburg Theological Academy “Russian-Byzantine Herald”



UDC [1(470)(091):271.2-1](049.3)
DOI 10.47132/2588-0276_2023_4_10
EDN THQDMG

Abstract: The publication represents the materials of the correspondence round table held by the editor-in-chief of the scientific journal of St. Petersburg Academy of Sciences “Russian-Byzantine Herald” I. B. Gavrilov, dedicated to the 200th anniversary of the birth of the Russian spiritual writer, theologian, exegete, one of the founders of Russian biblical criticism, literary critic, religious philosopher Alexander Matveevich Bukharev (as a monk of Archimandrite Theodore, 1822–1871). The discussion is preceded by a brief introductory speech by I. B. Gavrilov, then his questions are answered by leading domestic experts and researchers of the theological and philosophical ideas of A. M. Bukharev – Archpriest P. Khondzinsky, V. Yu. Darensky, N. N. Pavlyuchenkov and V. A. Fateyev. The connection between the worldview of A. M. Bukharev and the mysticism of the era of Emperor Alexander I, its place in the history of Russian conservative and Slavophil thought, the problem of the kinship of the religious ideas of A. M. Bukharev and F. M. Dostoevsky, the ideological confrontation of Bukharev with the publisher of the magazine “Home Conversation”, conservative publicist V. I. Askochensky, theology and historiography of his teaching about the Apocalypse are considered. The widespread opinion that A. M. Bukharev is the forerunner of the Russian “religious-philosophical renaissance” and non-Christianity of the Silver Age, as well as the influence of the thinker’s ideas on Russian philosophy and culture are discussed.

Keywords: A. M. Bukharev, V. I. Askochensky, N. V. Gogol, F. M. Dostoevsky, priest. Pavel Florensky, “Study of the Apocalypse”, neo-Christianity, “new religious consciousness”, “religious and philosophical renaissance”, Apocalypse, Russian theology, Russian religious philosophy, utopianism, mysticism, conservatism, Christian humanism, Slavophilism.

About the authors: **Archpriest Pavel Vladimirovich Khondzinsky**
Doctor of Divinity, Candidate of Theology, Dean of the Theological Department, St. Tikhon’s Orthodox University.

E-mail: paulum@mail.ru

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

Igor Borisovich Gavrilov

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

E-mail: igo7777@mail.ru

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

Vitaly Yurievich Darensky

Doctor of Philosophy, Professor of Lugansk State Pedagogical University.

E-mail: darenskiy1972@rambler.ru

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

Nikolay Nikolaevich Pavliuchenkov

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

E-mail: npavl905@mail.ru

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

Valery Alexandrovich Fateyev

Candidate of Philological Sciences, Member of the Editorial Board of the Rostok Publishers, St. Petersburg.

E-mail: vfateyev@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0279-2542>

For citation: Khondzinsky P., archpriest, Gavrilov I. B., Darensky V. Yu., Pavliuchenkov N. N., Fateyev V. A. Alexander Matveevich Bukharev (Archimandrite Theodore): pro et contra. To the 200th anniversary of his birth. Round table materials scientific journal of St. Petersburg Theological Academy "Russian-Byzantine Herald". *Russian-Byzantine Herald*, 2023, no. 4 (15), pp. 10–35.



Архимандрит Феодор (Бухарев)

И. Б. Гаврилов: В августе 2022 г. исполнилось 200 лет со дня рождения русского духовного писателя, религиозного мыслителя и богослова Александра Матвеевича Бухарева (архимандрита Феодора, 1822–1871). Отмечаемый юбилей побуждает обратиться как к анализу его значительного литературного наследия, так и к рассмотрению его личности, духовной и интеллектуальной биографии. Настоящий заочный круглый стол продолжает уже многолетнюю для журнала «Русско-Византийский вестник» традицию проведения научных дискуссий, приуроченных к памятным датам в истории русской религиозно-философской мысли¹.

Александр Матвеевич Бухарев (архим. Феодор) — богослов, экзегет, православный публицист, литературный критик, профессор кафедры Священного Писания Московской духовной академии и профессор ка-

федры нравственного богословия Казанской духовной академии, архимандрит, снявший с себя священный сан и монашеский чин. Это одна из наиболее загадочных

¹ См.: *Иванов И., свящ., Гаврилов И. Б., Титаренко С. Д., Титаренко Е. М., Сокурова О. Б., Маркидонов А. В.* Вячеслав Иванов: поэт, философ, христианин. К 70-летию со дня кончины. Материалы круглого стола научного проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет» // *Русско-Византийский вестник*. 2020. № 1 (3). С. 338–355; *Хондзинский П., прот., Костромин К., прот., Легев М., свящ., Иванов И., свящ., Оболевич Т. С., Маркидонов А. В., Фатеев В. А., Гаврилов И. Б., Медоваров М. В., Тесля А. А.* Наследие прот. Георгия Флоровского (1893–1979): pro et contra. Материалы круглого стола научного проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет» к 40-летию кончины выдающегося православного мыслителя // *Русско-Византийский вестник*. 2021. № 1 (4). С. 156–175; *Белукова В. Б., Гаврилов И. Б., Захарова В. Т., Иванов И., свящ., Любомудров А. М., Пак Н. И.* «Истинная Россия есть страна милости, а не ненависти». Материалы круглого стола научного проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет» к 50-летию кончины классика литературы Русского зарубежья Бориса Константиновича Зайцева (1881–1972) // *Русско-Византийский вестник*. 2021. № 4 (7). С. 154–166; *Хондзинский П., прот., Павлюченков Н. Н., Медоваров М. В., Гаврилов И. Б.* Религиозно-философское наследие священника Павла Флоренского (1882–1937): pro et contra. Материалы круглого стола научного проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет». К 140-летию со дня рождения и 85-летию со дня трагической кончины выдающегося русского мыслителя // *Русско-Византийский вестник*. 2023. № 1 (12). С. 24–50; *Базанов П. Н., Вахитов Р. Р., Гаврилов И. Б., Ермишина К. Б., Корольков А. А., Малинов А. В., Медоваров М. В., Тесля А. А., Фатеев В. А.* Евразийство: pro et contra. К 100-летию выхода сборника «Исход к Востоку». Материалы круглого стола научного проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет» // *Русско-Византийский вестник*. 2023. № 2 (13). С. 12–52; *Даренский В. Ю., Дронов И. Е., Ильин Н. П., Котельников В. А., Медоваров М. В., Фатеев В. А., Гаврилов И. Б.* Философия Аполлона Григорьева (1822–1864) в контексте русской и европейской мысли и культуры. К 200-летию со дня рождения. Материалы круглого стола научного журнала СПбДА «Русско-Византийский вестник» // *Русско-Византийский вестник*. 2023. № 3 (14). С. 12–48; *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.

и трагических фигур в истории русской православной мысли XIX столетия, еще при жизни вызывавшая к себе искренний интерес и жаркие споры. Обер-прокурор Святейшего Синода К. П. Победоносцев назвал его проповедником, который «захотел быть современным» и поэтому решил войти «в сделку с учениями, чуждыми церковному учению», в результате чего его мировоззрение «помутилось», а его книга «О православии в отношении к современности» стала «произведением болезненной мысли»². С другой стороны, один из учеников А. М. Бухарева по Казанской духовной академии П. В. Знаменский утверждал, что мыслитель прожил жизнь «никем не признанного и отовсюду гонимого пророка — провозвестника высоких религиозных идей совсем не понимавшему его обществу»³.

Тот же Знаменский, ставший впоследствии выдающимся историком Русской Церкви синодального периода, обрисовал яркий духовный портрет Бухарева как «совершенного младенца о Христе»⁴: «Это был маленького роста, очень худой, почти бескровный монах с крупно развитым черепом, с постоянно улыбающимся, добрым и милым лицом и каким-то мечтательным взглядом больших ясных глаз. Жизнь вел он аскетическую, благоговейную, молитвенную и считался вполне святым человеком. Он весь жил возвышенною, всеобъемлющею идеею Единородного Сына Божия... Во время своих лекций или частных наставлений он забывал и время, и свои силы и говорил до изнеможения, стараясь влить в душу слушателя всю свою мысль и всю свою любовь к Единородному. Таков он был и в аудитории, и у себя дома, и в гостях у разных городских своих почитателей и почитательниц, у которых завелись даже особые „вечера с о. Феодором“»⁵.

По мнению современного исследователя Г. Л. Фриза, движущей силой во взглядах Бухарева были не политические или социальные вопросы, но его богословие Боговоплощения. Американский ученый полагает, что мыслитель одним из первых в России явил пример православия, ориентированного на общественную жизнь, а идеи его, забытые современниками, нашли отклик среди клириков и мирян, столкнувшихся с революционными потрясениями начала XX в.⁶

Действительно, интерес к личности и творчеству А. М. Бухарева значительно вырос в начале прошлого столетия среди представителей русской религиозно-философской мысли (В. В. Розанов, Н. А. Бердяев, свящ. П. А. Флоренский и др.). Один из лидеров «нового религиозного сознания» В. В. Розанов считал Бухарева «родоначальником всего последующего обновительного движения». Розанов отмечал, что Бухарев дал «церковное выражение тем идеям и движениям души, которые гораздо позднее нашли светское, и притом гениальное, выражение в Достоевском. Родство их так и мелькает там и здесь. Множество идей у них — совершенно общих, и идей центральных, а не краевых»⁷.

Еще один яркий представитель «религиозно-философского ренессанса» профессор Московской духовной академии свящ. П. Флоренский видел в архим. Феодоре «признанного вождя и наставника нескольких поколений» и «непризнанного питателя и вдохновителя многих наших современников... Вл. Соловьева и Достоевского»⁸.

² *Победоносцев К. П.* Духовная литература и церковная проповедь // Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев): pro et contra. Личность и творчество архимандрита Феодора (Бухарева) в оценке русских мыслителей и исследователей: Антология. СПб., 1997. С. 524–525.

³ *Знаменский П. В.* Печальное двадцатипятилетие // Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев): pro et contra. С. 342.

⁴ Там же. С. 346.

⁵ Там же. С. 348–349.

⁶ *Фриз Г. Л.* «Исследование Апокалипсиса» архимандрита Феодора (Бухарева): библейская герменевтика и церковная политика в России середины XIX в. // Филаретовский альманах. 2022. № 18. С. 26–59.

⁷ *Розанов В. В.* Аскоченский и архим. Феодор Бухарев // Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев): pro et contra. С. 535–536.

⁸ *Флоренский П., свящ.* Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев) // Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев): pro et contra. С. 587.

По мнению о. Павла, имя Бухарева «всегда оказывалось исходной точкой целых рядов и кругов мыслей, всегда проявляло себя как малоизвестный, но, однако, подлинно творческий первоисточник тех идей, которые мы привыкли считать своеобразными чертами именно русской философской мысли и которые волнуют наше время под притязательным и глубоко неосновательным названием „нового религиозного сознания“»⁹.

В предреволюционные годы начинаются публикация писем и переиздание сочинений архим. Феодора. Усилиями свящ. П. Флоренского в 1916 г. выходит знаменитый запрещенный церковной цензурой труд «Исследование Апокалипсиса». Сам «русский Паскаль» (как называл Флоренского Розанов) даже начинает писать книгу о Бухареве, и лишь наступившая революционная смута обрывает эту работу.

В Русском Зарубежье интерес к личности и богословию архим. Феодора сохраняется благодаря работам Н. А. Бердяева, прот. В. Зеньковского, А. В. Карташова, С. А. Левицкого и др. Наиболее критическую оценку его учения дал крупнейший и богослов и историк религиозной мысли русской эмиграции прот. Г. Флоровский в своей классической книге «Пути русского богословия» (1937), отметив у Бухарева «утопическую мечтательность» и «упрямство визионера», что, по мнению автора, более всего проявилось «в его роковой книге „Исследования Апокалипсиса“»¹⁰. Еще более сурово о. Флоровский охарактеризовал снятие с себя архим. Феодором священного сана и монашества: «Отречение от священства, сложение иноческих обетов и брак — это никак не „героический акт исповедничества“, но именно судорога мечтательной растерянности. Это было подлинное мистическое самоубийство, особенно страшное у проповедника божественного Агнца. Это был судорожный и бессильный протест утопической грезы против трагической сложности жизни»¹¹.

В наше время, в эпоху возвращения русской религиозной мысли, заново возрождается интерес к личности и творчеству А. М. Бухарева, о чем свидетельствуют многочисленные научные публикации. Одной из первых программных публикаций стала вышедшая в 1996 г. статья А. П. Дмитриева «А. М. Бухарев (архим. Феодор) как литературный критик» в ставшей уже классической серии научных сборников «Христианство и русская литература», выпускаемой в Институте русской литературы (Пушкинский Дом) Российской академии наук с 1994 г. Автор называет Бухарева «главной фигурой в духовной литературной критике XIX в.», в чьих работах выражено «стремление не подавлять духовной силой, авторитетом Церкви свободу художника, но любовью предрасполагать его волю к добру»¹². Особенно ценно, что А. П. Дмитриев показывает роль Бухарева в вопросе об отношении христианского духа к светской культуре. По мнению исследователя, Бухарев «раскрывает внутреннее значение догмата о воплощении Бога Слова, в свете Воплощения Христова осмысляет светскую культуру, которая принадлежит Христу, ибо весь внешний мир и само человеческое естество уже пронизаны благодатной энергией. Следовательно, по Бухареву, противопоставление Церкви и культуры лишено всякого основания»¹³. Автор дает содержательный анализ малоизвестных трудов Бухарева, посвященных русской классической литературе XIX в. (книги о Н. В. Гоголе, разборы романов И. С. Тургенева «Отцы и дети», Н. Г. Чернышевского «Что делать?», Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание»), проводя очень важную мысль о том, что «бухаревский метод истолкования художественных образов генетически также восходит к духовной литературе»¹⁴.

⁹ Там же. С. 586.

¹⁰ Флоровский Г. В., прот. Пути русского богословия. М., 2009. С. 439.

¹¹ Там же.

¹² Дмитриев А. П. А. М. Бухарев (архим. Феодор) как литературный критик // Христианство и русская литература. 1996. Вып. 2. С. 162. См. также: *Его же. Дух Христов в мирском делании: Религиозное оправдание культуры в деятельности архим. Феодора (А. М. Бухарева)* // Сфинкс. 1995. № 1 (3). С. 50–61.

¹³ Дмитриев А. П. А. М. Бухарев (архим. Феодор) как литературный критик. С. 165.

¹⁴ Там же. С. 185.

Наиболее значительным трудом в области исследования богословского и литературного наследия А. М. Бухарева стал выпуск в 1997 г. издательством Русского христианского гуманитарного института в Санкт-Петербурге в серии «Русский путь» антологии «Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев): pro et contra. Личность и творчество архимандрита Феодора (Бухарева) в оценке русских мыслителей и исследователей», подготовленной современными исследователями Б. Ф. Егоровым, Н. В. Серебренниковым и А. П. Дмитриевым¹⁵.

Еще одним важным шагом по пути возвращения богословского наследия архим. Феодора и его осмысления современным церковным и философским сознанием явился выход в 2003 г. программной статьи В. А. Фатеева о мыслителе в шестом томе «Православной энциклопедии» — крупнейшего церковно-научного проекта последних двух десятилетий. По мнению В. А. Фатеева, богословие Бухарева имело большой потенциал «для философского обоснования идеи воцерковления культуры»: научное познание, искусство, человеческое творчество и идейные искания личности имеют «онтологическое основание во Христе, через Которого человеку открыт путь к истине. Бухарев утверждал благодатность человеческой мысли, если она опирается на учение Христа. Он писал своему ученику: „Философию-то не выпускайте из рук: когда она будет по Христу, а не по стихиям мира, то это — просто рай“»¹⁶.

Содержательную статью о богословии архим. Феодора опубликовал в 2008 г. «флагман церковно-научной мысли»¹⁷ старейший отечественный богословский журнал «Христианское чтение». Автор статьи прот. Алексей Балакай считает, что «богословие Бухарева устраняет почву для какого-либо противопоставления Церкви и культуры и указывает основополагающие принципы для построения всей системы культуры на основе православия»¹⁸.

Личность А. М. Бухарева и его богословское, литературное, публицистическое и религиозно-философское творчество и сегодня продолжают вызывать споры. Поэтому надеемся, что круглый стол журнала «Русско-Византийский вестник» поспособствует дальнейшему научному и богословскому осмыслению идейного наследия и трагического жизненного пути одного из наиболее своеобразных отечественных мыслителей XIX в.

1. А. М. Бухарев и Н. В. Гоголь — религиозные мечтатели и утописты Александровской эпохи?

И. Б. Гаврилов: *В своей главной книге «Исследование Апокалипсиса» (1862 г.) архим. Феодор (Бухарев) положительно оценивает опыт Александровской эпохи, деятельность библейских обществ¹⁹ и Священного Союза как «эпохи всеобщего сознания <...>; эпохи пробуждения <...> уснувших было христианских воззрений и стремлений»²⁰. Прот. Г. Флоровский в «Путиях русского богословия» называет Бухарева «очень наивным утопистом», человеком «эпохи Александровского*

¹⁵ Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев): pro et contra. Личность и творчество архимандрита Феодора (Бухарева) в оценке русских мыслителей и исследователей: Антология / Сост., вступ. ст., примеч., указ., библиогр. Б. Ф. Егорова, Н. В. Серебренникова, А. П. Дмитриева. СПб.: РХГИ, 1997. 832 с. (Русский путь).

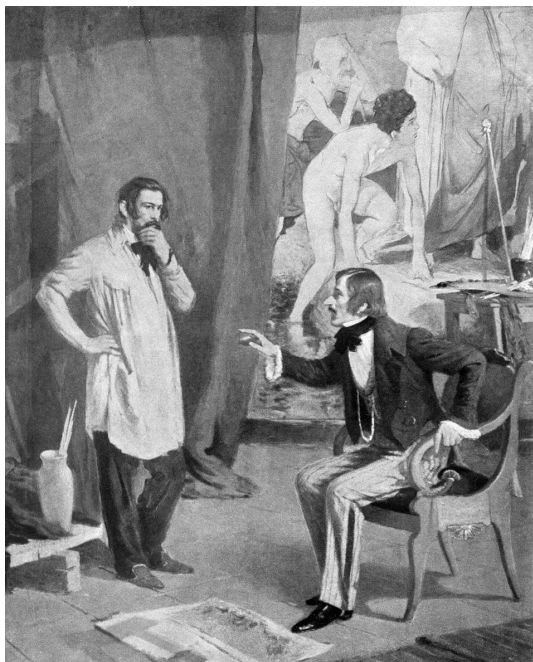
¹⁶ Фатеев В. А. Бухарев // Православная энциклопедия. М., 2003. Т. 6: Бондаренко — Варфоломей Эдесский. С. 398–401.

¹⁷ Гаврилов И. Б. Юбилей духовного образования на страницах «флагмана церковно-научной мысли». Отзыв на научный журнал Санкт-Петербургской духовной академии «Христианское чтение», 2021, № 3, 455 с. // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2022. № 1 (13). С. 171–183.

¹⁸ Балакай А., прот. Архимандрит Феодор (Бухарев) и его богословие // Христианское чтение. 2008. № 29. С. 202.

¹⁹ Бухарев А. М. Исследования Апокалипсиса. Сергиев Посад, 1916. С. 17.

²⁰ Там же. С. 591.



Н. В. Гоголь у А. А. Иванова в Риме.
Худ. В. А. Прибыловский, 1950 г.

мистицизма». Характерно, что в этом же труде о. Г. Флоровский в своей характеристике Н. В. Гоголя также связывает «самочувствие» Гоголя с духом «Священного Союза», идеологией Александровских времен и «сугубого министерства». А известный современный исследователь Н. К. Гаврюшин даже утверждает, что «Бухарев — „внучатый племянник“ русского масонства новиковской эпохи»²¹.

Можно ли, на Ваш взгляд, согласиться с такой трактовкой? Действительно ли Бухарева и Гоголя объединяет «дух утопического активизма»? Можно ли говорить о влиянии творчества Гоголя на «богословие культуры» Бухарева?

Прот. П. Хондзинский: Утопизм в известном смысле был свойственен многим церковным деятелям не только Александровской, но и Синодальной эпохи вообще: достаточно вспомнить «Мысли о способах к успешному распространению Христианской веры между евреями, магометанами и язычниками в России» прп. Макария (Глухарева), записку «О необходимости Собора по нынешнему состоянию Российской Православной Церкви» свт. Игнатия (Брянчанинова), записки В. М. Жемчужникова, А. Н. Муравьева и т. д.²² Возможно, что этот дух «проективизма» был заложен в тогдашнюю церковную ментальность еще «Духовным регламентом», представляющим собой, собственно, род церковно-административной утопии. Что же до богословия культуры, то, мне кажется, Гоголь скорее был для Бухарева иллюстрацией к его собственным построениям, чем единомышленником. Ср. взгляд Гоголя и Бухарева на творчество художника А. Иванова²³.

В. Ю. Даренский: Оценка Бухарева прот. Г. Флоровским в «Путиях русского богословия» является очень странной и внутренне противоречивой (об этом я упомянул и в своей статье)²⁴. Причем без каких-либо развернутых аргументов дается в целом негативная характеристика. Чем обусловлен такой откровенный субъективизм

В. Ю. Даренский: Оценка Бухарева прот. Г. Флоровским в «Путиях русского богословия» является очень странной и внутренне противоречивой (об этом я упомянул и в своей статье)²⁴. Причем без каких-либо развернутых аргументов дается в целом негативная характеристика. Чем обусловлен такой откровенный субъективизм

²¹ Гаврюшин Н. К. Русское богословие: очерки и портреты. Нижний Новгород, 2011. С. 202.

²² См.: Макарий (Глухарев), прп. Мысли о способах к успешнейшему распространению христианской веры между евреями, магометанами и язычниками в Российской державе // Нестеров С. В. Словом и житием наставляя: жизнь и труды преподобного Макария Алтайского. М., 2005. С. 225–372; Игнатий (Брянчанинов), свт. О необходимости Собора по нынешнему состоянию Российской Православной Церкви // Его же. Полн. собр. творений: В 8 т. М., 2006. Т. 3. С. 518–530; О записках Жемчужникова и Муравьева см.: Бежанидзе Г. В. Проекты устройства высшего управления Русской Церкви середины XIX в. // Вестник ПСТГУ. Сер. II: История. История Русской Православной Церкви. Вып. 5 (48). М., 2012. С. 7–24.

²³ См. подробнее: Хондзинский П. В., прот. Попущение как акт Божественного кенозиса в мысли А. М. Бухарева // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2021. № 33. С. 119.

²⁴ Даренский В. Ю. А. М. Бухарев как создатель православной философии культуры // Русско-Византийский вестник. 2023. № 4 (15). С. 63–76.

прот. Г. Флоровского, мы не можем знать точно. Я могу только предположить, что его просто раздражало превознесение значимости Бухарева о Павлом Флоренским, прот. Сергием Булгаковым и В. В. Розановым, положительное высказывание о нем Н. А. Бердяева в «Русской идее». Всех этих мыслителей прот. Г. Флоровский явно недолго любил и, возможно, «автоматически» перенес это отторжение и на Бухарева.

«Утопизм» у Бухарева он усматривал, судя по контексту его высказывания, в том, что Бухарев не обращал внимания на процесс секуляризации и считал, что культура может воцерковляться в любом своем состоянии, поскольку это зависит не от общих тенденций в самой культуре, а от личного нравственного усилия каждого, кто культуру создает. Т. е. христианское измерение культуры — это измерение не историческое, а трансисторическое, — оно расположено не во времени и поэтому не зависит от антихристианского «прогресса». Внесение христианского содержания в культуру действует не по «горизонтали» времени, а по «вертикали» — вопреки времени, «перпендикулярно» ему, и поэтому может происходить в любую эпоху, даже самую безбожную. Вот это и было главной идеей Бухарева, которую не поняли все те, кто обвинял его в «утопизме». А те, кто эту идею понял, — те ставили его как мыслителя очень высоко.

Что касается высокой оценки Бухаревым Александровской эпохи, то он ведь имеет в виду спонтанное пробуждение духовных интересов у европеизированного сословия, отходящего от Церкви. Недавняя мода на вольтерьянство тогда сменилась модой на мистицизм, что все-таки лучше, чем наклон в скептицизм и безбожие. В этом отношении Александровская эпоха была похожа на Серебряный век 100 лет спустя. Причем это было не только русское, но и общее европейское явление, связанное с религиозной стороной Романтизма. Адептом мистицизма Сен-Мартена был, например, О. де Бальзак, и даже написал на эту тему отдельный роман — «Серафита». В этом отношении Россия была очень близка Франции, где в это же время сформировалось течение мистического традиционализма — от Фабра д'Оливе и «Гения христианства» Р. Шатобриана до вершины этой традиции — трудов Ж. де Местра. В этом смысле можно, конечно, назвать Бухарева и «внучатым племянником» русского масонства новиковской эпохи, но тут связь очень отдаленная и опосредованная, поэтому это в целом некорректно.

На самом же деле «богословие культуры» Бухарева выросло из своих внутренних православных источников, в первую очередь из древней святоотеческой традиции. У свв. отцов было много писаний о том, каким образом должны христиане создавать свою культуру, но этот аспект их наследия обычно мало принимался во внимание, акцент традиционно делался на их аскетическом наследии. Однако саму культуру свв. отцы понимали как разнovidность аскезы, и Бухарев как раз актуализировал этот аспект их наследия. В самой России в это время происходило духовное возрождение не только среди европеизированного дворянства, — и главными символами этого возрождения являются вовсе не масоны из круга Н. Новикова, а ода «Бог» Державина, религиозные письма поэта В. Жуковского и, наконец, поздний Пушкин. А сам Бухарев имеет непосредственное преемство от позднего Гоголя, а вовсе не от новиковских масонов. Такое же возрождение происходило и в народной массе, о чем свидетельствует рост числа монастырей. Именно в Александровскую эпоху возникает старчество Оптиной пустыни, это время подвигов и народного почитания св. Серафима Саровского. А сам Бухарев — прямой ученик свт. Филарета (Дроздова). Безусловно, внешним толчком для развития его мысли стали «Выбранные места...» Гоголя, поэтому именно в ответ на эту книгу Бухарев написал свое первое печатное произведение. Но это именно внешний толчок, а главные источники мысли Бухарева лежали намного глубже — в конечном счете, в святоотеческой традиции. Но именно поэтому они и были не поняты многими современниками, которые привыкли уже к стереотипам секулярной мысли. Хлестаковский стиль полемики Аскоченского — яркий тому пример.

В. А. Фатеев: Архим. Феодор везде подчеркивал и поддерживал ростки «христианских воззрений и стремлений». Мистицизм Бухарева, на мой взгляд, восходит

не столько к Александровской эпохе и не к маринистам или масонам, а в гораздо большей степени к богословскому учению свт. Филарета и пророчествам Христа ради юродивого угличского старца Петра Томаницкого, идеи которого вдохновили архим. Феодора на толкование многих мест Апокалипсиса и вообще оказали огромное влияние на его воззрения²⁵. Сведение прот. Георгием Флоровским идей Гоголя к Александровской эпохе также, на мой взгляд, является серьезной натяжкой. «Дух утопического активизма» архим. Феодору и Гоголю был, несомненно, в какой-то степени присущ, однако в такой формулировке прот. Георгия преобладает скептический оттенок, странный для православного богослова, в то время как призывы архим. Феодора и Н. В. Гоголя построить всю жизнь по Христу представляют собой не столько «утопизм», сколько естественное поведение глубоко верующего, ревностного христианина. Утопистом Бухарева можно считать за чрезмерное благодушие и необоснованный оптимизм, метафизическую недооценку сил зла.

На мой взгляд, Бухарев был слишком самостоятельным мыслителем, и если «Выбранные места из переписки с друзьями» оказали влияние на богослова, то самое незначительное — архим. Феодор видел в Гоголе не учителя, а единомышленника и мыслителя, который нуждался в духовной помощи. А вот влияние архимандрита на Гоголя, если бы оно возобладавало, стало бы для писателя целительным.

2. А. М. Бухарев — монархист и консерватор?

И. Б. Гаврилов: *Некоторые исследователи отмечают консерватизм А. М. Бухарева в политических вопросах, подчеркивая, что, как и славянофилы, он всегда оставался убежденным сторонником неограниченного самодержавия. В частности, Бухарев писал: «Связывать в чем-либо самодержавную власть значило бы для нас только связывать и отнимать у себя свободу в развитии того добра, которое в силах произвести против всяких частных эгоистических притязаний одна неограниченная власть»²⁶. Н. А. Бердяев замечает, что Бухарев «хочет осуществлять <...> христианскую человечность», «держась за монархию»²⁷.*

Можете ли Вы обозначить место Бухарева в истории русской консервативной мысли? Как соотносятся в его религиозном мировоззрении монархизм и гуманизм, нет ли между ними противоречия?

Прот. П. Хондзинский: В известном смысле, о консерваторах можно говорить только тогда, когда появляются либералы. В церковной среде, в которой сформировался Бухарев, не было не только либералов, но и политической рефлексии в нашем сегодняшнем понимании вообще. Иными словами, определения: консерватор / либерал, реакционер / гуманист, — лежат, я думаю, вне плоскости бухаревской ментальности. Бухарева волнует прежде всего проблема, как доказать, что мир, который «вне Христа лежит», на самом деле пребывает во Христе.

В. Ю. Даренский: Я постоянно повторяю принципиальный тезис о том, что сам термин «консерватизм» в наше время потерял смысл и стал некорректен. Консерватизм существовал тогда, когда было что консервировать — традиционную культуру и православную монархию. Т. е. для своего времени Бухарев, естественно, был консерватором. Но в наше время «консервировать» давно уже нечего — общество и культура стали радикально секулярными, безбожными, поэтому сегодня мыслители типа Бухарева являются не консервативными, а наоборот, революционными и даже

²⁵ См.: *Бухарев А. М.* Воспоминания о покойном заштатном священнике Новоиерусалимской слободы отце Петре Томаницком. Ярославль, 1871.

²⁶ *Бухарев А. М.* О современных духовных потребностях мысли и жизни, особенно русской. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Aleksandr_Buharev/o-sovremennyh-duhovnyh-potrebnostjakh-mysli-i-zhizni-osobenno-russkoj/5 (дата обращения: 12.09.2023).

²⁷ *Бердяев Н. А.* Русская идея // Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев): pro et contra. С. 643–644.

«экстремистскими». Напомню, что само слово «революция» пришло из астрономии, где оно обозначало движение небесных сфер и переводится как «возвращение в прежнее положение». Поэтому в буквальном смысле слова «революционер» — это вовсе не «ниспровергатель», а наоборот, традиционалист, который хочет вернуться от порчи современности в исходное правильное состояние общества. Однако в эпоху секуляризации изначальные смыслы слов специально подменялись революционными идеологами на противоположные с целью обмана невежественных масс, — начиная с подмены смыслов понятий свободы, равенства и братства с христианских на антихристианские в эпоху Французской революции. Потом традиционалисты пытались произвести «исправление имен» и поэтому появились термины вроде «консервативной революции». В наше время бывших консервативных мыслителей корректно называть традиционалистами, чтобы не было путаницы, поскольку сейчас консерваторы — это, например, люди, ностальгирующие по СССР. А термин «традиционалисты» уже давно устоялся.

В приведенной цитате Бухарев просто приводит классическое определение монархии, которому в то время учили во всех гимназиях. Вместе с тем, в ней есть и оригинальный момент, который акцентирует автор — это нравственный аспект самодержавной власти: а именно, она должна быть неограниченной в первую очередь для того, чтобы ограничивать вред от «частных эгоистических притязаний». Этот аспект акцентировал и Гоголь. Поэтому в формулировке Н. А. Бердяева нет противоречия, а наоборот, четкая логическая связь: «осуществлять христианскую человечность» наиболее эффективно можно только «держась за монархию». Конечно, можно ее осуществлять и без монархии, но уже намного менее эффективно, поскольку именно православная монархия является в плане эмпирической истории тем «удерживающим» (катехоном), который защищает мир от грядущего антихриста и тех видов греха, что развивает безбожное общество. Таково, как известно, учение свт. Иоанна Златоуста.

Естественно, что Бухарев, как и всякий православный человек того времени, является монархистом и консерватором. Сегодня только нужно термин «консерватор» поменять на термин «традиционалист». Что касается термина «гуманизм», то он является многозначным и двусмысленным. Строго говоря, с христианской точки зрения, термин «гуманизм» должен пониматься как негативный и как фактический синоним термина «нигилизм». Гуманизм — это идолопоклонство перед человеком, т.е. новая форма неоязычества, в конечном итоге ведущая к безбожию и будущей «религии антихриста». Но в обыденном словоупотреблении это термин безобидный и позитивный, обозначающий просто уважение к человеку. Поэтому в первую очередь нужно определиться, в каком смысле мы употребляем слово «гуманизм» — в христианском или в обыденном? Если в христианском, то никто из христианских мыслителей а priori не может быть гуманистом. А если в обыденном, то мы все гуманисты, и тогда это слово, по сути, становится избыточным, не имеющим никакого специфического содержания.

Значение Бухарева для будущей русской мысли уже хорошо было сформулировано о. Павлом Флоренским, прот. Сергием Булгаковым, В. В. Розановым и Н. А. Бердяевым, добавить к этому нечего, но нужно сейчас исследовать и развивать его идеи.

В. А. Фатеев: Понятие «консерватизм» не входит в основной лексикон архим. Феодора, и к нему как богослову вряд ли применимы подобные политизированные клише. Он высказывает вполне консервативные взгляды на исторические события прежде всего потому, что они соответствуют православно-аскетическому взгляду на мир, тому «панхристизму» или «христовцентризму», к которому сходятся все оттенки его воззрений. Да, в политическом отношении архим. Феодор был приверженцем устоявшейся монархической формы правления и выступал за «твердое и строгое самодержавие» и сильное православное государство, против «христовраждебных государств» и всякого рода «безбожно-революционных плевел»²⁸. Но это не мешало

²⁸ Бухарев А. М. Исследования Апокалипсиса. С. 435, 562, 585.

ему толковать идею гармоничного сочетания православной духовности с мирской христианской культурой; высказываться и в более либеральном духе, когда шла речь о благодатной Христовой свободе волеизъявления человека в духе истины и добра.

Убедительные аргументы в подтверждение консервативного характера учения А. М. Бухарева привел философ М. М. Тареев, которого прот. Василий Зеньковский считал антиподом архим. Феодора. Тареев полагал, что христианские идеи архим. Феодора представляют собой исключительно аскетическую точку зрения, и при смелом воплощении этого аскетического принципа наука должна обратиться в богословие, искусство затвориться в храме, а государство — стать теократией или подчиниться Церкви. А результатом последовательного проведения аскетического принципа, лежащего в основе учения Бухарева, стало бы «проклятие всему новейшему миру, проклятие всей культуре и цивилизации»²⁹. В этом парадоксальном, на первый взгляд, пессимистическом выводе антипода Бухарева заключена несомненная доля истины. Воззрения Бухарева по своей сути представляют собой крайне аскетическое, предельно консервативное направление и если они и могут быть заподозрены, то не в либерализме, а, наоборот, в консервативном радикализме и тяготении к католической по своей сути идее теократии.

3. А. М. Бухарев и Ф. М. Достоевский — два пророка христианского гуманизма?

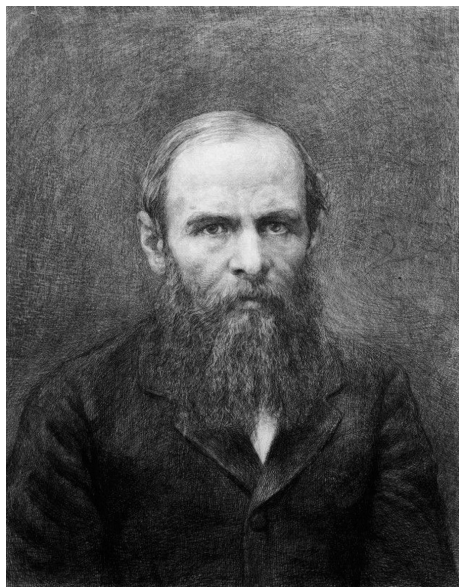
И. Б. Гаврилов: *В. В. Розанов, в начале XX столетия называвший архим. Феодора «занесенным в наш век аскетом-созерцателем века VI или IX христианства», писал: «Идеи архимандрита Феодора своевременно было бы пересмотреть в наше*

*время. Он дал церковную форму, церковное выражение тем идеям и движениям души, которые гораздо позднее нашли светское и притом гениальное выражение в Достоевском. Родство их так и мелькает там и здесь. Множество идей у них совершенно общих, и идей центральных, а не краевых»*³⁰.

Имеет ли место, по-Вашему, близость каких-либо религиозных идей А. М. Бухарева и Ф. М. Достоевского? Насколько обосновано мнение о том, что Бухарев мог выступить прототипом любимых героев Достоевского — Алеши Карамазова, старца Зосимы и князя Мышкина?

Прот. П. Хондзинский: На поименованных же героев Достоевского, Бухарев, по-моему, вовсе не похож. Но ручаться за творческие процессы в душе гения, конечно, затруднительно.

В. Ю. Даренский: Не надо употреблять выражение «христианский гуманизм» во избежание путаницы и недоразумений.



Федор Михайлович Достоевский.
Гравюра с фотографии М. М. Панова,
1880 г.

²⁹ Тареев М. М., проф. Архимандрит Феодор Бухарев // Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев): pro et contra. С. 574.

³⁰ Розанов В. В. Аскотенский и архимандрит Феодор Бухарев // Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев): pro et contra. С. 535–536.

Я уже выше объяснил, почему. Если употреблять термин «гуманизм» в строго христианском смысле, то никакого «христианского гуманизма» не бывает, поскольку гуманизм — это неоязычество, антрополатрия и путь к будущей «религии антихриста».

Как мы помним, в «Братьях Карамазовых» в проповеди старца Зосимы есть слова: «Теперь общество христианское пока еще само не готово и стоит лишь на семи праведниках; но так как они не оскудевают, то и пребывает все же неизбежно, в ожидании своего полного преобразования из общества как союза почти еще языческого во единую вселенскую и владычествующую Церковь. Сие и буди, буди, хотя бы и в конце веков, ибо лишь сему предназначено совершиться!» Но Православие учит о синергии светской и духовной властей, а вовсе не об их слиянии в одно целое до неразличимости. Причем учит как об идеале, к которому следует стремиться, а не как о совершенной реальности. Поэтому в этих словах героя Достоевского следует усматривать ересь хилиастического типа. И сам Достоевский в своих записях для «Дневника писателя» явно исповедовал хилиазм в его современном изводе³¹. Не надо делать из Достоевского идол, который якобы никогда не ошибался. Почему у него возникло такое учение? Оно стало своего рода противовесом тому страшному, мрачному и почти безвыходному обезбоженному миру, в котором живут его герои. Мир Достоевского — это мир тьмы человеческих страстей, из которых самой сильной является страсть гордыни — «человекобожия». Никакого преобразования героев в этом мире не происходит — оно только обещается и только брезжит где-то далеко на горизонте. Это мир такой же, как у Кафки или Камю. Христа в художественном мире Достоевского, на мой взгляд, просто нет, а попытки изобразить праведников очень редки и неубедительны. Но исследователи его творчества обычно допускают следующую аберрацию: они берут православное мировоззрение Достоевского, которое он высказывал в своем «Дневнике писателя» и переписке — и накладывают его на его художественные произведения. Но если «вынести за скобки» его мировоззрение и рассматривать его художественный мир сам по себе, то это фактически «мир абсурда»³².

В этом смысле личность Бухарева прямо противоположна миру Достоевского: Бухарев действительно, как выразился В. В. Розанов, был словно каким-то пришельцем из первых веков христианства. Но у Достоевского таких героев вообще нет — они все искушенные ядовитые люди XIX в. и ко Христу идут очень издалека, а не изначально живут в Нем, как Бухарев.

Достоевский знал о Бухареве, его журнал «Время» в 1861 г. опубликовал статью А. Григорьева в защиту Бухарева от нападок Аскоченского. Тем не менее считать, что Бухарев мог стать прообразом кого-то из его героев, нет оснований. Герои Достоевского — это не отражение каких-то реальных людей, а люди-мифологемы, выражающие его мысли о человеке вообще. Таких людей, которые изображены у Достоевского, в реальной жизни почти не бывает — это крайние болезненные случаи, которые можно встретить только среди маргиналов, а не в «обществе».

В. А. Фатеев: Между идеями А. М. Бухарева и Ф. М. Достоевского, несомненно, существует глубокая взаимосвязь и перекличка. Образы романов Достоевского также позволяют предполагать близкое знакомство писателя с сочинениями опального богослова.

Гуманизм Бухарева носит преимущественно христианский характер и не имеет ничего общего с безбожным возвеличиванием самости человека в «просвещенском» понимании гуманизма. Понятие христианского гуманизма Бухарева исходит из понятия человека как высшего творения Божия, в котором архим. Феодор видит черты небесного первообраза. Разделяемая Бухаревым идея человечности, естественно вытекающая из Евангелия, совсем не противоречит моральным принципам

³¹ См.: Даренский В. Ю. Эсхатология Ф. М. Достоевского // Acta eruditorum. 2023. Вып. 43. С. 111–123.

³² См.: Даренский В. Ю. Достоевский как художник обезбоженного мира // Ортодоксия. 2021. № 3. С. 269–290.

монархии, в то время как она в корне противоположна атеистическому пониманию гуманизма, следствием которого является разгул индивидуализма и греховной вседозволенности. Бухарев опирался на учение св. апостола Павла о Божией любви и верил во всепобеждающую силу любви, при помощи Божией благодати. Архим. Феодор любил в человеке дарованную ему благодатную Христову свободу и чтил в нем образ Божий. В этом идеи христианского гуманизма Бухарева явно перекликаются со взглядами Достоевского.

Мотив «страха Божия», на котором сделал акцент Константин Леонтьев, был для архим. Феодора второстепенным, и он о нем практически не упоминает. В этом, возможно, состоял «розовый» оттенок его мировосприятия, также сближавший его взгляды с воззрениями Достоевского. Критика К. Н. Леонтьевым «розового христианства» вполне может быть распространена на идеи А. М. Бухарева. Нельзя не отметить и частичного сходства богословских воззрений архим. Феодора — прежде всего учения о Богочеловеке — с религиозно-философскими идеями Вл. Соловьева, оказавшего несомненное влияние на Достоевского. Перспективным мне представляется сопоставительное рассмотрение идей Бухарева, Соловьева и Достоевского. Что касается прототипов героев Достоевского, то, на мой взгляд, это образы художественные, т.е. собирательные. Придание писателем кому-либо из указанных персонажей некоторых черт личности опального архимандрита вполне вероятно, хотя и трудно доказуемо. Например, в высказываниях старца Зосимы отчетливо звучат кое-какие нотки богословия архим. Феодора, но это совсем не значит, что данный образ целиком списан с Бухарева или что воззрения старца полностью заимствованы у архим. Феодора.

4. Спор А. М. Бухарева с В. И. Аскоченским — «столкновение косности и мечтательности»^{33?}

И. Б. Гаврилов: В 1860 г. вышла книга архим. Феодора «О Православии в отношении к современности», вызвавшая большой интерес и жаркие споры, в частности, подвергшаяся нападкам со стороны консервативного литератора и общественного деятеля 1860–1870-х гг., редактора-издателя журнала «Домашняя беседа» В. И. Аскоченского. Аскоченский называл о. Феодора «новым Лютером», «цивилизатором», «прогрессистом». Кроме того, он обвинил Бухарева в гегелизме³⁴. По мнению прот. Г. Флоровского, в данном споре неправы оба были: «Аскоченский — в своей скептической злобности, о. Феодор — в сентиментальном благодушии. Его правда была в том только, что он искал выхода и уповал, хотя за выход и принял тупик. Но Аскоченский мрачно радовался именно безысходности...»³⁵

Как Вы оцениваете данное идейное противостояние? В чем заключается основной нерв этой полемики?

Прот. П. Хондзинский: Об этом уже много писали, и вряд ли я скажу что-то новое об этой полемике. Мне только кажется, что известное утверждение о том, что травля Аскоченского вынудила Бухарева принять решение о выходе из монашества, не до конца проясняет ситуацию. Это решение, по-видимому, внутренне вытекало из его взглядов — ведь только таким образом он на деле мог доказать принадлежность Христу мира, в который он уходил.

В. Ю. Даренский: Спор А. М. Бухарева с В. И. Аскоченским — это спор Гоголя с Хлестаковым. Сознательно или нет, Аскоченский перевирал и примитивизировал

³³ Флоровский Г. В., прот. Пути русского богословия. С. 442.

³⁴ Знаменский П. В. Православие и современная жизнь: Poleмика 60-х г. об отношении православия к современной жизни (А. М. Бухарев). URL: https://azbyka.ru/otechnik/Petr_Znamenskij/pravoslavie-i-sovremennaja-zhizn/#source (дата обращения: 12.09.2023).

³⁵ Флоровский Г. В., прот. Пути русского богословия. С. 442.

размышления и высказывания Бухарева. Это критика серьезной мысли с точки зрения обыденного сознания, она всегда такова. Печально то, что Аскоченский не был «человеком с улицы», он сам окончил духовную академию и был редактором православного журнала. Видимо, в его отношении к Бухареву сказались в том числе и зависть к мыслителю, каковым сам Аскоченский не был, но, вероятно, хотел бы быть. Кроме этого низменного мотива зависти, наверняка было и просто непонимание взгляда Бухарева на проблему воцерковления современности, потому что этот взгляд был действительно нов и непривычен в то время, он требовал такой глубины мысли, которая была не у многих.

Поэтому прот. Г. Флоровский неправ по отношению к обоим: Аскоченский был движим не своей скептической злобностью, а непониманием слишком сложной для него мысли, а отсюда — еще и завистью; у о. Феодора не было никакого «сентиментального благодушия», скорее наоборот, у него была такая реалистическая зоркость к реальной жизни, которая была на уровне Гоголя и Достоевского; а также боль и тревога, а вовсе не сентиментальность.



Виктор Ипатьевич
Аскоченский

Н. Н. Павлюченков: Если вынести за скобки грубый тон и неприемлемую в таких случаях тактику резких обвинений и «навешивания ярлыков», то нужно сказать, что В. И. Аскоченский поднял очень важную проблему наличия или отсутствия вечной ценности плодов современной цивилизации. Полемически заостренная, эта проблема была обозначена вопросом, зачем усваивать Христу «барометры и пароходы», если Он ждет от человечества прежде всего признания своей духовной болезни («смирненное и сокрушенное» состояние духа) — для того, чтобы его исцелить. Позиция Бухарева сводилась к тому, что своим служением «Агнца Божия» Христос приобрел (вернее сказать, вернул) человека Себе в «собственность». И теперь все, что делает человек на земле, при правильной установке верующего христианского сознания, может быть также «передано» Христу. Тем самым все дела и достижения человечества на земле будут очищены и благословлены Богом. Возможно, сам того не осознавая (и не желая), Аскоченский первым вскрыл то, что может быть названо «мистическим нечувствием» Бухарева к самому существу спасения человечества во Христе. Бухареву, в его стремлении христианизировать современную человеческую цивилизацию, фактически хотелось бы, чтобы для грядущего Царства Божия имели свое значение ныне создаваемые человечеством «плоды цивилизации». Аскоченский увидел это у Бухарева, но, к сожалению, представил это свое видение в худших традициях озлобленной борьбы за «чистоту православия».

В. А. Фатеев: Издатель христианского журнала «Домашняя беседа» Аскоченский, обладавший зорким глазом и острым пером, в полемике вел себя слишком нагло, совершенно не по-православному. Он придерживался вульгарного фельетонного стиля, очень похожего по тональности обличений на сатиры гонимых им нигилистов «Свистка» и других подобных изданий, в аргументах был неглубок и бил на внешний

эффект. Наивный созерцатель-идеалист архим. Феодор с его благородными понятиями был обречен стать жертвой бойкого и циничного критика. Нападки на архим. Феодора, как убедительно показывает прот. Георгий Флоровский, опираясь на дневник консервативного журналиста, были вызваны скептическим отношением Аскоченского к аскетизму, а в данном конкретном случае — неприязнью скептики к пылкой, восторженной вере архим. Феодора. Но в критике Аскоченским либерализма идей монаха-цензора содержится и некоторая правда. Это прежде всего касается не слишком убедительных попыток богослова отыскивать «мерцания Христова света» в сочинениях радикальных критиков типа Н. Добролюбова или В. Зайцева, стремившихся в литературной форме протащить намеками свои оппозиционные взгляды.

5. Учение об Апокалипсисе — вершина религиозной мысли А. М. Бухарева?

И. Б. Гаврилов: *Неоднократно отмечалось, что наиболее полно богословские взгляды А. М. Бухарева выражены в его книге «Исследование Апокалипсиса». В ней архим. Феодор, пытаясь подражать митр. Филарету, видит в Новом Завете не только указание на библейские события, но и на то, как Церковь должна действовать в современном мире: «Гражданство, с равноапостольным Константином предавшись христианству, стало представлять в себе уже святой град», это «гражданство, в котором водворилась св. Церковь»³⁶. Богословие Боговоплощения побуждает его искать ключ к пониманию разворачивающихся в истории событий в отношениях между Богом и человеком.*

Что Вам представляется наиболее ценным в богословском наследии А. М. Бухарева? Как, на Ваш взгляд, можно совместить его обращенность к социальным вопросам и богословское оправдание культуры с эсхатологической напряженностью мысли и ее завороченностью Апокалипсисом?

Прот. П. Хондзинский: Из того, что «Исследование Апокалипсиса» сам Бухарев, по-видимому, считал своим *opus magnum*, еще не следует, что оно действительно было таковым. Я думаю, для дальнейшего развития богословской мысли важнее всего оказались две Бухаревских идеи: 1) представление о кенотическом характере не только акта боговоплощения, но и акта творения³⁷ — эту мысль позднее мы встретим у многих богословов XX в.; 2) снятие противопоставления между прямым действием Промысла и божественным попусшением³⁸, что, как раз, и позволяло Бухареву объединить весь мир во Христе. Косвенным образом (и даже, наверно, вне рефлексии самого Бухарева) такой подход позволял снять и разделение человечества на «два града»³⁹, открывая тем самым дорогу к идее *богочеловечества*. (С моей точки зрения, «два града» и «богочеловечество» — это две основных историософских концепции в христианской мысли, к которым можно свести все остальные.)

В. Ю. Даренский: Самое ценное в наследии Бухарева — это формулировка им категорического императива воцерковления жизни и культуры как главного призвания человека в его земном бытии, которое прямо производно от усилия

³⁶ Бухарев А. М. Исследования Апокалипсиса. С. 8.

³⁷ См. подробнее: Хондзинский П. В., прот. Становление мысли архимандрита Феодора (Бухарева) об оправдании культуры: попытка реконструкции // Филаретовский альманах. Вып. 18. 2022. С. 76–87.

³⁸ См. подробнее: Хондзинский П. В., прот. Попущение как акт Божественного кенозиса в мысли А. М. Бухарева // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2021. № 33. С. 113–128.

³⁹ См. подробнее: Хондзинский П. В., прот. Augustinus Rossicus. Очерки русской августины XVIII — середины XX в. // Блаженный Августин, епископ Гиппонский. Творения. Т. 1. М., 2022. С. 35–38.

по борьбе с грехом ради спасения души. Эта внутренняя духовная борьба невозможна без усилий вовне — по борьбе с грехом в мире. Заповедь «по делам их узнаете их» — это не моральная сентенция, а онтологический закон бытия человека и культуры. Именно ее Бухарев положил в основания своего «богословия культуры». Действие человека вовне — в мире, — создающее культуру, может быть либо подобным крестоношению, со-распинутию Христу, либо чем-то противоположным. Таким образом, христианское культуротворчество — это усилие по крестоношению в мире, которое может выражаться в самых разных формах, это вообще не зависит от исторической эпохи, оно всегда современно. Вот это и была главная мысль Бухарева, которую не могли понять его критики, которые цеплялись за разные внешние ее аспекты — то за «современность», как Аскоценский, то за «утопизм», как Флоровский.

В свою очередь, «Исследование Апокалипсиса» стало уже развертыванием этой мысли на материале мировой истории. Бухарев совершил принципиальный поворот — он вернулся к святоотеческому мышлению об истории, что было совершенно неожиданно и непонятно для его современников и стало главной причиной запрета публикации этой книги. Свв. отцы мыслили текущую историю через Апокалипсис, который только и мог дать смысл отдельным событиям. Для них всегда шел уже «обратный отсчет» времени: сколько осталось до Конца — временного торжества Антихриста и Второго Пришествия Спасителя. Христиане а priori всегда живут не в «прогнесе», а в «последние времена», независимо от того, сколько эти времена еще продлятся. «Последние времена» — это не хронологическая, а онтологическая категория.

Именно так мыслил историю Бухарев, и это очень не понравилось современникам, которые привыкли мыслить историю через миф о «прогнесе». Можно спорить о том, насколько адекватны его толкования в отдельных деталях, но сам его подход к истории в тот момент был действительно гениальным прозрением, которое мог сделать только тот, кто был «занесенным в наш век аскетом-созерцателем века VI или IX христианства» (В. В. Розанов).

В богословии Бухарева, которое было воплощено и в его толковании книги Апокалипсиса, есть одна важная идея, которую недавно специально акцентировал протоиерей П. В. Хондзинский в своей статье «Попущение как акт Божественного кенозиса в мысли А. М. Бухарева». Он отмечает: «В отличие от многих авторов, для которых попущение являлось прежде всего отложенным возмездием за зло, А. М. Бухарев рассматривает попущение как кенотическое принятие Христом мира в его греховном состоянии, что позволяет, согласно А. М. Бухареву, любой акт, совершающийся при попущении Божиим, рассматривать как акт, совершающийся во Христе»⁴⁰. Действительно, в конце своего исследования Апокалипсиса Бухарев пишет, что, несмотря на апостасию и катастрофическое падение человечества под власть Антихриста, вся его история все равно должна рассматриваться как дар любви Божией: «Значение Апокалипсических видений о судьбах Церкви и мира, как мы видели, таково: эти судьбы, чрез весь ряд свой, таинственно раскрывают дух и силу любви Отца Небесного»⁴¹. Такое воззрение на историю особенно важно для понимания катастроф XX в., которые многими людьми воспринимаются исключительно как кара Божия за отступление народов от Христа и Его Церкви. Конечно, это была в том числе и кара, но и сама кара есть акт Божией любви к человечеству: так человечество со-распинается Христу — потому что Спаситель распялся, умер и воскрес за него. Только любовь Божия парадоксальным образом и может попустить приход Антихриста, поскольку только абсолютная любовь к человечеству дает ему полную свободу жить так, как ему хочется, отступая от Бога, — но и до самого конца давая благодать для покаяния и спасения.

⁴⁰ Хондзинский П. В., *прот.* Попущение как акт Божественного кенозиса в мысли А. М. Бухарева. С. 113.

⁴¹ Бухарев А. М. Исследования Апокалипсиса. С. 649.

Однако нам представляется принципиально некорректным тезис прот. П. В. Хондзинского о том, что якобы эта идея Бухарева «свидетельствует о происходивших в обществе процессах и переменах, которые можно было бы охарактеризовать как переход от христианской цивилизации к „цивилизованному христианству“»⁴². «Цивилизованное христианство» — это синоним «розового христианства» (К. Леонтьев), основанного на подмене (антрополатрии). Наоборот, понимание истории Бухаревым является возвратом к свв. отцам и радикально противостоит процессам секуляризации сознания в «цивилизованном христианстве».

Н. Н. Павлюченков: Интересно отметить, что до публикации «Исследований Апокалипсиса» прот. В. Лаврский полагал, что богословие Бухарева наиболее полно как система выражено в сборнике «Несколько статей о святом апостоле Павле». Наиболее ценным в богословии А. М. Бухарева представляется его стремление поставить в центр внимания и всей жизни человечества не христианское учение, не исполнение христианских заповедей, а Самого Христа (из чего, как из причины к следствию, знание и исполнение христианского учения должны следовать).

В. А. Фатеев: Я не стал бы категорично утверждать, что труд архим. Феодора «Исследования Апокалипсиса» представляет собой вершину его богословской мысли. Но не согласился бы и с Н. А. Бердяевым, который назвал «Исследования Апокалипсиса» худшей книгой богослова. Все-таки в этом труде религиозно-философская и историософская мысль Бухарева, его социально-политические взгляды выражены с максимальной открытостью. Читатель найдет в этой книге и обличение папства и западного «лжеименного разума», т.е. рационализма, и отрицательное отношение к «революционному своеволию и буйству», и идею возрождения храма Св. Софии в православном Царьграде, и даже упоминания таких исторических личностей, как прп. Сергей Радонежский и А. В. Суворов... Однако если оценивать книгу с точки зрения ее основной задачи — убедительности толкования образов Апокалипсиса, то это слишком зыбкая материя. Трудно оценивать достоверность выводов о том, например, что под первым зверем разумеется «не просто сатана сам только по себе, а сатанинский дух преобладания и гордыни, вторгшийся в Западное христианство и здесь раскрывшийся в притязаниях и заблуждениях папства», что второй зверь символизирует «неограниченное самовластительство разума», а «зверь бездны знаменует лживую веру или религиозный фанатизм магометанства»⁴³. Многие утверждения в этой книге, сами по себе довольно любопытные, могут восприниматься не иначе, как гипотезы, и от этого значение многолетнего труда архим. Феодора сильно уменьшается. К тому же главное в учении архим. Феодора — его «христоцентризм» — ярче, точнее и безошибочнее выражен в ряде других сочинений, таких как «Несколько статей о св. Апостоле Павле», «Печаль и радость по слову Божию», «О Новом Завете Господа нашего Иисуса Христа», «Три письма к Гоголю», в некоторых богословских (не публицистических) статьях сборника «О Православии в отношении к современности», который, между прочим, многие также называют «лучшей» книгой архим. Феодора — может быть, потому, что на содержащемся в ней материале легче всего построить концепцию «церковного инакомыслия» Бухарева.

Кстати, краткое толкование содержания Апокалипсиса во второй части книги «Печаль и радость по слову Божию» (1863), изданной через год после запрета Св. Синодом в 1862 г. «Исследований Апокалипсиса», также заслуживает пристального внимания с точки зрения изучения богословских взглядов Бухарева — оно еще раз подтверждает, что воззрения Бухарева носили подлинно православный характер.

⁴² Хондзинский П. В., прот. Попущение как акт Божественного кенозиса в мысли А. М. Бухарева. С. 113.

⁴³ Бухарев А. М. Исследования Апокалипсиса. С. 495, 497, 421.

6. А. М. Бухарев — идеолог славянофильства и апологет Петра Великого?

И. Б. Гаврилов: Подобно славянофилам, Бухарев критически смотрел на «разложившийся» современный Запад, но, в отличие от них, не идеализировал средневековую Русь. Скорее, он считал, что в Московии Православие деградировало, а Петр Великий сыграл решающую роль в возрождении России: «И владея в Православии все озаряющею истиною, [в Московской Руси] мы стали более и более закиснеть в невежестве, видящем всю глубину истины только в букве, обряде. Петр Великий и явился избранным орудием Божиим к заблаговременной остановке этого мертвящего духовного направления»⁴⁴. Развивая идеи славянофилов, Бухарев также утверждал, что на «славяно-русский» народ возложена особая миссия сохранения христианской веры и духовности: «Вот оно — благодатное призвание и мировая задача наша — послужить очищению мысли и знаний, литературы и всей цивилизации христианского мира от страшного и лживого направления и духа»⁴⁵.

Г. Л. Фриз называет его взгляды *экуменическим хилиазмом во имя воссоединения Востока и Запада*⁴⁶. *Согласны ли Вы с такой оценкой? Как Вы можете прокомментировать историческое воззрение А. М. Бухарева? Можно ли вписать мыслителя в славянофильскую традицию русской мысли?*

Прот. П. Хондзинский: Мессианиззм, безусловно, был свойствен Бухареву, но это мессианизм именно «славяно-русский», а не «славяно-московский». Ср.: «Должна же нация православная Церковь явиться во всей красоте и благолепии как в одержании Востока, так и в очах западного человека; и в этом, может быть, Господь даст послужить человечеству и тем уплатить свой долг перед Востоком и Западом — нашей православной России, которой уже пора бы сознательно и дружно взяться за дело истины и жизни во Христе»⁴⁷, — и здесь он, с одной, стороны, действительно близок к Гоголю, когда тот говорит о скором явлении Русской Церкви миру⁴⁸, но, с другой — вкладывает в эти слова то свое представление о «культуродидее», которого нет у Гоголя (см. ответ на первый вопрос).

В. Ю. Даренский: Г. Л. Фриз явно выдает желаемое за действительное: ни экуменизма, ни тем более хилиазма у Бухарева нет и быть не могло. У него есть только



Портрет императора Петра I.
Худ. А. М. Матвеев, 1724–1725 гг.

⁴⁴ Бухарев А. М. Три письма к Н. В. Гоголю, писанные в 1848 году. СПб., 1860. С. 255–256.

⁴⁵ Бухарев А. М. Исследования Апокалипсиса. С. 21.

⁴⁶ Фриз Г. Л. «Исследование Апокалипсиса» архимандрита Феодора (Бухарева): библейская герменевтика и церковная политика в России середины XIX в. С. 55–56.

⁴⁷ <Федор (Бухарев), архим. > О православии в отношении к современности в разных статьях архимандрита Феодора. СПб., 1860. С. 138.

⁴⁸ Гоголь Н. В. Полн. собр. соч. и писем: В 17 т. М.; Киев, 2009. Т. 6. С. 73.

трезвый взгляд на эти проблемы, который предполагает необходимость сотрудничества всех христиан, независимо от конфессии; и необходимость воцерковления культуры. В этом нет ничего экуменизма, и тем более нет хилиазма как мифа о «царствии Божием на земле».

Относительно его взгляда на Петра I можно лишь с грустью констатировать, что Бухарев просто некритически воспроизводит «петровский миф» русской интеллигенции и не внял его принципиальной критике славянофилами. Тот факт, что Петр фактически был врагом и разорителем Церкви, он игнорирует. Более поздние мыслители, уже XX в., показали, что мифом является и роль Петра в «европеизации» России. Особенно ярко это показано в «Народной монархии» И. Солоневича. В действительности Петр был вовсе не причиной, а уже результатом европеизации в ее самой радикальной форме. Разорение, которое нанесли России «реформы» (точнее, имитация реформ) Петра не ускорило, а наоборот, замедлило процессы модернизации, которые шли всегда, независимо от конкретного правителя⁴⁹.

Если же отвлечься от его мифологического отношения к Петру, то во всем остальном Бухарев — классический представитель «славянофильства», которое он воспринял от Гоголя. А его тезис: «благодатное призвание и мировая задача наша — послужить очищению мысли и знаний, литературы и всей цивилизации христианского мира от страшного и лживого направления и духа», — можно считать наилучшим кратким выражением всей философии «славянофильства».

В. А. Фатеев: Признавая положительное значение реформ Петра I, Бухарев вовсе не встает на позиции западничества. Он показывает, что Петр был не только реформатором, но и твердым защитником православной Руси: «Петр Великий с силою дал почувствовать европею приметить железную крепость и несокрушимость этого жезла и всей Западной Европе, отпадшей от Православия»⁵⁰. Архим. Феодор, подобно М. П. Погодину и почвенникам, видит в реформах Петра создание благоприятных условий в России для развития православной культуры. Явление основоположника современной русской литературы Пушкина, которым ответила на реформы Россия спустя столетие, как указали Герцен и затем Ап. Григорьев, стало ярким подтверждением правоты этого тезиса.

Учение архим. Феодора, конечно, не является ни хилиастическим, ни, тем более, экуменическим. Ересь экуменизма архим. Феодор, постоянно подвергавший критике католицизм и протестантизм, ни в коей мере не проповедовал. Трудно отнести к сторонникам экуменизма богослова, толкующего, например, Апокалипсис так, что «силою Христовою, под особенным заступлением Взбранной Воеводы — Богоматери, истоптать точило великой ярости Божией над собранными гроздьями Западной Европы представлено именно Православно-Русскому народу...»⁵¹ Архим. Феодора скорее, вместе с Ф. М. Достоевским, можно упрекнуть в русском мессианизме, ибо он в «Исследованиях Апокалипсиса» проповедует грядущее «вечное торжество Церкви и Православия». Что же касается тысячелетнего царства правды Божьей на земле, то Бухарев прямо его не проповедует, но благодушные богослова в отношении к мирским «прогрессивным» явлениям, его теократические мотивы и оптимизм по поводу конечного «торжества Православия» могут восприниматься как хилиастические настроения, хотя архим. Феодор, похоже, никогда не забывает о соотношении горнего и дольного мира.

По своему осуждению рационалистического Запада, критике папства и протестантизма Бухарев примыкает к славянофильской традиции, но, с учетом его отношения к петровским реформам, он ближе к почвеннической позиции Григорьева, Достоевского, Страхова.

⁴⁹ См.: Даренский В. Ю. Иван Солоневич — разрушитель «петровской легенды» // Тетради по консерватизму: Альманах. № 3. 2022. С. 57–81.

⁵⁰ Бухарев А. М. Исследования Апокалипсиса. С. 435.

⁵¹ Там же. С. 584.

В то время как Бухарев — это автор в ряду церковных писателей, продолжающих святоотеческую традицию. Предтечей «неохристианства» и «нового религиозного сознания» Серебряного века был Вл. Соловьев — именно у него появилась философия, оторванная от святоотеческого наследия. Неоязыческая мифология «всеединства» — это результат непонимания природы павшего мира. Отсюда и его яростная русофобия, особенно четко проявившаяся в нападках на Н. Данилевского.

В этом смысле Бухарев персонифицирует альтернативу Вл. Соловьеву — аутентичное православное мышление. Конечно, Бухарев несопоставим с Вл. Соловьевым по масштабности мысли, эрудиции и мастерству философствования, однако, с другой стороны, Бухарев не имеет и его главного недостатка — утраты святоотеческого строя мысли. Метафорически говоря, если взять основу Бухарева и форму Вл. Соловьева, то мы и получим тот «идеальный тип» русского философа, на который следует ориентироваться во все времена.

Н. Н. Павлюченков: Мне представляется, что темой отдельного исследования может стать сопоставление того, что прочитывали в трудах Бухарева его современники, и того, что открылось в тех же трудах представителям «русского религиозно-философского ренессанса» начала XX в. И Н. Бердяев, и особенно свящ. П. Флоренский находили у Бухарева то, что хотели найти. В результате первый увидел в нем, в числе прочего, адепта «внехрамовой литургии», а второй — софиолога, проповедующего наличие «метафизического узла», связывающего мир с Богом. И то, и другое — явные натяжки, представление желаемого как действительного.

Я не стал бы говорить о каком-либо влиянии, которое труды Бухарева могли оказать на Флоренского. Скорее, наоборот, сейчас можно сделать ошибку, воспринимая идеи Бухарева через призму того, как они представлены у Флоренского.

В. А. Фатеев: Идеи Бухарева имеют некоторое отношение к формированию неохристианства, однако эта причастность носит скорее косвенный, чем прямой характер. То, что апологеты «нового христианского сознания» использовали богословские аргументы Бухарева для подкрепления своих неоязыческих и еретических сочинений, очевидно. В его смелых, часто неосторожных высказываниях в пользу «современности» есть лазейка для обновленческих толкований его идей. Однако религиозные модернисты подвергли его православные, церковные по своей сути взгляды сильным искажениям, пытаясь приспособить их для собственных целей. Бухарев не столько пытается «осовременить» Православие, сколько, наоборот, стремится привести современность к Православию, «послужить очищению мысли и знаний, литературы и всей цивилизации христианского мира от страшно лживого направления и духа — отступничества от Христа, от Его истины и духа»⁵⁴. Предтечей «религиозного ренессанса» я бы Бухарева не назвал — по той причине, что архим. Феодор оправдывает «телесность», оставаясь на позиции христианского аскетизма. Он ставит своей целью, конечно, не оправдание пола, как Розанов, а приведение всех сфер жизни, в том числе и мирской семьи, под осенение Христа. Неоязыческая идея «святой плоти» Мережковского, частично заимствованная им у Розанова, предельно вульгаризирует точку зрения Бухарева на освящение «телесности». Бухарев подходит к решению насущных духовных вопросов с позиций святоотеческого, церковного богословия, чего нельзя сказать о мыслителях, претендующих на роль его последователей. Мережковский, Розанов и прот. А. Устынский сознательно исказили идеи архим. Феодора, и вряд ли можно возлагать ответственность за их искажения на самого богослова.

О. Павел Флоренский подчеркивал прежде всего важность православной философии Бухарева для мыслителей разнообразных течений рубежа веков, обратившихся к религиозной философии, не выделяя при этом специфических «обновленческих» особенностей направления Религиозно-философских собраний и журнала

⁵⁴ Бухарев А. М. Исследования Апокалипсиса. С. 21.

«Новый путь». Влияние Бухарева на самого о. Павла очевидно — хотя бы потому, что на протяжении многих лет он готовил к печати и публиковал сочинения и переписку архим. Феодора. Влияние Бухарева на о. Павла Флоренского отмечает, например, С. И. Фудель⁵⁵, да и оно уже ощущается в начальных главах незаконченной книги о. Павла об опальном и забытом богослове. Но Флоренский, в отличие от Розанова, Мережковского и даже прот. А. Устынского, делает акцент на аскетической сущности христианского учения Бухарева. О. Павел подчеркивает, что только подвижническое аскетическое делание, через которое прошел архим. Феодор, и его неизменная верность идее преобразования всей жизни по духу Христову придают ощущение онтологической правдивости его мысли о церковности всего подлинного.

Источники и литература

1. <Федор (Бухарев), архим. > О православии в отношении к современности в разных статьях архимандрита Феодора. СПб.: Странник, 1860. 324 с.

2. Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев): pro et contra. Личность и творчество архимандрита Феодора (Бухарева) в оценке русских мыслителей и исследователей: Антология / Сост., вступ. ст., примеч., указ., библиогр. Б. Ф. Егорова, Н. В. Серебренникова, А. П. Дмитриева. СПб.: РХГИ, 1997. 832 с. (Русский путь).

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

4. Балакай А., прот. Архимандрит Феодор (Бухарев) и его богословие // Христианское чтение. 2008. № 29. С. 171–202.

5. Бижанидзе Г. В. Проекты устройства высшего управления Русской Церкви середины XIX в. // Вестник ПСТГУ. Сер. II: История. История Русской Православной Церкви. Вып. 5 (48). М., 2012. С. 7–24.

6. Белукова В. Б., Гаврилов И. Б., Захарова В. Т., Иванов И., свящ., Любомудров А. М., Пак Н. И. «Истинная Россия есть страна милости, а не ненависти». Материалы круглого стола научного проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет» к 50-летию кончины классика литературы Русского зарубежья Бориса Константиновича Зайцева (1881–1972) // Русско-Византийский вестник. 2021. № 4 (7). С. 154–166.

7. Бердяев Н. А. Русская идея // Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев): pro et contra. Личность и творчество архимандрита Феодора (Бухарева) в оценке русских мыслителей и исследователей: Антология / Сост., вступ. ст., примеч., указ., библиогр. Б. Ф. Егорова, Н. В. Серебренникова, А. П. Дмитриева. СПб.: РХГИ, 1997. С. 642–644.

8. Бухарев А. М. Воспоминания о покойном заштатном священнике Новоиерусалимской слободы отце Петре Томаницком. Ярославль, 1871.

9. Бухарев А. М. Исследования Апокалипсиса. Сергиев Посад: Изд. ред. «Богословского вестника», 1916. 651 с.

10. Бухарев А. М. О современных духовных потребностях мысли и жизни, особенно русской. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Aleksandr_Buharev/o-sovremennyh-duhovnyh-potrebnostyah-mysli-i-zhizni-osobЕННО-russkoj/5 (дата обращения: 12.09.2023).

11. Бухарев А. М. Три письма к Н. В. Гоголю, писанные в 1848 году. СПб.: Тип. Морского мин-ва, 1860. 260 с.

12. Воронцова И. В. Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев) и проблема «плоти и духа» в «неохристианстве» (на материале писем к диакону А. А. Лебедеву) // Вестник Православного

⁵⁵ Уделов Ф. И. [Фудель С. И.]. Об о. Павле Флоренском (1882–1943). Paris: YMCA-PRESS, 1972. 142 с.

Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер. II: История. История Русской Православной Церкви. 2013. № 51 (2). С. 7–22.

13. *Гаврилов И. Б.* Юбилей духовного образования на страницах «флагмана церковно-научной мысли». Отзыв на научный журнал Санкт-Петербургской духовной академии «Христианское чтение», 2021, № 3, 455 с. // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2022. № 1 (13). С. 171–183.

14. *Гаврюшин Н. К.* Русское богословие: очерки и портреты. Нижний Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2011. 672 с.

15. *Гоголь Н. В.* Полн. собр. соч. и писем: В 17 т. / Сост., подгот. текстов и коммент. И. А. Виноградова, В. А. Воропаева. Т. 6. М.: Изд-во Московской Патриархии; Киев: [б. и.], 2009. 741 с.

16. *Даренский В. Ю.* А. М. Бухарев как создатель православной философии культуры // Русско-Византийский вестник. 2023. № 4 (15). С. 63–76.

17. *Даренский В. Ю.* Достоевский как художник обезбоженного мира // Ортодоксия. 2021. № 3. С. 269–290.

18. *Даренский В. Ю.* Иван Солоневич – разрушитель «петровской легенды» // Тетради по консерватизму: Альманах. № 3. 2022. С. 57–81.

19. *Даренский В. Ю.* Эсхатология Ф. М. Достоевского // Acta eruditorum. 2023. Вып. 43. С. 111–123.

20. *Даренский В. Ю., Дронов И. Е., Ильин Н. П., Котельников В. А., Медоваров М. В., Фатеев В. А., Гаврилов И. Б.* Философия Аполлона Григорьева (1822–1864) в контексте русской и европейской мысли и культуры. К 200-летию со дня рождения. Материалы круглого стола научного журнала СПбДА «Русско-Византийский вестник» // Русско-Византийский вестник. 2023. № 3 (14). С. 12–48.

21. *Дмитриев А. П.* А. М. Бухарев (архим. Феодор) как литературный критик // Христианство и русская литература. 1996. Вып. 2. С. 160–201.

22. *Дмитриев А. П.* Дух Христов в мирском делании: Религиозное оправдание культуры в деятельности архим. Феодора (А. М. Бухарева) // Сфинкс. 1995. № 1 (3). С. 50–61.

23. *Знаменский П. В.* Печальное двадцатипятилетие // Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев): pro et contra. Личность и творчество архимандрита Феодора (Бухарева) в оценке русских мыслителей и исследователей: Антология / Сост., вступ. ст., примеч., указ., библиогр. Б. Ф. Егорова, Н. В. Серебrenникова, А. П. Дмитриева. СПб.: РХГИ, 1997. С. 342–364.

24. *Знаменский П. В.* Православие и современная жизнь: Полемика 60-х г. об отношении православия к современной жизни (А. М. Бухарев). URL: https://azbyka.ru/otechnik/Petr_Znamenskij/pravoslavie-i-sovremennaja-zhizn/#source (дата обращения: 12.09.2023).

25. *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.

26. *Игнатий (Брянчанинов), свт.* О необходимости Собора по нынешнему состоянию Российской Православной Церкви // *Его же*. Полн. собр. творений: В 8 т. М., 2006. Т. 3. С. 518–530.

27. *Макарий (Глухарев), прп.* Мысли о способах к успешнейшему распространению христианской веры между евреями, магометанами и язычниками в Российской державе // *Нестеров С. В.* Словом и житием наставляя: жизнь и труды преподобного Макария Алтайского. М., 2005. С. 225–372.

28. *Победоносцев К. П.* Духовная литература и церковная проповедь // Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев): pro et contra. Личность и творчество архимандрита Феодора (Бухарева) в оценке русских мыслителей и исследователей: Антология / Сост., вступ. ст., примеч., указ., библиогр. Б. Ф. Егорова, Н. В. Серебrenникова, А. П. Дмитриева. СПб.: РХГИ, 1997. С. 522–525.

29. *Розанов В. В.* Аскочненский и архим. Феодор Бухарев // Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев): pro et contra. Личность и творчество архимандрита Феодора (Бухарева) в оценке русских мыслителей и исследователей: Антология / Сост., вступ. ст., примеч.,

указ., библиогр. Б. Ф. Егорова, Н. В. Серебренникова, А. П. Дмитриева. СПб.: РХГИ, 1997. С. 526–548.

30. 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.

31. Тареев М. М., проф. Архим<андрит> Феод<ор> // Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев): pro et contra. Личность и творчество архимандрита Феодора (Бухарева) в оценке русских мыслителей и исследователей: Антология / Сост., вступ. ст., примеч., указ., библиогр. Б. Ф. Егорова, Н. В. Серебренникова, А. П. Дмитриева. СПб.: РХГИ, 1997. 560–578.

32. Уделов Ф. И. [Фудель С. И.]. Об о. Павле Флоренском. Paris: YMCA-PRESS, 1972. 142 с.; то же: Фудель С. И. Собр. соч.: В 3 т. Т. 3. М.: Русский путь, 2005. С. 279–375.

33. Фатеев В. А. Бухарев // Православная энциклопедия. М., 2003. Т. 6: Бондаренко — Варфоломей Эдесский. С. 398–401.

34. Флоренский П., свящ. Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев) // Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев): pro et contra. Личность и творчество архимандрита Феодора (Бухарева) в оценке русских мыслителей и исследователей: Антология / Сост., вступ. ст., примеч., указ., библиогр. Б. Ф. Егорова, Н. В. Серебренникова, А. П. Дмитриева. СПб.: РХГИ, 1997. С. 585–637.

35. Флоровский Г. В., прот. Пути русского богословия. М.: Институт русской цивилизации, 2009. 848 с.

36. Фриз Г. Л. «Исследование Апокалипсиса» архимандрита Феодора (Бухарева): библейская герменевтика и церковная политика в России середины XIX в. // Филаретовский альманах. 2022. № 18. С. 26–59.

37. Хондзинский П. В., прот. Попущение как акт Божественного кенозиса в мысли А. М. Бухарева // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2021. № 33. С. 113–128.

38. Хондзинский П. В., прот. Становление мысли архимандрита Феодора (Бухарева) об оправдании культуры: попытка реконструкции // Филаретовский альманах. Вып. 18. 2022. С. 76–87.

39. Хондзинский П. В., прот. Augustinus Rossicus. Очерки русской августины XVIII — середины XX в. // Блаженный Августин, епископ Гиппонский. Творения. Т. 1. М.: ПСТГУ, 2022. С. 21–98.

40. Хондзинский П., прот., Костромин К., прот., Легоев М., свящ., Иванов И., свящ., Оболевич Т. С., Маркидонов А. В., Фатеев В. А., Гаврилов И. Б., Медоваров М. В., Тесля А. А. Наследие прот. Георгия Флоровского (1893–1979): pro et contra. Материалы круглого стола научного проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет» к 40-летию кончины выдающегося православного мыслителя // Русско-Византийский вестник. 2021. № 1 (4). С. 156–175.

41. Хондзинский П., прот., Павлюченков Н. Н., Медоваров М. В., Гаврилов И. Б. Религиозно-философское наследие священника Павла Флоренского (1882–1937): pro et contra. Материалы круглого стола научного проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет». К 140-летию со дня рождения и 85-летию со дня трагической кончины выдающегося русского мыслителя // Русско-Византийский вестник. 2023. № 1 (12). С. 24–50.

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 4 (15)

2023

В. А. Фатеев

Русская религиозная мысль и идея христианизации жизни А. М. Бухарева (в монашестве архим. Феодора). К 200-летию юбилею мыслителя (1822–2022)

УДК 1(470)(091):271.2-1(092)
DOI 10.47132/2588-0276_2023_4_36
EDN TURONW



Аннотация: Статья посвящена двухсотлетию со дня рождения русского православного мыслителя А. М. Бухарева (в монашестве архимандрита Феодора; 1822–1871). Талантливый и горячо верующий богослов был уже автором многочисленных духовных трудов и создателем глубокого и оригинального религиозно-философского учения, когда в 1862 г., после запрета Св. Синодом своего главного произведения, он принял роковое решение сложить с себя священство и монашество из-за невозможности вследствие обета послушания сохранять верность своим богословским воззрениям. Однако оказавшись поверженным в правах расстригой, лишенным священного сана, он и в миру оставался убежденным и смиренным христианином. Необычная биография Бухарева рассматривается в статье как значительное и трагическое явление в истории русской духовной культуры. Подчеркиваются достоинства и недостатки целостного богословского учения Бухарева и его разнообразные, в основном подспудные влияния на русских мыслителей последующих поколений. Отмечается актуальность для современности основной богословской идеи Бухарева — необходимости христианизации жизни и культуры как следствия принятия Сыном Божиим человеческой природы.

Ключевые слова: А. М. Бухарев, архим. Феодор Бухарев, Н. В. Гоголь, В. И. Аскоченокский, богословие, религиозная философия, христианство, вера, Православная Церковь, Христова жертва за мир, панхристизм, аскетический идеал, монашество, послушание, обожение мира, христианизация культуры, Апокалипсис, старцы, юродивый, пророчество, проповедничество, сотериология, славянофильство, западничество, католицизм.

Об авторе: Валерий Александрович Фатеев

Кандидат филологических наук, член редколлегии издательства «Росток».

E-mail: vfateyev@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0279-2542>

Для цитирования: Фатеев В. А. Русская религиозная мысль и идея христианизации жизни А. М. Бухарева (в монашестве архим. Феодора). К 200-летию юбилею мыслителя (1822–2022) // Русско-Византийский вестник. 2023. № 4 (15). С. 36–62.

Valery A. Fateyev

**Russian Religious Thought and the Idea of Christianization
of Life by A. M. Bukharev (Father Theodore in Monkhood).
To the Thinker's 200th Jubilee (1822–2022)**

UDC 1(470)(091):271.2-1(092)
DOI 10.47132/2588-0276_2023_4_36
EDN TUROHW



Abstract: This article is devoted to the bicentenary since the birth of the Russian Orthodox thinker A. M. Bukharev (Archimandrite Theodore in monkhood). The talented and devout theologian (1822–1871) was already the author of a large number of devotional works and the creator of a profound and original religious and philosophical teaching, when he took a fateful decision in 1862, after the Holy Synod had banned his main work, to abdicate monkhood with its vow of obedience in order to keep faithful to his theological views. Nevertheless even being deprived of priestly office and his rights, the defrocked Bukharev still remained a convinced and humble Christian in the secular world. His unusual biography is treated in this article as a tragic event in the history of Russian spiritual culture. The merits and shortcomings of Bukharev's wholesome teaching and his diverse but mainly latent influence on the subsequent generations of Russian thinkers are discussed. The actuality of Bukharev's fundamental theological idea – a necessity to christianize life and culture owing to the fact that the Son of God assumed human nature – for the modern times is underlined.

Keywords: Alexander M. Bukharev (Monk Theodore), Nikolay Gogol, Victor Askochensky, theology, religious philosophy, Christianity, faith, Orthodox Church, Christ's sacrifice for the world, Pan-Christianism, ascetic ideal, monkhood, submission, spiritual deification of life, Christianization of culture, the Apocalypse, Orthodox Elders, holy fool, prophecy, soteriology, Slavophilism, Westernism, Catholicism.

About the author: **Valery Alexandrovich Fateyev**

Candidate of Philological Sciences, member of the editorial board of the Rostok Publishers, St. Petersburg.

E-mail: vfateyev@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0279-2542>

For citation: Fateyev V. A. Russian Religious Thought and the Idea of Christianization of Life by A. M. Bukharev (Father Theodore in Monkhood). To the Thinker's 200th Jubilee (1822–2022). *Russian-Byzantine Herald*, 2023, no. 4 (15), pp. 36–62.

*Философию-то не выпускайте из рук:
когда она будет по Христу, а не по
стихиям мира, то это — просто рай¹.*

А. М. Бухарев

Среди многочисленных юбилейных дат, пришедшихся на последние несколько лет, — юбилеи славных русских мыслителей XIX в. А. А. Григорьева, Н. Я. Данилевского, Ф. М. Достоевского, К. Н. Леонтьева, М. П. Погодина и др. Хотя большинство этих философов и писателей принадлежали к консервативному направлению и долгое время их достижения замалчивались, все же особняком по безвестности и драматизму судьбы среди названных юбиляров, признанных ныне выдающимися деятелями русской философии и литературы, стоит не менее яркая личность архимандрита Феодора (Александра Матвеевича Бухарева; 1822–1871). Нет сомнения, что в связи с двухсотлетием со дня его рождения следует почтить память и этого незаслуженно отвергнутого и полузабытого православного мыслителя.



Архим. Феодор (Бухарев).
Фото начала 1860-х гг. XIX в.

Профессор Казанской духовной академии П. В. Знаменский, ученик архим. Феодора в Казанской духовной академии, писал, что при издании трудов Бухарева надо непременно познакомить читателя с самой личностью и трагической судьбой «этого симпатичного и оригинального русского богослова, безвременно погибшего жертвою своих задушевных религиозных убеждений, не понятых его современниками»².

Выдающийся православный богослов архим. Феодор (в миру Александр Матвеевич Бухарев) прожил недолгую, но яркую и многострадальную жизнь. Он родился в 1822 г. в семье диакона в Тверской губернии и с детских лет проявил исключительную умственную восприимчивость, незаурядные духовные способности и тяготение к Церкви. Бухарев и сам в автобиографической заметке вспоминал, что уже в детстве выделялся среди сверстников: «у маленького проповедника» (в этом кратком очерке он именовал себя в третьем

лице) «сквозь всегдашнюю его скромность и даже боязливость обыкновенно просвечивала какая-то внутренняя живость, какой-то огонек, всегда теплившийся в его душе»³. С ранних лет будущего богослова отличала как «горячность дарованиями по учению»⁴, так и склонность к душеспасительным беседам.

¹ Феодор (Бухарев), архим. Письма архим. Феодора (А. М. Бухарева) к о. протоиерею Валериану Викторовичу Лаврскому и супруге его Александре Ивановне // Богословский вестник. 1917. № 4–5. С. 550.

² Знаменский П. В., проф. Вместо введения. О жизни и трудах архим. Феодора (А. М. Бухарева) // Бухарев А. М. (Феодор, архим). О Православии в отношении современности. СПб., 1906. С. V.

³ Бухарев А. М. Мой герой. Автобиография в трех частях // Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев): pro et contra: Антология. СПб., 1997. С. 26.

⁴ Там же.

Бухарев проявил исключительные способности уже в духовном училище, а потом и Тверской семинарии. Сохранился рассказ о том, как он поразил в 1837 г. на приемных экзаменах в семинарию присутствовавших педагогов, включая ректора архим. Афанасия (Соколова), своим исключительным для детского возраста умением импровизировать в письменном виде на заданные богословские темы. Яркий рассказ об удивительном юном даровании донесен до нас в «Истории Тверской духовной семинарии»⁵.

По окончании семинарии в 1842 г. Бухарев, как один из лучших ее воспитанников, был направлен для дальнейшего обучения в Московскую духовную академию, где также показал себя способным и глубоко верующим студентом. После блестящего окончания академии в 1846 г. и пострижения в монашество он был оставлен при академии бакалавром по классу библейской истории и греческого языка.

Молодой преподаватель академии отличался болезненностью и вел созерцательно-аскетический образ жизни. Однако принятие монашеских обетов после академии было предпринято им не столько из аскетических побуждений и тем более не из карьерных намерений, сколько из желания с максимальной пользой для Церкви и людей послужить Христу.

Сначала о. Феодор был очень успешен. Через несколько месяцев преподавания его перевели на кафедру Священного Писания, и это дало тематический простор его творческой мысли. Лекции молодого преподавателя отличались горячим чувством, глубиной мысли, методической оригинальностью подхода; он пользовался уважением и был любим студентами. В этот период о. Феодор много трудился — большинство изданных им позже ценных экзегетических трудов, имевших своей темой толкование книг Священного Писания, было предварительно написано в виде лекций или задумано в Московской духовной академии.

В 1852 г. о. Феодор стал экстраординарным профессором, а летом 1853 г., в 31 год, был возведен в сан архимандрита. Его быстрое продвижение по службе объяснялось тем, что благочестивому и кроткому, но одаренному живым умом богослову явно покровительствовал митрополит Филарет, выделявший молодого бакалавра за его ревность в духовных делах и бросающуюся в глаза горячую веру.

Однако со временем владыка, отличавшийся крайней строгостью суждений и осторожным характером, был вынужден все чаще сдерживать энергичного, увлекающегося и порывистого молодого богослова. Так, в 1848 г., когда после выхода в свет нашумевшей книги Гоголя «Выбранные места из переписки с друзьями» писатель подвергся критике с разных сторон и находился в нравственно тяжелом положении, о. Феодор решил помочь ему преодолеть духовный кризис, откликнувшись на призыв Гоголя писать ему по поводу книги. Однако митр. Филарет, ознакомившись с представленным на его суд первым из писем о. Феодора к Гоголю, не благословил иеромонаха, хотя его сочинение носило характер «открытого письма» и предназначалось для печати.

Если в первых двух письмах молодой мыслитель писал о сочинениях Гоголя, то третье посвящено практически изложению воззрений самого автора писем. Бухарев позже объяснял, что эти открытые письма он писал не только для нравственной помощи нуждавшемуся в поддержке писателю, но и для выражения своего мировоззрения: «Ужели в моих письмах к Гоголю не видно еще того, что писаны они не из усердия к другу, каким Гоголь никогда и не был мне, но из усердия послужить сколько-нибудь тому, чтобы дело светской мысли и слова, этой прекрасной области искусства, было ведено по Христу...»⁶ Архим. Феодор увидел во взглядах Гоголя жажду воплощения православно-русского духа, чаяние приближения иного царствия, в котором «Православие раскроется для мира во всем свете своего вселенского царственного значения»⁷.

⁵ См.: Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев): pro et contra... С. 102–107.

⁶ Феодор (Бухарев), архим. Письма архим. Феодора (А. М. Бухарева) к А. А. Лебедеву // Богословский вестник. 1915. № 10–12. С. 434.

⁷ [Феодор, архим.] Три письма к Гоголю, писанные в 1848 году. СПб., 1860. С. 14.



Подлинная прижизненная фотография свт. Филарета (Дроздова), хранящаяся в Церковно-археологическом кабинете Московской духовной академии

В религиозных идеях архим. Феодора находят поразительное сходство с мыслями Гоголя, выраженными в «Выбранных местах из переписки с друзьями».

По воспоминаниям А. М. Бухарева, митр. Филарет, заметив однажды его горячее внимание и участие к делу светской мысли и светскому слову, сказал ему: «Мне не нравится твое направление». «Но увидя стремление его искать в области светской мысли и слова собственно служение одной для всех и на все существенной и основной истине — Христу, он сказал тогда же уже другое слово и притом с ощутительной особенной духовною силой: „Иди с Богом!“»¹⁰.

Что же касается начатого тогда главного труда архим. Феодора, «Исследований Апокалипсиса», то митр. Филарет после ознакомления с начальными попытками разъяснения самой таинственной книги Нового Завета, даже похвалил о. Феодора: «Мерцания света видишь, и это правда»¹¹.

Но когда о. Феодор погрузился в дебри Апокалипсиса и его интерпретации приняли сомнительный, по мнению многих, характер, митр. Филарет также отнесся к его работе неодобрительно, посчитав это далеко зашедшее увлечение молодого богослова толкованием Апокалипсиса занятием самонадеянным и призывая его смирить «гордость самомнения». Согласно воспоминаниям Н. П. Гилярова-Платонова, знавшего А. М. Бухарева со студенческих лет, митр. Филарет поручил молодого

Молодой богослов проявил глубокое понимание творчества Гоголя и его трудного духовного состояния. Прот. В. Зеньковский поставил архим. Феодора на первое место по пониманию Гоголя среди церковных писателей⁸.

Но митр. Филарет объяснил свой запрет обсуждения книги Гоголя тем, что светская литература — неподобающее для монаха и преподавателя кафедры Священного Писания занятие.

Этот первый удар по ревности горячий и стойкий в своих убеждениях иеромонах перенес тяжело и даже заболел. Однако от своего труда, уже тогда проявив характерную для него непоколебимую твердость воззрений, не отказался. Попав в 1849 г. в московскую больницу, он списался с Н. В. Гоголем и встречался с ним. Известно, что о. Феодор читал Гоголю отрывки из обращенных к писателю «писем» по черновикам. Это сочинение под названием «Три письма к Гоголю» было издано архим. Феодором только в 1860 г.

Также известно, что в 1851 г. Гоголь приезжал в Сергиев Посад для встречи с иеромонахом Феодором и, встретившись в Троице-Сергиевской лавре со студентами, произнес перед ними фразу: «Мы все работаем у одного Хозяина»⁹.

⁸ Зеньковский В. В., прот. История русской философии. М., 2001. С. 174.

⁹ [Феодор, архим.] Три письма к Н. В. Гоголю, писанные в 1848 году. С. 5–6.

¹⁰ Бухарев А. О митрополите Филарете как плодотворном двигателе развития православной мысли // Православное обозрение. 1884. Апр. С. 746.

¹¹ Там же. С. 747.

монаха-профессора послушанию духовному старцу, однако «самолюбие профессора не покорилося наставлению»¹² и он продолжил исследование Апокалипсиса. По свидетельству верного ученика архим. Феодора прот. В. В. Лаврского, архим. Феодор нашел в Апокалипсисе «и разрешение тайн, и опору своему духовному пониманию всего, и поразительно светлые свидетельства веры»¹³. По этой причине он уже не мог отказаться от своего труда, т.к. стал видеть в пророческих ветхозаветных образах Апокалипсиса ключ к уразумению всего Священного Писания, хотя апокалиптические пророчества большинством богословов считались неизъяснимыми до их исполнения. Многие в академии воспринимали попытки разъяснения Апокалипсиса архим. Феодором как погружение в туманный мистицизм или даже видели в этом пункт помешательства.

Впрочем, разделявший это мнение проф. МДА П. С. Казанский сообщал в частном письме много лет спустя, в 1871 г., что ему приходилось читать переписку архим. Феодора с митр. Филаретом об «Апокалипсисе», и даже выражал мнение, что «Бухарев был правее митрополита»¹⁴.

Не пропустил в печать митр. Филарет и более невинное сочинение о Феодоре — обзорное послание св. апостола Павла, заключавших в себе, по мнению любимого ученика архимандрита прот. В. В. Лаврского, основу всего богословствования о Феодоре. Изданная в 1860 г. книга «Несколько статей о св. апостоле Павле» стала выражением богословских истоков воззрений мыслителя: «...в боговдохновенных посланиях апостола Павла мы имеем не только вообще божественное руководство для веры и деятельности христианской, но и еще, в особенности самим Духом истины начертанный, образец исследований о предметах истины Христовой»¹⁵.

Проф. П. В. Знаменский писал, что митр. Филарет нашел и эту попытку «слишком самонадеянной»¹⁶. О. Валериан Лаврский предположил, что запрет владыки, строгого и ревностного охранителя Православия, был вызван опасениями из-за популярности учения апостола Павла в протестантской среде. Что же касается о. Феодора, то усвоенная им из посланий св. апостола Павла проповедь бесконечной любви Божией, явленной в Единородном, сделалась основной духовной задачей всей его жизни. Знаменский определяет воззрения архим. Феодора как «высокое, чисто Павловское богословское миросозерцание»¹⁷. Свои лекции архим. Феодор вдохновенно импровизировал, передавая отличительную сущность каждой из рассматриваемых им книг Священного Писания. Несмотря на болезненность, архим. Феодор очень много и упорно трудился.

Однако в августе 1854 г. беспокоивший духовное начальство своими независимыми суждениями и спонтанными творческими порывами монах был переведен в Казанскую духовную академию. Одной из причин вдова богослова А. С. Бухарева назвала отсутствие согласия настойчивого в отстаивании своих идей архимандрита с наместником Троице-Сергиевой лавры архим. Антонием (Медведевым), хотя произошел этот перевод, конечно, не без согласия митр. Филарета. А. М. Бухарев писал позже, что испытал от митрополита не только «пылкую строгость», но и «бесценное сокровище любви»¹⁸. Воспоминания о митр. Филарете, изданные Бухаревым уже после расстрижения, выдержаны в уважительном тоне, и даже прот. Флоровский,

¹² *Гиляров-Платонов Н. П.* [А. М. Бухарев. Некролог] // Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев): pro et contra... С. 313.

¹³ *Лаврский В. В., прот.* Мои воспоминания об архим. Феодоре (А. М. Бухареве) // Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев): pro et contra... С. 158.

¹⁴ У Троицы в Академии. 1814–1914 гг.: Юбилейный сб. ист. материалов. Сергиев Посад, 1914. С. 571.

¹⁵ *Феодор, архим.* Несколько статей о святом апостоле Павле. СПб., 1860. С. 3.

¹⁶ *Знаменский П. В.* Печальное двадцатипятилетие // Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев): pro et contra... С. 344.

¹⁷ Там же. С. 345.

¹⁸ *Бухарев А.* О митрополите Филарете... С. 747.

несмотря на резко критические оценки автора, цитировал эти воспоминания в своей книге «Пути русского богословия» при характеристике митрополита.

Архим. Феодор очень полюбил Московскую духовную академию и тяжело переживал расставание с ней. Впрочем, этот перевод в Казань вряд ли мог считаться ссылкой или даже понижением по службе. Митр. Филарет, укоряя и пытаясь удерживать безудержно горячего и самостоятельно мыслящего монаха от крайностей, не раз и тепло беседовал с ним. А при переводе архим. Феодора в Казань владыка говорил: «Он был полезный человек, желаю, чтобы он был полезен и там»¹⁹.

Несмотря на все сложности отношений, архим. Феодор считал себя учеником митр. Филарета, и это подтверждается как воспоминаниями Бухарева о свт. Филарете (1884), так и одним из его наиболее важных религиозно-философских сочинений «Изъяснение первой главы Книги Бытия о миротворении» (1862), в котором отчетливо сказывается влияние митр. Филарета²⁰.

Нет сомнения, что сами взгляды архим. Феодора предосудительными не считались, т.к. в Казанской академии ему поручили ответственный курс догматического богословия, а в сентябре 1855 г. богослов был назначен на высокую должность инспектора (т.е. заместителя ректора) Казанской духовной академии.

Обстановка в Казани оказалась для архим. Феодора очень благоприятной, и именно там, на должности инспектора, предполагавшей его постоянные контакты со студентами, он особенно развернулся во всей полноте своих воспитательных талантов. Горячая убежденность в правоте своих идей и воодушевление лектора, читавшего из-за слабости голосовых связок почти шепотом, чрезвычайно увлекали тех немногих студентов, которые были способны понять трудный мистический язык его лекций. По воспоминаниям одного из студентов, отношения инспектора с учащимися опирались не на строгую дисциплину, а были чисто отеческими: «Если студент сделает какой-либо проступок, он ограничивал наказание, по большей части, одним выговором. Да и что это был за выговор? Это был любящий голос отца, сколько огорченного, столько же болезнующего о проступке сына»²¹. Архимандрит обрел среди казанских воспитанников верных учеников, которые не оставили его и в самую трудную минуту²².

* * *

После прихода в 1857 г. в Казанскую духовную академию нового ректора, архим. Иоанна (Соколова), склонного к более трезвому и рассудочному подходу к богословию, архим. Феодор уже не имел той благоприятной обстановки для проповеди своего учения, как при прежнем руководстве. Архим. Феодор был переведен на кафедру нравственного богословия читать лекции против раскола, где он чувствовал себя не на месте. Профессор даже жаловался студентам, что новый ректор академии считал его чуть ли не еретиком и послал на него в Синод донос. В январе 1858 г. архим. Феодор перевелся в Петербург, на должность цензора Комитета цензуры духовных книг.

Эта должность, конечно, не подходила благодушному, благочестивому монаху, погруженному в возвышенные мысли о Христовой жертве за мир и о грядущем Царствии Небесном. Как не раз писали, этому идеалисту-созерцателю сидеть бы в тиши монастырской кельи да писать свои пронизанные благодатным светом богословские сочинения, а его занесло в самый центр идейной борьбы консервативных

¹⁹ Знаменский П. В. Печальное двадцатипятилетие. С. 347.

²⁰ Феодор, архим. Изъяснение первой главы Книги Бытия о миротворении. СПб., 1862.

²¹ Виноградов А. А. Воспоминания о Казанской Духовной академии, относящиеся к 1852–1856 годам // Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев): pro et contra... С. 136.

²² Знаменский П. В. История Казанской Духовной Академии за первый (дореформенный) период ее существования (1842–1870). Казань, 1891–1892. Вып. I. С. 124–136, 176–180 и др.; Вып. II. С. 205–221 и др.; Вып. III. С. 200–208 и др.

и оппозиционных политических сил. С детских лет привыкший к церковной жизни и монашеской аскезе архимандрит имел о мирских страстях самое смутное представление, проявив себя на новом месте не только наивным, но и крайне несведущим человеком. Однако вдохновленный собственной идеей возведения всех мирских явлений к жертвенной личности Христа и активной позицией в деле воцерковления культуры, он смело и довольно безрассудно стал прилагать свои воззрения к самым актуальным явлениям современной литературы.

Под цензуру этого благочестивого, но непрактичного монаха «не от мира сего» попали самые прожженные оппозиционеры петербургской журналистики, включая именитых ныне Добролюбова, Чернышевского, Писарева и иже с ними, снискавшие в трудах Н. Н. Страхова, И. С. Аксакова и других консервативных критиков прозвание «нигилистов», а позже прославленные в советской России под именем «революционных демократов».

Получив оппозиционный журнал «Современник» за март 1861 г., архим. Феодор пишет А. А. Лебедеву: «Признаюсь, многое мне по душе в этом журнале. Это именно наши соратники у одного хозяина Истины — Господа»²³. И далее следует поражающее своей наивностью исповедание гуманизма неискушенного в политике архим. Феодора, простирающееся и до оправдания сочинений нигилистов: «Дух человеколюбия и добросовестного, сыновне-свободного стремления к истине и добру во всем — это есть дух православия, который может быть и бессознательным»²⁴.

Именно подобные наивные высказывания архим. Феодора, как и выраженный им в книге добродушный оптимизм в отношении современной действительности, породили и сокрушительную критику В. И. Аскоченского, и множество других отрицательных отзывов о его мировоззрении.

О непригодности благодушного, человеколюбивого монаха для цензорской службы, требовавшей формальной строгости в исполнении закона о печати, свидетельствуют, в частности, насмешливые отзывы о нем радикальных критиков, чьи труды, к их удивлению, он пропускал в печать. Не менее снисходительными были и статьи архим. Феодора о литературных произведениях, опубликованные им чуть позже, уже после сложения богословом монашества и священного сана. Нигилист В. А. Зайцев, которому все, что писал Бухарев, было крайне чуждо, в своей рецензии высмеял автора книги «О современных духовных потребностях мысли и жизни, особенно русской» (1865), иронически назвав ее «подвигом юродства»²⁵. А о рецензиях Бухарева, посвященных романам «Отцы и дети» и «Что делать?», Зайцев, удивленный «замечательным добродушием» автора, воскликнул: «Вообразите, читатель, — хвалит!» Не менее был удивлен Н. А. Добролюбов, встретив в цензоре «не какого-либо отчаянного клерикала, а правдиво настроенного человека...»²⁶ Бухарев, по зыбительному замечанию Н. П. Гилярова-Платонова, был самым либеральным из цензоров. А он к тому же пытался отыскать «мерцания света» даже в романе Чернышевского, который угодил в ссылку. Любопытно, кстати, что Н. Бердяев вполне положительно отозвался впоследствии о статье Бухарева, объяснив, что богослов признал роман «Что делать?» христианской по духу книгой, т. к. в ней сильно выражен «аскетический элемент»²⁷.

В то же время архим. Феодор мог не пропустить в печать как не соответствующую, по его мнению, требованиям духовной цензуры статью слывшего охранителем В. И. Аскоченского, чем настроил против себя бранчливого редактора «Домашней беседы». Но что характерно: архим. Феодор не стал даже приостанавливать «Домашнюю беседу» с направленной лично против него критической статьей Аскоченского,

²³ Феодор (Бухарев), архим. Письма архим. Феодора (А. М. Бухарева) к А. А. Лебедеву. С. 423.

²⁴ Там же.

²⁵ Зайцев В. А. Библиографический листок // Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев): pro et contra... С. 490.

²⁶ Илинский П. А. Из воспоминаний об А. М. Бухареве // Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев): pro et contra... С. 96.

²⁷ Бердяев Н. Русская идея. Paris, 1971. С. 145.



Виктор Ипатьевич Аскоченский
(1813–1879)

с максимальной полнотой выражая, наконец, свою программу воцерковления культуры. Книга «О православии в отношении к современности» вызвала резко отрицательные отзывы Аскоченского и ряда других консервативных журналистов.

Неистовый консерватор В. И. Аскоченский, редактор церковного журнала «Домашняя беседа», хищно накинулся на книгу архим. Феодора, найдя в ней подходящий материал для показательной борьбы с врагами Православия. Критик избрал своей жертвой сочинение монаха-созерцателя, не вникая глубоко в его богословскую программу. Аскоченский напал на апологию, как ему виделось, либеральным архимандритом «изгари» современности.

Позже Аскоченский обрушился и на «Исследования Апокалипсиса», когда архим. Феодор подготовил свое большое сочинение к печати. Книга уже прошла цензуру, и даже было напечатано несколько листов, но по распоряжению митр. Исидора, под влиянием громких, бесцеремонных обличений «Домашней беседы», издание было остановлено.

Архим. Феодор писал, что если бы цензура просто приняла решение о необходимости переделки сочинения, он бы пошел на эту уступку. Однако цензура не только наложила запрет на «Исследования Апокалипсиса», но и изъяла авторскую рукопись, отправив ее в архив. Согласие с этим «закрытием Апокалипсиса для моего истолкования», как писал архим. Феодор, означало для него предать «дело Церкви и слова Божия из-за личных опасностей и страхов»²⁸.

Архим. Феодор был убежден, что его протест — «это борьба не с церковностью, а за Церковь, борьба с суждениями людей, не истинно и не глубоко, — по его мнению, — церковных»²⁹. Нельзя не признать, что архим. Феодор трактовал «Апокалипсис»

посчитав такой запрет неэтичным. В завязавшейся неравной борьбе с не брезговавшим никакими приемами редактором «Домашней беседы», которого к тому же поддерживал правящий архиерей митр. Исидор, архим. Феодор был обречен на поражение.

Зато в Петербурге, на должности духовного цензора, Бухарев получил больше возможностей печатать свои сочинения. В 1860 г. он издал книгу «Три письма к Гоголю», написанную еще в МДА, при жизни Гоголя. Если эта книга проникнута религиозным духом и, несмотря на литературную тему, вполне может быть отнесена к богословской литературе, то в сборник статей архим. Феодора «О православии в отношении к современности» (1860) вошли его журнальные статьи, которые воспринимаются скорее как публицистические, а не богословские сочинения. Однако и в них, обращаясь к современности, далекий от мирской суеты монах-созерцатель старался проводить заветные идеи,

²⁸ Белоруков А., свящ. Внутренний перелом в жизни А. М. Бухарева (архим. Феодора) // Богословский вестник. 1915. № 10–12. С. 810.

²⁹ Там же. С. 811.

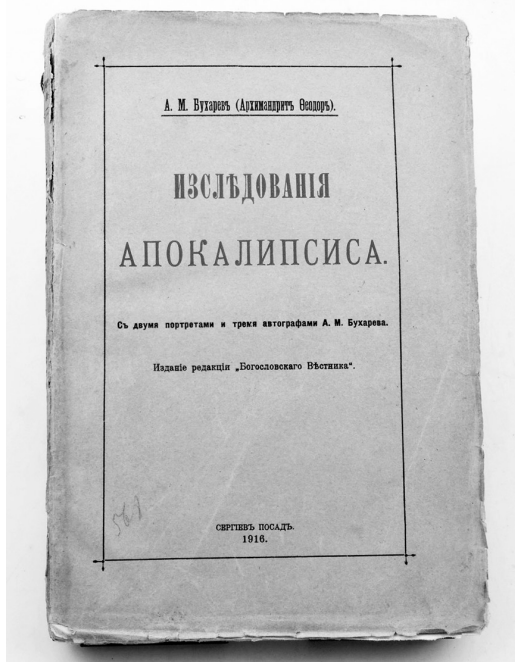
в православно-славянофильском духе и вся его книга представляла собой не что иное, как раскрытие грядущих во славе путей Вселенской Христовой Церкви, как пророчество о «торжестве Православия»³⁰.

Учитывая то значение, которое о. Феодор придавал «Исследованиям Апокалипсиса», запрещение этого большого, любимого труда стало для него крушением всех его жизненных планов. Чуть не пострадал смело выступивший на защиту архим. Феодора диакон А. А. Лебедев, издавший брошюру «Приемы, знание и беспристрастие редактора „Домашней беседы“ В. И. Аскоченского» (1862). Не помогли ходатайства и самого богослова. Весной 1862 г. «Исследования Апокалипсиса» были официально запрещены Синодом. Архим. Феодор обратился с просьбой об отмене запрета на Высочайшее имя, но дело было передано по инстанции тем, кто и запретил многолетний труд богослова, и ему было отказано.

А богослов твердо стоял за свои убеждения, т.к. видел в отступлении от воззрений, выработанных путем долгого изучения Слова Божия и глубокого размышления и подкрепленных горячей верой, попрание Христовой истины. Руководствуясь идеей верности своим жизненным принципам и учению Христа, архим. Феодор решился «на страшный шаг»³¹ — принял решение сложить с себя монашеские обеты, разом обрушив сложившуюся с годами репутацию благочестивого праведника, почти святого человека.

Пожалуй, непоправимый поступок архимандрита со временем встретил бы больше понимания, если бы не одно важное обстоятельство: главная книга Бухарева, «Исследования Апокалипсиса», ради которой он пошел на отказ от монашеских обетов, не получила того приема, который ожидал для нее автор. Из тех, кто имел о книге представление еще до ее печатания, многие, вроде проф. МДА П. Казанского, считали толкования пророчеств таинственного Апокалипсиса актом безумия. Н. П. Гиляров-Платонов над книгой архим. Феодора просто посмеялся, найдя его знания недостаточными, а изъяснения наивными.

А Николай Бердяев, в целом очень тепло отзывавшийся о Бухареве как религиозном мыслителе, позже заявил прямо, что «Исследования Апокалипсиса» — «самое слабое из его произведений, очень устаревшее», и читать его сейчас невозможно³². Вероятно, Бердяев имел в виду прежде всего то, что со временем устарели те исторические толкования, которые представлялись Бухареву очевидными и важными в середине XIX в. Даже если считать, что этот «приговор» Бердяева слишком категоричен, отсутствие до сих пор больших, серьезных научных работ, посвященных этой главной книге богослова, ради которой он пошел на позор расстрижения, красноречиво говорит о том, что эта духовная жертва вряд ли может быть оправдана.



«Исследования Апокалипсиса» А. М. Бухарева, изданные свящ. П. Флоренским в 1916 г.

³⁰ Бухарев А. М. (Феодор, архим). Исследования Апокалипсиса. Сергиев Посад, 1916. С. 621.

³¹ Феодор (Бухарев), архим. Письма архим. Феодора (А. М. Бухарева) к А. А. Лебедеву. С. 431.

³² Бердяев Н. Русская идея. С. 186.

Выход из монашества был для архим. Феодора, обрекшего себя на нищету, поругание и забвение, истинной катастрофой, но он мужественно понес этот крест, т.к. монашеское звание предполагало полное духовное послушание и не позволяло ему защищать свои взгляды. Он писал тогда в одном из частных писем: «В среде монашества стали меня стеснять в служении слову Божию; мне такого монашества не нужно, потому что я и в монашество пошел ради слова Божией истины»³³.

Расстрижение и последовавшая затем женитьба бывшего монаха на его поклоннице А. С. Родышевской, подпавшей под обаяние очень симпатичной личности архимандрита и его горячих проповедей, произвели большой скандал в духовной среде и привели к крайне невыгодным для Бухарева кривотолкам. Одни считали Бухарева самообольщенным изменником святым обетам, другие смотрели как на свободолюбивого исповедника, мученика идей гуманизма и научной истины.

А сам бывший монах придавал своему браку религиозный смысл оправдания мирской семейной жизни. Примечательно, что М. М. Тареев, критикуя Бухарева за «излишнюю» приверженность аскетизму, подчеркивает, что он вышел из монашества, в сущности, *случайно*, т.к. у него не было сознательного отвержения монашеских обетов и после выхода из монашества его воззрения остались аскетическими.

Зато опальный богослов, сохранивший и после выхода из монашества верность аскетическому образу жизни и продолживший до последних дней работать над своими богословскими сочинениями, обрел верную соратницу, всецело разделявшую его идеи и посвятившую свою жизнь проповеди учения недолго прожившего супруга³⁴. А. М. Бухарев был готов претерпеть любые лишения, связанные с расстрижением, однако он не ожидал, что его богословские сочинения после выхода из монашества и лишения сана совершенно утратят интерес как издателей, так и читателей. Тем не менее оставшаяся недолгая жизнь Бухарева была образцом христианской веры, нравственного благородства и мужественного преодоления жизненных невзгод.

Понимавших значимость смелых идей архим. Феодора и ценивших достоинства его благородной личности было немного. Неоднократно об архим. Феодоре очень тепло отзывался Ап. Григорьев, скончавшийся вскоре после расстрижения богослова. В сочинениях и письмах Григорьева можно найти немало одобрительных или сочувственных отзывов о Бухареве, которого Григорьев считал «великим и серьезным мыслителем»³⁵.

Историк Михаил Погодин, познакомившись с Бухаревым уже после сложения им монашества, был поражен его горячей верой и убежденностью в Христовой истине в век неверия и легкомысленного вольнодумства. Записку о последних днях Александра Матвеевича, составленную специально для Погодина вдовой богослова Анной Сергеевной, как он выразился, «нельзя читать без умиления»³⁶.

Вся деятельность по сохранению памяти А. М. Бухарева координировалась и вдохновлялась трудами Анны Сергеевны, хранившей рукописи его сочинений и обширную переписку и оставившей о его последних годах замечательные воспоминания.

* * *

После кончины Бухарева имя не понятого и отвергнутого современниками богослова было, можно сказать, предано забвению. Однако его идеи просачивались подспудно, и многие более поздние авторы отмечали, например, большое сходство его воззрений с идеями Ф. М. Достоевского и Вл. С. Соловьева, хотя сами эти мыслители его имя и не упоминали.

³³ Феодор (Бухарев), архим. Письма архим. Феодора (А. М. Бухарева) к В. В. Любимовой и А. И. Дубровиной // Богословский вестник. 1917. № 2–3. С. 278.

³⁴ Бухарева А. С. Александр Матвеевич Бухарев (архимандрит Феодор). Из материалов к биографии // Свободная совесть. М., 1906. Кн. 1. С. 1–30.

³⁵ Григорьев А. Воспоминания. М.; Л., 1930. С. 353.

³⁶ Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев): pro et contra... С. 337.

Верность памяти и учению отверженного обществом богослова сохранила лишь небольшая группа его поклонников и последователей. Ученики Бухарева прот. В. В. Лаврский, проф. П. В. Знаменский, прот. А. А. Лебедев и его дочь Е. А. Лебедева с почтением вспоминали о благородном и глубоком мыслителе.

Проф. П. В. Знаменский был одним из тех, кто испытал «мощное влияние нравственно-религиозного максимализма А. М. Бухарева»³⁷. Он создал в своей трехтомной «Истории Казанской академии» (1891–1892) незабываемый по яркости и живости изображения портрет глубокого верующего богослова в общении со студентами.

Любимый ученик архим. Феодора прот. В. В. Лаврский заявлял по поводу «новизны» своего наставника, в которой упрекали его недоброжелатели: «... нет, не новое учение; <...> — это учение самое древнее, только ныне, нынешними учителями почти вовсе забытое, а у Святых отцов находим его в полной силе <...>. Разность между творениями отцов-аскетов и взглядом о. Феодора — та, что у Св. отцов все эти мысли приноровлены исключительно к монахам, оставившим все земное, а о. Феодор указывает как — и не оставляя житейских отношений — можно жить христианином истинным»³⁸. Настаивая на том, что «взгляд о. Феодора ни на шаг не отступает от учения Св. отцов», прот. В. Лаврский заявляет, что «его взгляд близок с учением Макария Египетского, которого о. Феодор особенно рекомендовал читать студентам»³⁹.

Многолетний настоятель Казанского собора прот. А. А. Лебедев также благоговейно сохранял память о своем наставнике и друге. Любовь к личности и богословским идеям мыслителя перешла и его дочери, Е. А. Лебедевой, не раз выступавшей в печати в защиту покойного богослова от ложных толкований его личности и поступков.

На рубеже XIX и XX вв. интерес к идеям А. М. Бухарева в литературно-философской среде заметно возрос. Очень много для памяти забытого богослова сделал В. В. Розанов, широко пропагандировавший идеи Бухарева, хотя Розанов ценил в идеях и личности архим. Феодора прежде всего лишь нечто близкое своим исканиям «светлого», семейного христианства, религиозного оправдания плоти. Но Розанов ярко описал трагическую судьбу Бухарева и показал несправедливость устроенных на него гонений. А. С. Бухарева была бесконечно благодарна Розанову за то, что он окружил образ ее покойного мужа «сиянием, как образ человека с чистой и пламенной верой, — но за такую веру и пострадавшего»⁴⁰.

Активным сторонником идей А. М. Бухарева выступил новгородский священник прот. Александр Устьянский, который в письмах к Розанову выражал восхищение Бухаревым и настойчиво предлагал обратить внимание на его труды. Розанов



Протоіерей
Александръ Алексѣевичъ Лебедевъ.

Прот. Александр Алексеевич
Лебедев (1833–1898),
настоятель Казанского собора
в Санкт-Петербурге,
богослов, духовный писатель

³⁷ Гаврюшин Н. К. Русское богословие. Очерки и портреты. Нижний Новгород, 2011. С. 31.

³⁸ Лаврский В. В., прот. Мои воспоминания об архим. Феодоре (А. М. Бухареве). С. 225–226.

³⁹ Там же. С. 211.

⁴⁰ Розанов В. В. Около церковных стен. М., 1995. С. 254.

охотно включал письма прот. Устынского в свои сочинения, хотя в них, как и в сочинениях других последователей «нового религиозного сознания», идеи Бухарева получили искаженное, исключительно либеральное отражение. От деятельности сторонников «религиозного возрождения» лежит прямой путь к феномену «обновленчества», и воззрения Бухарева своим гуманистическим, свободолюбивым пафосом, несомненно, хотя и косвенно, способствовали формированию оппозиционных настроений в духовной среде.

* * *

Больше, чем кто-либо в предреволюционные годы, сделал для восстановления памяти архим. Феодора и представления о его подлинном учении о. Павел Флоренский, из года в год печатавший сочинения и переписку отверженного богослова в церковном журнале «Богословский вестник», редактором которого он состоял с 1911 г. Это свидетельствовало, конечно, о высокой оценке о. Павлом идей архим. Феодора. По мнению известного православного подвижника советского времени С. И. Фуделя, Бухарев оказал на Флоренского заметное влияние.

О. Павел Флоренский, ввиду преклонного возраста А. С. Бухаревой и прот. В. В. Лаврского, естественно стал тем доверенным лицом, у которого концентрировались материалы о незаслуженно забытом мыслителе. Накануне революции ему удалось даже опубликовать в «Богословском вестнике» многострадальное сочинение «Исследование Апокалипсиса», из-за которого Бухарев был вынужден отказаться от монашества, а в 1916 г. выпустить этот труд и отдельной книгой.



«Письма архимандрита Феодора (Александра Матвеевича Бухарева) к казанским друзьям: В. В. Любимовой, А. И. Дубровиной и протоиерею В. В. Лаврскому», изданные с пояснениями о. П. Флоренского. На титульном листе дарственная надпись о. Павла: «Глубокоуважаемому и дорогому Евгению Егоровичу Кагарову душевно уважающий его свящ. П. Флоренский. 1917. XI, 24». Кагаров Евгений Егорович (1882–1942) — историк, филолог, этнограф; профессор Харьковского университета

О. Павел Флоренский в примечании к изданным им в 1917 г. письмам архим. Феодора к прот. В. В. Лаврскому сделал важный для того времени вывод относительно значения богословского творчества отверженного и забытого мыслителя и его

будущего признания: «Говорить о важности понимания этой высокой и благородной личности едва ли требуется; но изучающему духовные течения XIX века не может, кроме того, не завязываться та мысль, что архимандрит Феодор — одно из наиболее важных бродильных начал этого века в Русской культуре. Однако он — более того, он — явление прогностическое. Мое убеждение, что будущему еще предстоит *открыть* архимандрита Феодора Бухарева и, за мало привлекательной оболочкой его сочинений, увидеть нечто, насквозь современное, — быть может, упреждающее и нашу современность. Полагаю, что мы еще не вполне понимаем архимандрита Феодора и что еще *нет* ни оценки, ни надлежащей критики его сочинений»⁴¹. Это признание значимости роли Бухарева в русской культуре предварило, собственно, начало конкретной работы о. Павла над книгой об архим. Феодоре.

Личность Бухарева очень интересовала о. Павла, и он как издатель, комментатор и хранитель уникальных материалов вполне естественно собрался писать монографию, посвященную архим. Феодору. Однако Флоренский приступил к работе уже в годы, когда рухнул традиционный уклад России и богословские занятия стали неуместными. По этой причине о. Павел вынужденно прекратил свою работу над биографией Бухарева, так и не добравшись, к сожалению, до разбора сочинений опального богослова. Введение и две главы, которые Флоренский успел написать, носят в основном биографический характер и доходят лишь до учебы А. М. Бухарева в Тверской семинарии.

После отстранения о. Павла в 1917 г. от должности редактора «Богословского вестника» по настоянию либеральной части преподавателей МДА во главе с Тареевым в безбожной советской России наступил долгий период полного забвения А. М. Бухарева в печати.

Флоренский собрался писать о Бухареве книгу для издательства «Огни», однако обстоятельства времени, когда он приступил к ее написанию, были далеко не благоприятны для подобного рода творческой работы. Мало того, что с приходом большевистской власти перспективы издания книги об идеалисте-богослове, призывавшем к христианизации всех сфер жизни, становились призрачными, но еще и само учение архим. Феодора вызывало сомнения своей противоречивостью из-за использования его аргументов реформаторскими церковными течениями. О. Павел осознавал ту огромную ответственность, которую он брал на себя как с принятием личности и идей архим. Феодора, так и с отвержением их. В том числе и по этой причине в своем сочинении о Бухареве о. Павел Флоренский так и не продвинулся дальше юности будущего богослова с драматической судьбой.

Однако и в том, что выдающийся философ XX в. успел изложить, содержится много важнейших размышлений об А. М. Бухареве и его жизненной трагедии, причем не только осмысление подробностей его необычной биографии, но и целый ряд ценнейших суждений о его богословских взглядах. Несмотря на критическое отношение к некоторым сторонам воззрений архимандрита-расстриги и понятного опасения самому подпасть под церковное осуждение за интерес к отвергнутому учению, о. Павел оценивал значение богословских идей и личности Бухарева очень высоко. Он сделал вывод, что это имя «оказывалось исходной точкой целых рядов и кругов отечественной религиозно-философской мысли», и именовал Бухарева «вдохновителем нескольких поколений»⁴². Флоренский был склонен даже видеть в его богословском учении «подлинно творческий первоисточник тех идей, которые мы привыкли считать своеобразными чертами именно русской философской мысли и которые волнуют наше время под притязательным и глубоко неосновательным названием „нового религиозного сознания“»⁴³.

⁴¹ Феодор (Бухарев), архим. Письма архим. Феодора (А. М. Бухарева) к о. протоиерею Валериану Викторовичу Лаврскому и супруге его Александре Ивановне. С. 223.

⁴² Флоренский П., свящ. Архим. Феодор (А. М. Бухарев) // Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев): pro et contra... С. 587.

⁴³ Там же. С. 586.

Видно, что о. Павел испытывал большие затруднения, принимаясь за свой труд, ибо идеи архим. Бухарева, при всей их подпорченной репутации, волновали его, как и многих, своей животворной силой приведения человека и всей жизни под осечение Христа. Философ показывал, что архим. Феодор в своем аскетичном и в то же время поэтически возвышенном богословии воспринимал действительность как явление горнего мира в Агнце Божиим, взявшем на Себя грехи мира, а человека — как образ Божий. О. Павел отмечал, что от земных событий человеческой жизни Бухарев неизменно возводит к вечному, божественному их смыслу, и оттого его отношение к человеку пронизано благодатным светом.

Но Флоренский с его антиномическим видением мира отчетливо видел и опасную сторону бухаревской антитезы о церковности всего подлинного — тот либеральный соблазн, которому его проповедь христианской свободы могла послужить под видом борьбы с законничеством, освобождения от рутины и формализма. Он видел, что свободололюбивые идеи Бухарева могли стать одним из богословских обоснований церковного реформаторства и философского модернизма, приведших либеральную часть духовенства в конце концов к разрушительной для Церкви идеологии обновленчества.

Однако слишком сильны и привлекательны были положительные стороны бухаревского богословия, настойчиво проводившего идею преобразования всей жизни по духу Христову, последовательного Христоцентризма, чтобы воздержаться от осмысления роли этой яркой личности в истории русской богословской мысли. Хотя книга Флоренского и осталась, к сожалению, лишь в планах, даже и написанные им главы, бесспорно, дают нашим современникам дополнительные авторитетные ориентиры для дальнейшей работы над учением и личностью А. М. Бухарева.

Как известно, сам о. Павел Флоренский находился под сильным влиянием софиологии Соловьева, и он невольно пытался наложить на идеи Бухарева сомнительную концепцию «ноуменального пред-мира или Софии», тезисно ассоциируя «первопрос» христологического учения архим. Феодора с «проблемой Христо-Софийной»⁴⁴, которая, по его мнению, волновала многих ведущих мыслителей конца XIX и начала XX вв. Но развития этот тезис в сочинении о. Павла Флоренского не получил, т. к. работа над книгой была прервана.

На теме св. Софии в трудах Бухарева подробнее остановился выпускник академии священник А. Белоруков, написавший в 1915 г. обзорную работу о Бухареве по имеющимся у о. Павла Флоренского материалам и под его руководством.

Свящ. Белоруков обращает особое внимание на то, какое огромное воздействие на формирование взглядов архим. Феодора, в том числе и на толкование им образов Апокалипсиса, оказал юродивый старец Петр Томаницкий⁴⁵. Помимо «школы» этого юродивого старца, Бухарев, по словам Белорукова, испытал «чарующее действие»⁴⁶ взглядов Ф. А. Голубинского, от которого усвоил значение символа Св. Софии в истории Православной Церкви и храма в Константинополе. Белоруков сообщает о взглядах Бухарева на тему Св. Софии на основании более «личного» раннего варианта «Исследований Апокалипсиса». Он указывает, что эта тема возникла у архим. Феодора под влиянием проф. Голубинского и не выходит у него за рамки православного толкования Премудрости Божией, тождественной Второй Ипостаси Св. Троицы.

По мнению архим. Феодора, когда «зверь бездны магометанского фанатизма пойдет в погибель» после упадка Турции, «явится и храм Софии во всем величии христианской святыни, как светильник Православия, победоносного над врагами и дающего мир всему, не отвергающему мира. В храме Софийском имеет наследовать

⁴⁴ Там же. С. 587. Белоруков А., свящ. Внутренний перелом в жизни А. М. Бухарева (архимандрита Феодора). С. 810.

⁴⁵ См. о нем: Бухарев А. Воспоминания о покойном заштатном священнике Новоиерусалимской слободы о. Петре Томаницком. Ярославль, 1871.

⁴⁶ Белоруков А., свящ. Внутренний перелом в жизни А. М. Бухарева (архимандрита Феодора). С. 802.

помазание и венчание Православного Царя для Православного Востока»⁴⁷. Это пророчество раскрывается богословом в духе славянофильской традиции и представлено в виде исторической задачи православной России. Подобные мечты, которые не обошли стороной, как известно, славянофилов, Данилевского, Леонтьева и Достоевского, были явно навеяны обострением борьбы за освобождение православного Востока от турецкого ига.

* * *

После 1917 г. сочинения и личность А. М. Бухарева в нашей стране были надолго забыты, а центры русской религиозно-философской мысли вслед за «Философским пароходом» на долгие годы переместились в Западную Европу — в Париж, Прагу, Белград и другие основные места сосредоточения эмигрантов из России.

Однако и в вынужденной эмиграции яркий образ, трагическая судьба и благородные идеи архим. Феодора (Бухарева) продолжали оставаться предметом «пререканий» различных группировок, хотя многие упоминали его в ряду самых значительных явлений русской религиозной философии.

Мимо Бухарева не могли, конечно, пройти и два самых влиятельных историка отечественной религиозно-философской мысли. Если прот. Георгий Флоровский с присущей ему строгостью оценок впадает в ошибку почти полного осуждения Бухарева как наивного мечтателя и гуманиста, то другой историк русской философии, прот. В. В. Зеньковский, защищая архим. Феодора, тяготеет к другой, уже либеральной крайности: он практически не находит недостатков у мыслителя, сложившегося с себя обеты монашества и священный сан, а позже послужившего источником вдохновения для целой эпохи религиозного модернизма. Назвав Бухарева одним «из даровитейших и оригинальнейших деятелей в Московской духовной академии»⁴⁸, прот. В. В. Зеньковский выражает категорическое несогласие с обличениями автора «Путей русского богословия»: «Флоровский очень сурово оценивает построения Бухарева, упрекает его в том, что у него много сентиментальности, что он был утопистом, что в нем было много „несдержанного оптимизма“, наконец, что он „не мог решить той задачи, которой занимался всю жизнь“. Упреки эти звучат очень странно и необоснованно»⁴⁹. С огульной критикой прот. Г. Флоровского трудно, конечно, согласиться, но, надо признать, есть в его строгих оценках и здравые элементы.

Зеньковский представляет Бухарева одним из основателей богословия культуры, развившим религиозные идеи Гоголя: «Если Гоголь был „пророком православной культуры“, то Бухарев дает уже положительное раскрытие православного восприятия современности». Зеньковский указывает, что все ценнейшие течения русской религиозной мысли, включая Вл. Соловьева, Сергия Булгакова и даже Розанова, «являются прямым продолжением того „богословия культуры“, которое строил Бухарев».

Более подробно прот. В. Зеньковский раскрыл те же идеи о богословии культуры архим. Феодора в 1950-е гг. в «этюде» «Проблемы культуры в русском богословии», опубликованном в нескольких номерах журнала «Вестник РСХД». Эту работу состоит из двух частей, посвященных А. М. Бухареву и М. М. Тарееву. Сопоставление двух этих мыслителей, которых по своим взглядам можно считать своего рода антиподами, еще детальнее раскрывает взгляд прот. В. Зеньковского на незаслуженно забытого богослова А. М. Бухарева.

Хотя архим. Феодор, «священник с широким пониманием вопроса об отношении Церкви и культуры, христианства и творческой жизни», как деликатно выразился прот. Василий Зеньковский⁵⁰, не был явным либералом, апологетом свободы

⁴⁷ Там же. С. 810.

⁴⁸ Зеньковский В. В., прот. История русской философии. С. 306.

⁴⁹ Там же. С. 309.

⁵⁰ Зеньковский В. В., прот. Русские мыслители и Европа. М., 1997. С. 260.

и гуманизма, его часто называют предтечей «нового религиозного сознания» и даже обновленчества. Сопоставительная работа Зеньковского заслуживает внимания тем, что убедительно показывает на основе антибухаревских аргументов М. М. Тареева, как это ни парадоксально, неверность слишком категорических расхожих выводов о недостатках Бухарева.

Тареев, о котором Бердяев писал, что «его интерпретация христианства есть одна из форм *протестантского индивидуализма*»⁵¹, опубликовал очерк о богословских взглядах архим. Феодора. В нем Тареев подчеркивал, что при последовательном проведении идей архим. Феодора «о церковном главенстве» вся наука «должна обратиться в богословие, все искусство должно затвориться в храме, государство — обратиться в теократию или подчиниться Церкви»⁵². Логично и то, что М. М. Тареев, по-протестантски отстаивавший идею разнородности сфер жизни и проповедовавший необходимость отделения от духовной сферы «естественной», природной и общественной жизни, находит в последовательном проведении аскетических идей Бухарева не защиту современности, как ложно утверждал Аскоченский, а «проклятие всему новейшему миру, проклятие всей культуре и цивилизации»⁵³.

Тареев высказывал даже, казалось бы, парадоксальную, но верную по сути мысль: «Архим. Феодор стоял на той же аскетической точке зрения, что и Аскоченский»⁵⁴. С одной стороны, это высказывание раскрывает, что подозрения Аскоченским архим. Феодора в еретичестве основывались на непонимании критиком «Домашней беседы» самой сути его учения. Но в то же время эта полемика обнажает внутреннее противоречие консервативных и либеральных элементов богословской «системы» архим. Феодора, которая подвергалась атакам с противоположных сторон. Флоровский справедливо отмечает, что конфликт с Аскоченским был не богословским спором разных направлений, а носил скорее личный, психологический характер, чем идейный, — это было «столкновение костности и мечтательности»⁵⁵.

Прот. В. Зеньковский, проводя в журнальном этюде сопоставительный анализ воззрений на культуру М. М. Тареева и А. М. Бухарева, отдает безусловное предпочтение точке зрения архим. Феодора как подлинно христианскому взгляду: «Вся правда лежит на стороне Бухарева — и это надо признать безоговорочно <...> Бухарев точно выразил позицию Православия в отношении к культуре, — и надо признать не случайным то, что русская религиозно-философская мысль, свободная в своих исканиях, безоговорочно стоит на той же линии, на которой стоял и Бухарев»⁵⁶.

Прот. В. Зеньковский завершает свой сопоставительный этюд категоричным и вполне верным выводом: «Построения Тареева только тем и ценны, что они показывают, что на его путях нас ждет подлинный тупик, — и никакими обещаниями „свободы плоти“ и представлением автономии всем естественным движениям этого не смягчить. Проблема культуры может быть до конца понята и она может осветить нам наши пути лишь на тех основах, какие мы находим у Бухарева»⁵⁷.

Ту же мысль о влиянии Бухарева на русскую философскую мысль рубежа веков высказал Зеньковский и в своей более известной «Истории русской философии»: «Богословие же культуры у Бухарева изнутри связано с Православием, — и в преодолении секуляризма изнутри и заключается то главное, за что всегда будет поминаться имя Бухарева»⁵⁸.

⁵¹ Бердяев Н. А. Собр. соч.: В 4 т. Т. 3: Типы религиозной мысли в России. Paris, 1989. С. 304.

⁵² Тареев М. М. Архимандрит Феодор Бухарев // Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев): pro et contra... С. 573.

⁵³ Там же. С. 574.

⁵⁴ Там же. С. 573

⁵⁵ Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 349.

⁵⁶ Зеньковский В., прот. Проблема культуры в русском богословии. 2. М. М. Тареев // Вестник РСХД. 1953. № 4 (29). С. 15.

⁵⁷ Там же.

⁵⁸ Зеньковский В. В., прот. История русской философии. С. 310.

Но даже сам Зеньковский, опровергая собственные слова, указывает на противоречивость учения Бухарева, интерпретируя его призыв к «христианскому деланию» как зов «к христианскому прогрессу»⁵⁹. В этом Бухарев, по мнению Зеньковского, переключается с Вл. Соловьевым, однако это уже характерная черта западнического либерализма, плохо гармонирующая с «преодолением секуляризма».

Не менее высоко, чем Зеньковский, оценивал творчество А. М. Бухарева Николай Бердяев, хотя его точка зрения еще более либеральна. Взгляды Бухарева Бердяев достаточно метко определил как философию «панхристизма». Но этому либеральному стороннику экзистенциального персонализма и философии свободы хотелось видеть в Бухареве прежде всего родоначальника русского религиозного ренессанса рубежа веков, у которого уже присутствуют все проблемы, характерные для «нового религиозного сознания». По мнению Бердяева, русская религиозная мысль начала века была несомненным модернизмом на православной почве и, соответственно, модернизмом «можно было уже назвать мысль Хомякова, Вл. Соловьева, Достоевского, Бухарева»⁶⁰. Отметим здесь, что у Бердяева, как и у целого ряда других крупных историков русской философии, Бухарев попадает в один ряд религиозных мыслителей с Достоевским и Вл. Соловьевым. Хотя сопоставление воззрений Бухарева и Соловьева Бердяев не проводит, он останавливается на противоречивых сторонах религиозной философии Вл. Соловьева, утверждая, что из-за этого нередко противоположные направления считали его своим. В этом анализе философской системы Соловьева можно усмотреть ряд черт, сближающих его с Бухаревым.

Бердяев полагает, что центральная идея Соловьева, вокруг которой строится его концепция христианства, — идея Богочеловечества. Эта черта, конечно, особенно роднит мирозерцание Соловьева с бухаревскими воззрениями, для которого идея искупительной жертвы Агнца Божия за грехи мира, приятия Богом человеческой природы ради спасения человека также является основной его философских построений.

Второй важный вопрос, который находится в центре внимания Бердяева, это проблема гуманизма. Бердяев считает заслугой Соловьева, что он после кризиса гуманизма, в условиях безбожной современной цивилизации, «вернулся к вере отцов и стал защитником христианства после гуманистического опыта новой истории»⁶¹.

В «Чтениях о Богочеловечестве» Соловьев, по мнению Бердяева, хочет религиозно преодолеть этот кризис в идее свободной теократии. Этот пафос христианской мистики, идея Боговоплощения как «задания» и как «делания» также сближает его с Бухаревым. Но нельзя не учитывать того, что мистика Бухарева целиком проистекает из церковного, святоотеческого опыта, а мистика Соловьева во многом питается из источников, далеких от Православия, — тут и оккультная мистика, и позитивизм Конта, и каббала.

Еще одно существенное различие составляет отношение мыслителей к софиологии. Бердяев подробно останавливается на идее Софии у Соловьева. Однако и здесь его туманное учение о некоем третьем начале, не божественном и не тварном, заметно отличается от идей Бухарева. Несмотря на обилие в настоящее время различной литературы о Соловьеве, более подробное и тщательное исследование сходства и различия воззрений Вл. Соловьева и А. М. Бухарева остается делом будущего.

Влияние Бухарева на Достоевского также очевидно, хотя внешне оно почти не проявлялось и пока должным образом не изучено. Бердяев, например, отмечает, что устами Паисия в романе «Братья Карамазовы» Достоевский пророчесствует из недр Православия о Граде Божием в духе пророчеств архим. Феодора в «Исследованиях Апокалипсиса» о великом предназначении «славяно-русского народа».

В настоящее время активно разрабатывает тему взаимосвязей творчества Ф. М. Достоевского и богословия А. М. Бухарева современный литературовед К. А. Баршт⁶².

⁵⁹ Зеньковский В., *прот.* М. М. Тареев // Вестник РСХД. 1953. № 1 (26). С. 12.

⁶⁰ Бердяев Н. А. *Собр. соч.*: В 4 т. Т. 3. С. 701.

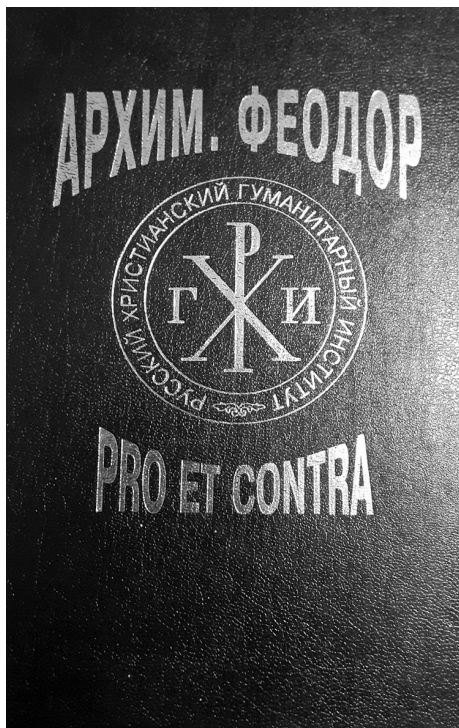
⁶¹ Там же. С. 205.

⁶² Баршт К. А. Алексей Карамазов — последователь архимандрита Феодора (А. М. Бухарева) // *Словесность и история.* 2021. № 4. С. 7–35.

Готовя первое издание своей «Истории русской философии» в двух томах (1948–1950), прот. В. Зеньковский отмечал, что библиография Бухарева «не очень велика»⁶³. Само собой разумеется, что в советской России этот список литературы совсем не пополнялся. При богоборческой власти произведения архим. Феодора (Бухарева), насыщенные религиозной тематикой и пронизанные горячей верой во Христа, издаваться не могли и имя его долгие десятилетия в печати не упоминалось. Правда, к этому периоду относятся изданные позже сочинения церковного подвижника С. И. Фуделя, высоко чтившего А. М. Бухарева, но они распространялись в советское время только в виде самиздата или в проникавших в советскую Россию западных изданиях — таких, как, например, книга об о. Павле Флоренском, изданная в 1972 г. под псевдонимом⁶⁴.

Положение дел изменилось в 1990-е гг. В 1991 г. был издан сборник сочинений Бухарева «Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев) о духовных потребностях жизни», но его появление почему-то не стало событием в русской культурной жизни.

Однако в 1997 г. в освоении творческого наследия А. М. Бухарева произошел настоящий прорыв. В известной серии «Pro et contra» была издана большая, 800-страничная антология, посвященная архим. Феодору (А. М. Бухареву). Эта книга, составленная группой энтузиастов во главе с Б. Ф. Егоровым, оказалась настолько удачной, что ее выход в свет можно воспринимать как своего рода «воскресение» творческой личности богослова. В антологии были воспроизведены не только некоторые редкие сочинения самого Бухарева и его письма, некрологи и воспоминания, но и большое количество разнообразных отзывов о нем. Около 300 страниц отведено в книге разделу «Pro et contra», куда авторам удалось вместить целиком или фрагментарно практически все важнейшие и «спорящие» друг с другом материалы. Тут собраны мнения и богословов, и философов, и литературных критиков, и ученых-исследователей. Книга «Архим. Феодор (А. М. Бухарев): pro et contra» стала, вне всякого сомнения, одной из лучших в этой популярной серии, т.к. ее составители смогли объединить под одной обложкой в единое целое огромное количество разрозненных материалов, до того времени в основном затерянных в давних и труднодоступных периодических изданиях.



Антология «Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев): pro et contra», изданная в 1997 г.

Эта книга впервые с достаточной убедительностью и полнотой открыла для широкого круга читателей яркую, очень привлекательную, хотя, бесспорно, и противоречивую, но в любом случае чрезвычайно важную фигуру в истории отечественной религиозно-философской мысли.

Задача изучения творческого наследия этого забытого богослова после выхода в свет антологии значительно облегчилась, и за последние десятилетия

⁶³ Зеньковский В. В., прот. История русской философии. С. 306.

⁶⁴ Уделов Ф. И. [Фудель С. И.] Об о. Павле Флоренском. Paris, 1972. С. 27, 51, 102.

количество работ, посвященных А. М. Бухареву (в монашестве архим. Феодору), заметно увеличилось.

Настоящим открытием стали впервые опубликованные в этой антологии наброски введения и двух первых глав так и ненаписанной книги о Павла Флоренского, посвященной архим. Феодору (эти тексты не вошли, кстати, и в собрание сочинений о Павла).

Биография архим. Феодора (А. М. Бухарева) привлекает к себе удивительным драматизмом. О Павел Флоренский писал во второй главе едва начатой им книги об архимандрите, что «исполненная красочности необыкновенных встреч и отношений»⁶⁵ подвижническая жизнь его героя, начиная с раннего детства, представляла собой словно сюжет мастерски задуманной человеческой драмы. Правда, сначала это был больше драматизм внутреннего борения, и потому перипетии этих лет были заслонены второй половиной его жизни, наполненной драматическими событиями, — периодом идейных столкновений с сильными мира сего, расстрижения, брака, «бедственной и прекрасной последующей судьбы и лучезарной кончины»⁶⁶.

Жизненный путь Бухарева был тернист, и его философское творчество не было принято современниками. Однако отношение к его творческому наследию историков русской мысли оказалось совершенно разным. Так, для Флоровского Бухарев — случайная фигура из прошлого, чувствительный и мечтательный мистик в духе масонства, пережиток далекой Александровской эпохи. Флоровский утверждал: «Только из духа Александровской эпохи можно понять и трагическую судьбу архим. Феодора Бухарева»⁶⁷.

Подобную точку зрения разделял и наш современник, историк философии и богословия Н. К. Гаврюшин, к сожалению, недавно скончавшийся (1947–2019). Гаврюшин заявлял, вслед за Флоровским, что Бухарев был мыслителем, родившийся не ко времени, близкий к мистикам-мартинистам, или, по выражению Гаврюшина, «„внучатый племянник“ русского масонства новиковской эпохи»⁶⁸.

Другая группа писавших о Бухареве, составляющая большинство, наоборот, считает, что богослов-бунтарь опередил свое время и видит в нем не самостоятельного мыслителя, а исключительно провозвестника будущей эпохи «религиозного ренессанса». И в том, и в другом случае подлинная заслуга Бухарева перед русской философией и отечественным богословием умаляется, а толкование его идей, соответственно, получает неверный угол зрения.

Эпоха «русского религиозного ренессанса» внесла свой вклад в искаженное восприятие идей непонятого современниками богослова, которое сказывается до сих пор. П. В. Знаменский в 1906 г. писал по поводу явного искажения идей архим. Феодора в модных на рубеже веков теориях о взаимном отношении плоти и духа, христианства и мира: «В последнее время вопрос этот поднимается с особенной настойчивостью в кружках искателей „нового пути“ Христова и разных других новых богословов, но находит решение большей частью сомнительной ценности, или по старому с односторонним наклоном в сторону духа, или слишком уже по-новому, в сторону „святой плоти“»⁶⁹. Знаменский видит в этом причину необходимости «извлечь из мрака забвения» труды мыслителя, первым размышлявшего на эти темы, и восстановить его подлинные воззрения.

Из-за скандальной биографии Бухарева принято считать гораздо большим бунтарем и новатором, чем он был на самом деле. Он намного ближе к канонической церковной догматике, чем к христианскому модернизму. Так, прот. Зеньковский, исходя из того, что бухаревская идея спасения («сотериологическая тема») есть стержневая

⁶⁵ Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев): pro et contra... С. 625.

⁶⁶ Там же. С. 626.

⁶⁷ Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. С. 192.

⁶⁸ Гаврюшин Н. Г. Русское богословие XIX века... С. 202.

⁶⁹ Знаменский П. Вместо введения. О жизни и трудах А. М. (архим. Феодора) Бухарева // Бухарев А. М. (Феодор, архим). О православии в отношении к современности. С. XXVIII.

идея догматических исследований, делал вывод об учении опального богослова, что «он стоял на верной и безупречной догматической основе»⁷⁰.

* * *

Многие из писавших о Бухареве отрицательно высказывались о манере изложения им своих идей. Бухарев и сам признавал недостатком своего стиля «некоторую неудобовразумительность»⁷¹, но надеялся, что важность и глубина самих идей позволят читателю преодолеть этот недостаток. И действительно, благодаря горячей убежденности и глубокой вере автора в истинность написанного есть какая-то притягательность в своеобразном стиле Бухарева, пусть и перегруженном семинаризмами, сложными богословскими понятиями, мистическими образами и длинными придаточными предложениями.

Отчасти соглашаясь с отрицательными суждениями о недостатках его стиля, нужно помнить, например, мнение С. Н. Булгакова, считавшего в 1906 г., что «музыкой-молитвой»⁷² сочинений Бухарева нельзя не восхищаться. Никто из современных Бухареву мыслителей, по мнению Булгакова, не писал в такой манере, с таким воодушевлением и верой в истины Христовы.

Увлечение архим. Феодором заходило у С. Н. Булгакова так далеко, что он даже предполагал возможную канонизацию Православной Церковью трех «неравнозначных, хотя и равнозначительных „отцов и учителей“: Александра (Бухарева), Феодора (Достоевского) и Владимира (Соловьева)»⁷³. Самое интересное здесь — то, что фамилия Бухарева опять поставлена рядом с двумя именитыми представителями русской культуры. В этом предположении Булгакова есть, конечно, изрядная доля преувеличения, но наличие в личности архим. Бухарева подвижнических черт отмечалось не раз.

Так, историк Михаил Погодин, познакомившись с Бухаревым после расстрижения, вспоминал: «Я нашел в нем человека, проникнутого до такой степени истинами и духом христианства, какого я никогда не встречал и вообразить не мог. Это был восторг, одушевление, умиление, горячее сердце, стремление к добру путем Христовым. Мне было сладко слушать его»⁷⁴.

Правда, Погодин признавался, что сочинения Бухарева не произвели на него такого впечатления: «Слог тяжел, речь многословная, часто темная», и посчитал, что особенный талант Бухарева состоял в силе слова живого, которое «сообщалось слушателям магнетически», и этим он объяснял «неограниченную преданность и благодарность его учеников»⁷⁵.

Прекрасно описал манеру речи архим. Феодора проф. П. В. Знаменский: «Говорил он всегда с одушевлением, горячо, нервно, с неровными интонациями голоса, поминутно срывавшегося от слабости дыхательных органов, то останавливался от недостатка слов для выражения своей высокой и трогательной идеи или как бы в услаждении ее созерцанием, то вдруг начинал быстро-быстро выбрасывать мысли, одну за другой, в порывистых выражениях. Во время своих лекций или частных наставлений он забывал и время, и свои силы, и говорил до изнеможения, стараясь влить в душу слушателя всю свою мысль и всю свою любовь к Единородному»⁷⁶.

Однако Погодин не вполне прав. Ощущение глубокой искренности и живительной веры Православия присутствовало не только в устной речи Бухарева, но и в самой тональности его светоносных сочинений, по эмоциональной силе, глубине и преданности

⁷⁰ Зеньковский В., прот. Проблемы культуры в русском богословии. 1. Бухарев // Вестник РСХД. 1952. № 6 (25). С. 5–6.

⁷¹ [Феодор, архим.] Три письма к Гоголю, писанные в 1848 году. С. 8.

⁷² Взыскующие града: Антология. М., 1997. С. 101.

⁷³ Там же.

⁷⁴ Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев): pro et contra... С. 333.

⁷⁵ Там же. С. 335.

⁷⁶ Там же. С. 348–349.

истине Христовой, по оригинальности религиозного творчества напоминающих даже сочинения святых угодников, несмотря на некоторую тяжеловесность его стиля.

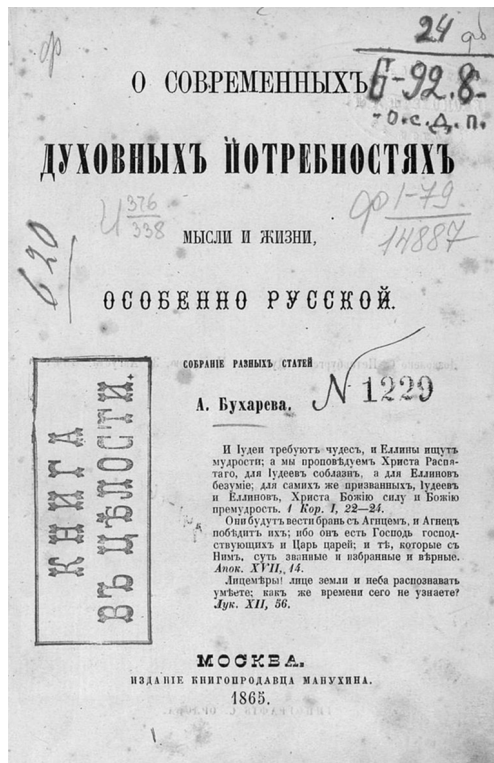
Чуткого читателя сочинений архим. Феодора не могут не поразить иногда словно озаренные внутренним светом строки, которые даже при несовершенстве слога оставляют неизгладимое впечатление вдохновенного славословия Господу, создавшему человека по Своему образу и подобию, и нерасторжимого единства Бога и мира благодаря Агнчей жертве Божией во искупление грехов человеческого рода; ощущение чудесного прикосновения к источнику высшей и всеобъемлющей правды. Такое поразительное проникновение за поверхность явлений, в их онтологическую сущность дается людям большой убежденности, искренности и чистоты, достигающим слияния веры, любви и познания в собственной душе трудом постоянного подвижничества. Одухотворенные и светоносные места подобного типа можно найти, например, в книгах «Три письма к Гоголю», «О миротворении», «Печаль и радость по Слову Божию» и во многих других сочинениях богослова.

В человеколюбивом богословии архим. Феодора имеется огромный потенциал для философского обоснования идеи христианизации культуры. Согласно его учению, науки, искусства, вообще творческие силы и идеи человека имеют благодатное основание во Христе, через Которого человеку открывается путь к истине. Он доказывал «несправедливость оставлять вне Христа, а значит, вне благоволения Отца Небесного — разум человеческий, которого первый орган — философия»⁷⁷. По этой причине христианская мысль Бухарева, как выясняется, лежит в центре всех религиозно-философских исканий и споров русской философии.

По убеждению архим. Феодора, философская мысль получает подлинное развитие только при опоре на Христа. Философией Бухарев называет «круг высших умозрений и коренных для всех знаний идей...»⁷⁸, который для него неотделим от христианства.

С точки зрения философии интересна статья Бухарева «О вере и знании в их взаимном отношении» (1865), вошедшая в книгу «О современных духовных потребностях мысли и жизни, особенно русской» (1865). Построенная в виде «разговора», или беседы сократовского типа, она сохраняет свою актуальность и для современных читателей тем, что снимает мнимую противоположность этих двух сфер, а также глупой исследованием взаимоотношений веры и знания, науки и религии.

Характерные мысли Бухарева об уме и познании истины во Христе выражены им, например, в книге «Печаль и радость по слову Божию» (1865): «Если ум человеческий взят Господом в вечную собственность Его Богочеловеческого лица и самые грехи



Титульный лист книги А. М. Бухарева «О современных духовных потребностях мысли и жизни, особенно русской», изданной в 1865 г.

⁷⁷ Феодор (Бухарев), архим. Письма архим. Феодора (А. М. Бухарева) к А. А. Лебедеву. С. 525.

⁷⁸ Бухарев А. М. (Феодор, архим.). Исследования Апокалипсиса. Сергиев Посад, 1916. С. 265.

ведения и неведения умственного понесены Им с грехами всего мира: то благодать Господня, по вере в нее, рано или поздно поднимет наш ум в должное владычественное его значение и силу. И тогда все многовековые умственные приобретения, всякое уяснение истины в истории, в природе внешней, в духе человеческом, <...> войдут в область всеобъемлющей Христовой истины. И раскроются во Христе все сокровища премудрости и разума (Кол. 2:3), к блистательному проявлению и вообще благодатной жизненности православного христианства»⁷⁹.

По убеждению архим. Феодора, знание и исследование не могут быть в разладе с верой во Христа и с Его Духом: «...для всякого христианина должно быть долгом, чтобы всякое знание было у него по вере, так что кажется, знание и вера должны быть совершенно одно и то же»⁸⁰.

Первый апокалиптический зверь Апокалипсиса, согласно интерпретации архим. Феодора и в полном соответствии с традицией славянофильской мысли, символизирует обожествление «лжеименного» человеческого разума и отказ от веры в западном мире: «История положительно свидетельствует, что в западно-христианском мире, после гигантского могущества папства, было им же вызвано и, не вытесняя вовсе его, стало преобладать именно самовластительство разума, который и восстал сначала, в области Лютеранства и других преобразований христианства, (разумею худшую их сторону) против благодатного Церковного устройства, а потом, в области противохристианского философствования и рационализма, вообще против Божественной истины и веры — восстал своим горделивым мудрованием и хульным словом»⁸¹.

* * *

«Пререкания» вокруг творческого наследия Бухарева и его обаятельной личности не утихают до сих пор. Среди современных работ, посвященных архим. Феодору (А. М. Бухареву), по-прежнему наблюдается большой разброс мнений. Если, например, прот. А. Балакай дал в «Христианском чтении» взвешенную и объективную оценку личности и трудов богослова⁸², то в интересных, хотя и спорных работах Н. К. Гаврюшина и прот. Павла Хондзинского выдвигаются концепции, оспаривающие выводы друг друга.

Одним из современных авторов, уделивших феномену необычного и гонимого богослова достаточно внимания, был Н. К. Гаврюшин. В своей весьма субъективной по манере изложения книге о русском богословии он отнес Бухарева к «дерзновенным первопроходцам и романтикам русской богословской науки»⁸³ и посвятил биографии и учению богослова, «осененного ореолом мученичества», большой очерк⁸⁴.

Хотя Гаврюшин относится к идеям Бухарева весьма строго, во многом повторяя критические аргументы прот. Г. Флоровского, А. Н. Гилярова-Платонова, М. М. Тареева и даже В. И. Аскаченского, в его концепции есть немало и собственных оригинальных суждений. Так, заслуживает внимания мнение Н. К. Гаврюшина, что увлекавшийся софиологией под влиянием Вл. Соловьева о. Павел Флоренский и писавший обзорную статью о Бухареве под его руководством недавний выпускник академии свящ. А. М. Белоруков искусственно навязывали архим. Феодору софиологическую концепцию. Это негативное мнение, не слишком, правда, подтвержденное примерами из текстов, укладывается в общую «ниспровергательную» концепцию автора

⁷⁹ Бухарев А. М. Печаль и радость по слову Божию. М., 1865. С. 42–43.

⁸⁰ Лаврский В. В., прот. Мои воспоминания об архим. Феодоре (А. М. Бухареве). С. 215.

⁸¹ Бухарев А. М. (Феодор, архим.). Исследования Апокалипсиса. С. 494.

⁸² Балакай А., прот. Архимандрит Феодор (Бухарев) и его богословие // Христианское чтение. 2008. № 29. С. 171–202.

⁸³ Гаврюшин Н. К. Русское богословие XIX века... С. 132.

⁸⁴ Гаврюшин Н. К. «Церковь в нас должна святиться»: архимандрит Феодор (А. М. Бухарев) // Его же. Русское богословие XIX века... С. 200–250.

книги об о. Павле Флоренском. Что касается самого Бухарева, то, судя по всему, трактовка им идеи Св. Софии, тесно связанная с толкованием таинственных образов Апокалипсиса, не имеет у него оккультно-мистического смысла, как у Соловьева, и целиком соответствует православным понятиям о Св. Софии как Премудрости Божией.

Гаврюшин ищет у Бухарева «правильных» идей, словно его больше всего волнует точность богословских определений. В то же время сам он неточно выразился, например, относительно главной мысли Бухарева — он определил ее как «единение христианства с современностью»⁸⁵. Однако никакого «единения» с безбожной современностью архим. Феодор не проповедовал, а, наоборот, стремился к христианизации жизни, к обоснованию всех судеб мира в свете самопожертвования Агнца Божия за грехи человечества.

Критическое мнение Гаврюшина о влиянии на Бухарева митр. Филарета и вообще его слишком скептический взгляд на богословскую деятельность святителя, а также профессора МДА Ф. Голубинского, оспаривает прот. Павел Хондзинский.

Посвященная архим. Феодору (Бухареву) статья прот. Павла Хондзинского⁸⁶ выделяется среди современных работ оригинальностью концепции и глубиной анализа. К сожалению, пафос автора сосредоточен лишь на доказательстве новыми средствами полной несостоятельности учения архим. Феодора (Бухарева). Прот. Павел выбрал темой статьи самое слабое место архим. Феодора — его идею проведения учения Христа во все сферы современной жизни. Прот. Павел использует специальные богословские понятия «кенозиса» (истощания) и «попущения Божия» для дискредитации воззрений А. М. Бухарева, которого он рассматривает не как самостоятельную богословскую личность, а как «провозвестника русской кенотической христологии конца XIX — начала XX века»⁸⁷, т. е. предтечу философии «нового религиозного сознания», или религиозного модернизма.

Отсюда возникает упрощенная, чисто «обличительная» задача: доказать, что «А. М. Бухарев рассматривает попущение как кенотическое принятие Христом мира в его греховном состоянии»⁸⁸. Прот. П. Хондзинский трактует «кенотическую христологию» Бухарева как оправдание культуры, или «культуроидицею», но, в противоположность прот. В. Зеньковскому, увидевшему в богословии культуры Бухарева стремление к «преодолению секуляризма»⁸⁹, интерпретирует его учение как уступки «цивилизированному христианству, уживающемуся с плодами своих уступок миру...»⁹⁰ Даже если Бухарев неосторожно использовал пару раз термин «попущение» в неясном контексте, дав автору статьи повод трактовать его в нужном ему смысле, тут очевидно упрощение мысли богослова с заведомой целью отрицания его «культуроидицей» — ведь об оправдании мира в его греховном состоянии Бухарев, разумеется, нигде не говорит.

При том, что архим. Феодор не вполне осторожен в своем стремлении приведения ко Христу «современности» и чрезмерно оптимистичен в своей проповеди освящения во Христе «всего человеческого», его пафос противоположен «кенотическому попущению» — оправданию «мира, живущего вне Христа»: он радеет исключительно о христианизации мира — о необходимости проведения Слова Божьего во все сферы жизни, включая искусство и науки. Он искренне верит и хочет убедить нас, что к полноте Христовой благодати и истины относится «все человеческое доброе, истинное, благородное, благотворное»⁹¹.

⁸⁵ Там же. С. 202.

⁸⁶ Хондзинский П. В., прот. Попущение как акт Божественного кенозиса в мысли А. М. Бухарева // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2021. № 33. С. 113–128.

⁸⁷ Там же. С. 112.

⁸⁸ Там же. С. 113.

⁸⁹ Зеньковский В. В., прот. История русской философии. С. 310.

⁹⁰ Хондзинский П. В., прот. Попущение как акт Божественного кенозиса в мысли А. М. Бухарева. С. 123.

⁹¹ Бухарев А. М. (Феодор, архим.). О православии в отношении к современности. С. 332.

Весьма спорна и трактовка выхода архим. Феодора из монашества. Прот. Хондзинский допускает предположение о Бухареве, что «его решительный уход из монашества и последовавшая за этим женитьба были следствием не только справедливых (или несправедливых) обид на иерархию и власть, но и стремления на деле „испытать“ Христа *во всем?*»⁹² Но что позволяет исследователю допустить предположение о странном желании «испытать Христа» в отношении горячо верившего богослова, до своей «лучезарной», по словам о. Павла Флоренского⁹³, кончины не отступившего от учения о жертве Агнца Божия за грехи мира?

Таким образом, споры о Бухареве продолжаются и в XXI в. На наш взгляд, в исследованиях современных богословов преобладает излишне рационалистический и несколько отвлеченный, объективистский подход к личности и творчеству архим. Феодора — его наследие рассматривается не с целью поиска в нем положительного содержания, оригинальных мыслей и концепций, а главным образом с точки зрения «научной» оценки соответствия его идей определенным критериям.

Да, богословское учение Бухарева содержит ошибочные положения, но, несмотря на это, его сочинения имеют огромную духовную ценность. Даже если принимать его трактовки апокалиптических образов лишь за не очень удачные гипотезы, они представляют собой интересный предмет научного исследования с точки зрения истории отечественного богословия как смелая попытка анализа самой таинственной книги Священного Писания.

По существу, труды архим. Феодора — это все-таки не сугубо научные трактаты, а скорее развернутые христианские проповеди, сердечно-молитвенные призывы к проведению Христовой истины во все сферы жизни, обращенное к каждой личности упование на благодатное преобразование греховной человеческой природы.

Главная сила сочинений Бухарева состоит не в их богословской аргументации, в которой легко обнаружить логические неточности или наивность суждений, а в том искреннем пафосе, с которым архим. Феодор, как глубоко верующий православный христианин, пытается убедить каждого из нас в истинности и благодатности учения Христа, Бога Слова, чтобы приблизить всех нас к этому животворному источнику.

Таким образом, подвижнические сочинения архим. Феодора (А. М. Бухарева), несмотря на все его ошибки и заблуждения, актуальны для современности и представляют собой драгоценный пример познания «верующей мыслью» высших православных истин и стремления воплотить их в жизнь.

Можно сказать, что стадия первоначального освоения творческого наследия богослова уже пройдена⁹⁴. Однако подлинное всестороннее раскрытие достоинств богословия культуры архим. Феодора (А. М. Бухарева) еще впереди.

Источники и литература

1. [Феодор, архим.] Три письма к Н. В. Гоголю, писанные в 1848 году. СПб.: Тип. Мор. м-ва, 1860. 260 с.

2. Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев): pro et contra: Антология / Изд. подг. Б. Ф. Егоров, Н. В. Серебренников, А. П. Дмитриев. СПб.: Изд-во Рус. Христиан. гуманитар. ин-та, 1997. 832 с. (Русский путь).

⁹² Хондзинский П. В., прот. Попущение как акт Божественного кенозиса в мысли А. М. Бухарева. С. 124–125.

⁹³ Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев): pro et contra... С. 626.

⁹⁴ См., напр.: Фатеев В. А. Бухарев // Православная энциклопедия. Т. 6. М.: Церковно-науч. центр «Православная энцикл.», 2009. С. 398–401; *Его же*. Религиозно-философские идеи архимандрита Феодора (А. М. Бухарева) в творческом наследии Василия Розанова и о. Павла Флоренского // Энтелехия. 2000. № 1. С. 35–43.

3. Балакай А., прот. Архимандрит Феодор (Бухарев) и его богословие // Христианское чтение. 2008. № 29. С. 171–202.
4. Баршт К. А. Алексей Карамазов — последователь архимандрита Феодора (А. М. Бухарева) // Словесность и история. 2021. № 4. С. 7–35.
5. Белоруков А. М., свящ. Внутренний перелом в жизни А. М. Бухарева (архим. Феодора) // Богословский вестник. 1915. № 10–12. С. 785–867.
6. Бердяев Н. А. О характере русской религиозной мысли XIX века // Бердяев Н. А. Собр. соч.: В 4 т. Т. 3: Типы религиозной мысли в России. Париж: YMCA-Press. С. 11–49.
7. Бердяев Н. Русская идея. Основные идеи русской мысли XIX и начала XX века. Париж: YMCA-Press, 1971. 259 с.
8. Бухарев А. М. (Феодор, архим.). Исследования Апокалипсиса. Сергиев Посад: Изд. ред. «Богословского вестника», 1916. 651 с.
9. Бухарев А. М. Воспоминания о покойном заштатном священнике Новоиерусалимской слободы отце Петре Томаницком. Ярославль: Тип. Г. Фальк, 1871. 50 с.
10. Бухарев А. М. Печаль и радость по слову Божию. М.: Изд. А. И. Манухина, 1865. 281 с.
11. Бухарев А. О современных потребностях мысли и жизни, особенно русской: Собрание разных статей А. Бухарева. М.: Изд. А. И. Манухина. 1865. 281 с.
12. Бухарев А. О Филарете, митрополите Московском, как плодотворном двигателе развития православно-русской мысли // Православное обозрение. 1884. Апр. С. 717–747.
13. Бухарева А. С. Александр Матвеевич Бухарев (архимандрит Феодор). Из материалов к биографии // Свободная совесть. М., 1906. Кн. 1. С. 1–30.
14. Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках С. А. Аскольдова, Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, Е. Н. Трубецкого, В. Ф. Эрн и др. / Сост. В. И. Кейдан. М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. 752 с.
15. Гаврюшин Н. К. Русское богословие: Очерки и портреты. Нижний Новгород: Изд. Нижегородской духовной семинарии, 2011. 672 с.
16. Григорьев А. Воспоминания / Ред и коммент. Иванова-Разумника. М.; Л.: Academia, 1930. 699 с.
17. Зеньковский В. В., прот. История русской философии. М.: Академический проект, Раритет, 2001. 880 с.
18. Зеньковский В., прот. Проблемы культуры в русском богословии. 1. А. М. Бухарев // Вестник РСХД. Париж, 1952. № 6 (25). С. 3–10; 1953. № 1 (26). С. 5–12; 2. М. М. Тареев. 1953. № 3 (28). С. 2–10; 1953. № 4 (29). С. 9–15.
19. Знаменский П. В. Вместо введения. О жизни и трудах архим. Феодора (А. М. Бухарева) // Бухарев А. М. О православии в отношении к современности. СПб.: Прил. к журналу «Церковный голос», 1906. С. V–XXVIII.
20. Знаменский П. В. История Казанской Духовной Академии за первый (дореформенный) период ее существования (1842–1870). Казань, 1891–1892. Вып. I. С. 124–136, 176–180 и др.; Вып. II. С. 205–221 и др.; Вып. III. С. 200–208 и др.
21. Лаврский В. В., прот. Мои воспоминания о об архим. Феодоре (А. М. Бухареве) // Богословский вестник. 1905. № 7–8. С. 499–538; 1906. № 5. С. 98–128; № 7–8. С. 569–609; № 9. С. 26–60; № 10. С. 520–553. То же: Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев): pro et contra: Антология. СПб: Изд-во Рус. Христиан. гуманитар. ин-та, 1997. С. 139–283.
22. Розанов В. В. Аскоченский и архим.<андрит> Феодор // Розанов В. В. Около церковных стен. М.: Республика, 1995. С. 241–253.
23. Тареев М. М. Архим. Феодор Бухарев // Тареев М. М. Основы христианства. Сергиев Посад: Тип. Св. -Тр. Сергиевой лавры, 1908. Т. 4. С. 314–335. То же: Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев): pro et contra: Антология. СПб: Изд-во Рус. Христиан. гуманитар. ин-та, 1997. С. 560–578.
24. У Троицы в Академии. 1814–1914 гг.: Юбилейный сборник исторических материалов. М.: Изд. бывш. воспитанников Моск. духов. акад., 1914. 772 с.
25. Уделов Ф. И. [Фудель С. И.] Об о. Павле Флоренском. Paris: YMCA-Press, 1972. 142 с. То же: Фудель С. И. Собр. соч.: В 3 т. Т. 3. М.: Русский путь, 2005. С. 279–375.

26. *Фатеев В. А.* Бухарев // Православная энциклопедия. Т. 6. М.: Церковно-науч. центр «Православная энцикл.», 2009. С. 398–401.
27. *Фатеев В. А.* Религиозно-философские идеи архимандрита Феодора (А. М. Бухарева) в творческом наследии Василия Розанова и о. Павла Флоренского // Энтелехия. 2000. № 1. С. 35–43.
28. *Феодор (Бухарев), архим.* Письма архим. Феодора (А. М. Бухарева) к В. В. Любимовой и А. И. Дубровиной // Богословский вестник. 1915. № 10–12. С. 413–544.
29. *Феодор (Бухарев), архим.* Письма архим. Феодора (А. М. Бухарева) к о. протоиерею Валериану Викторовичу Лаврскому и супруге его Александре Ивановне // Богословский вестник. 1917. № 4–5. 523–618.
30. *Феодор (Бухарев), архим.* Письма архим. Феодора (А. М. Бухарева) к А. А. Лебедеву // Богословский вестник. 1915. № 10–12. С. 413–544.
31. *Феодор, архим.* Изъяснение первой главы Книги Бытия о миротворении. СПб.: Тип. И. Шумахера, 1862. 150 с.
32. *Флоренский П., свящ.* Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев) // Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев): pro et contra: Антология. СПб: Изд-во Рус. Христиан. гуманитар. ин-та, 1997. С. 585–634.
33. *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Париж: YMCA-Press, 1937. 601 с.
34. *Хондзинский П. В., прот.* Попущение как акт Божественного кенозиса в мысли А. М. Бухарева // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2021. № 33. С. 113–128.

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 4 (15)

2023

В. Ю. Даренский

А. М. Бухарев как создатель православной философии культуры

УДК 1(470)(091)+130.2:2
DOI 10.47132/2588-0276_2023_4_63
EDN YMMYSK



Аннотация: В статье рассмотрено наследие А. М. Бухарева (архим. Феодора) как создателя православной философии культуры. Принцип воцерковления современности, обоснованный А. М. Бухаревым, состоит в личностном усилении «со-распинания Христу» на путях мира сего, в том числе и в культурном творчестве. Этот принцип является ответом на секулярный «категорический императив» И. Канта, который легко может быть истолкован как принцип своеволия и восстания против Бога. А. М. Бухарев совершил поворот к эсхатологическому мышлению о мире и культуре, что и стало причиной его актуальности как провозвестника многих идей православной философии XX в.

Ключевые слова: А. М. Бухарев, культура, Церковь, Православие, воцерковление.

Об авторе: **Виталий Юрьевич Даренский**

Доктор философских наук, профессор Луганского государственного педагогического университета.

E-mail: darenskiy1972@rambler.ru

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

Для цитирования: Даренский В. Ю. А. М. Бухарев как создатель православной философии культуры // Русско-Византийский вестник. 2023. № 4 (15). С. 63–76.

Vitaly Yu. Darensky

**A. M. Bukharev as the creator
of the Orthodox philosophy of culture**



UDC 1(470)(091)+130.2:2

DOI 10.47132/2588-0276_2023_4_63

EDN YMMYSK

Abstract: The article examines the legacy of A. M. Bukharev (Archim. Theodor) as the creator of the Orthodox philosophy of culture. The principle of the church formation of modernity, justified by A. M. Bukharev, consists in a personal effort to “co-crucify Christ” on the ways of this world, including in cultural creativity. This principle is a response to the secular “categorical imperative” of I. Kant, which can easily be interpreted as the principle of self-will and rebellion against God. Bukharev made a turn to eschatological thinking about the world and culture, which was the reason for his relevance as a harbinger of many ideas of the Orthodox philosophy of the twentieth century.

Keywords: A. M. Bukharev, culture, Church, Orthodoxy, church formation.

About the author: **Vitaly Yurievich Darensky**

Doctor of Philosophy, Professor of Lugansk State Pedagogical University.

E-mail: darenskiy1972@rambler.ru

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

For citation: Darensky V. Yu. A. M. Bukharev as the creator of the Orthodox philosophy of culture. *Russian-Byzantine Herald*, 2023, no. 4 (15), pp. 63–76.

Надобно Православию быть как солнцу во всей гражданской жизни нашей, сколько она развита ныне, во всем круге наших знаний, искусств, служебных отношений, различных званий и состояний... без духовного стеснения и насилия чему-нибудь, а, напротив, к оживлению и обновлению всего.

А. М. Бухарев

Архимандрит Феодор (Бухарев) «был каким-то чудом занесенный в наш век аскет-созерцатель века VI или IX христианства... он представляет пример переработки самой природы человека под действием... религиозной мысли».

В. В. Розанов

Архимандрит Феодор есть родоначальник религиозного и, отчасти, литературного течения нашей современности, и только теперь приходит время его настоящей оценки.

о. Павел Флоренский

А. М. Бухарев, оболганный и униженный не только завистниками при жизни, но даже прот. Г. Флоровским в его авторитетном труде «Пути русского богословия», к нашему времени уже признан одним из классиков русской мысли. В 1991 г. том его трудов открывал новую книжную серию «Русские духовные писатели». Это свидетельствует о том, что А. М. Бухарев в свое время поднял ряд вопросов, которые стали осознаваться православной мыслью уже позднее. Первым об этой роли А. М. Бухарева писал о. Павел Флоренский: «...это давно промелькнувшее, но все не раскушенное имя при каждом новом исследовании русской религиозно-философской мысли всегда оказывалось исходной точкой целых рядов и кругов мыслей, всегда проявляло себя как малоизвестный, но, однако, подлинно творческий первоисточник тех идей, которые мы привыкли считать своеобразными чертами именно русской философской мысли и которые волнуют наше время»¹. Творчество А. М. Бухарева о. Павел рассматривал как проявление главной парадигмы русской мысли: «От самого рождения русского народа проблема антроподиицеи, проблема оправдания мира пред Богом, а для этого — освящение и преобразование плоти Мира, всецело занимала русскую мысль»².

О. Павел в годы Гражданской войны (1918–1919) начал писать монографию об А. М. Бухареве (сохранилось только ее начало) и признавался: «...я непрестанно занимался изучением его личности, издал его „Исследования Апокалипсиса“, ряд писем Бухарева и к Бухареву и изучал среду, в которой он вращался, в моих руках находятся неизданные сочинения Бухарева, серии писем его и воспоминаний о нем; кроме того, я имею связи с лицами, близкими к покойному арх. Феодору... конечно, тут возможны разные мнения. Мое же, сложившееся в итоге долгих обдумываний: арх. Феодор есть родоначальник религиозного и, отчасти, литературного течения нашей современности, и только теперь приходит время его настоящей оценки»³.

Важна и оценка его Н. А. Бердяевым: «Бухарев, один из наиболее интересных богословов, порожденных нашей духовной средой... Он интегрировал человечность целостному христианству. Он требует приобретения Христа всей полнотой человеческой

¹ Флоренский П., свящ. Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев) // Архимандрит Феодор (Бухарев): pro et contra: Антология. СПб., 1997. С. 586.

² Там же. С. 587.

³ Цит. по: Померанская Т. Примечания / Письма В. В. Розанова 1918–1919 гг. // Литературная учеба. 1990. № 1. С. 77–78.

жизни. Всякая истинная человечность для него Христова. Он против умаления человеческой природы Христа, против всякой монофизической тенденции»⁴. Основная тема мысли А. М. Бухарева — тема воцерковления и оправдания культуры — также выделялась Н. А. Бердяевым как специфическая тема всей русской мысли: «Теме оправдания культуры принадлежало в русском сознании большее место, чем в сознании западном. Люди Запада редко сомневались в оправданности культуры... У русских нет культурупоклонства, так свойственного западным людям... Мы апокалиптики или нигилисты потому, что устремлены к концу и плохо понимаем ступенность исторического процесса, враждебны чистой форме. Это и имел в виду Шпенглер, когда сказал, что Россия есть апокалиптический бунт против античности, т. е. против совершенной формы, совершенной культуры»⁵.

В своей статье об А. М. Бухареве о. Василий Зеньковский писал о его роли так: «...выяснение того, как ставится проблема культуры, проблема исторического творчества в православном богословии. Я имею в виду именно богословие, т. е. те построения, которые сознательно остаются в пределах догматических основ Православия»⁶. Современный исследователь отмечает, что «философия культуры Бухарева, впервые в отечественном богословии столь полно разработанная им, явилась отправной точкой для последующих построений многих богословов»⁷. При этом отмечается, что А. М. Бухарев задал лишь общее направление мысли в этом вопросе, без ее детализации; в частности, якобы у него не было эсхатологического смысла культуры⁸. Однако можно показать, что это не так. Целью данной статьи является не только рассмотрение искаженных представлений о философии культуры А. М. Бухарева, но и формулировка ее общих принципов, которые ранее не были достаточно четко выделены исследователями. После глубокой статьи о. Василия Зеньковского, цитированной выше, ряд авторов уже в наше время продолжили работу над данной тематикой⁹.

Свою первую работу «Письма к Гоголю» иеромонах Феодор (Бухарев) представил в рукописи свт. Филарету (Дроздову), но святитель первоначально был против ее публикации, считая такие занятия Бухарева «несовместимыми с его званием». После беседы на эту тему со свт. Филаретом о. Феодор даже заболел и пролежал несколько недель в больнице. Однако показательно и то, что в ходе этого разговора свт. Филарет «переменил совершенно тон и начал относиться уважительно»¹⁰. Как свидетельствовал сам А. М. Бухарев своей статье о свт. Филарете: «„Мне не нравится твое направление“, — некогда говорил мудрый Филарет пишущему эти строки, заметив горячее его внимание и участие к делу светской мысли и светского слова. Но увидя стремление его искать в области светской мысли и слова собственно служение одной для всех и на все существенной и основной истине — Христу, он сказал тогда же уже другое

⁴ Бердяев Н. А. Русская идея. М., 2023. С. 138.

⁵ Там же. С. 194.

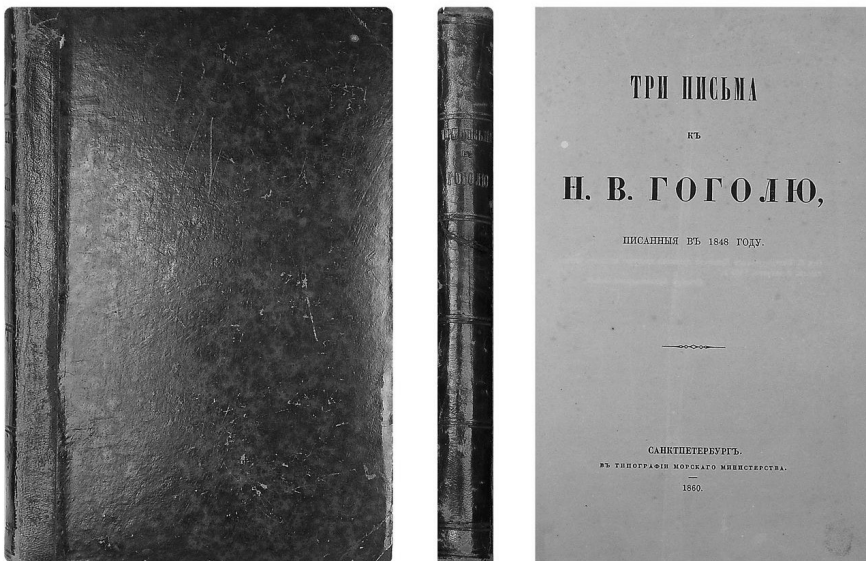
⁶ Зеньковский В., *прот.* Проблемы культуры в русском богословии. Бухарев // Вестник РСХД. 1952 (VI). С. 2.

⁷ Балакай А., *прот.* Архимандрит Феодор (Бухарев) и его богословие // Христианское чтение. 2008. № 29. С. 201.

⁸ Там же.

⁹ См.: Кокшениева К. В светлом просторе истины // Феодор, архим. (А. М. Бухарев). Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев) о духовных потребностях жизни. М., 1991. С. 7–20; Дмитриев А. П. Дух Христов в мирском делании: Религ. оправдание культуры в деятельности архим. Феодора (А. М. Бухарева) // Сфинкс. СПб., 1995. № 1 (3). С. 50–61; Его же. А. М. Бухарев (архим. Феодор) как литературный критик // Христианство и русская литература. СПб., 1996. Вып. 2. С. 160–201; Фатеев В. А. Религиозно-философские идеи архим. Феодора (А. М. Бухарева) в творческом наследии В. Розанова и о. П. Флоренского // Энтелехия. 1999. № 1. С. 35–43; Воронцова И. В. Синтез науки и религии, опыта и веры в богословии архимандрита Феодора (Бухарева) // Вопросы философии. 2013. № 12. С. 68–77. И др.

¹⁰ Гаерюшин Н. К. «Церковь в нас должна святиться»: архимандрит Феодор (А. М. Бухарев) // Его же. Русское богословие. Очерки и портреты. Нижний Новгород, 2011. С. 205.



«Три письма к Н. В. Гоголю, писанные в 1848 году», изданные в 1860 г.

слово и притом с ощутительною особенною духовною силой: „Иди с Богом!“¹¹. Чуть позже разрешение на публикацию было получено, и книга вышла в 1860 г.¹²

Поводом к написанию этих писем для еще молодого тогда иеромонаха стало подпольно распространявшееся письмо Белинского к Гоголю по поводу его книги «Выбранные места из переписки с друзьями». Проповедь Гоголя о необходимости возрождения христианских начал жизни вызвала настоящее беснование у «прогрессивного» критика. Как известно, Гоголь ответил ему, но это ответное письмо было опубликовано только в XX в. Гоголь написал о том, что Белинский ослеплен злобой, поскольку не знает ни христианства, ни русского народа, о котором он берется судить. Однако и кроме самого Гоголя, на невежество и оскорбления Белинского хотели тогда ответить многие, кто читал его письмо. Одним из них и был о. Феодор¹³.

Письмо Гоголю в его поддержку против Белинского разрослось у него в целый богословско-культурологический трактат. Кроме ценной православной философии художественного творчества, требующей отдельного анализа, и трактовки творчества самого Гоголя, в этом трактате фактически была дана православная историософия и философия культуры. В частности, движение Запада к апостасии трактовалось так: «...мир с бессмертными, бесконечными потребностями духа человеческого, жизнь со всегдашним воплем о примирении всех ее нестроений не могли находить удовлетворения в своей западной Церкви... Церковь не могла не слышать ничем незаглушимых требований человека и жизни и должна была волноваться с людьми, меняться и применяться ко всем обстоятельствам времени, духу, привычкам людей. Очевидно, этим она еще далее и далее шла от своего верховного начала и назначения во всем водиться и одушевляться любовью Небесной: она принимала множество

¹¹ Бухарев А. М. О Филарете, митрополите Московском, как плодотворном двигателе развития православной русской мысли // Православное обозрение. 1884. Т. 1. № 4. С. 744.

¹² См.: Бухарев А. М. Три письма к Н. В. Гоголю, писанные в 1848 году. СПб., 1860. 260 с.

¹³ В. В. Розанов ярко передал тот контекст, в котором появились письма архим. Феодора Н. В. Гоголю: «Среди огромных, подкапывающихся друг под друга авторитетов он вышел в сиянии, как священник из алтаря, с верой наивной и твердой и заговорил о Боге, о Христе, о Его искупительной за грехи мира жертве» (Розанов В. В. Аскоченский и архим.<андрит> Феодор <ор> Бухарев // Архимандрит Феодор (Бухарев): pro et contra... С. 533).

постановлений чисто человеческих»¹⁴. Таков был исток секуляризации и отчуждения жизни от Церкви.

Дальнейшее его движение архим. Феодор описывает следующим образом: «Европейское развитие, начатое, правда, в Христианстве, только тронутым в своем основании, и потому одностороннее, фальшивое, не проникнутое истинной жизнью... не может удовлетворить живым и бесконечным потребностям духа. Внутренние, тяжкие противоречия и страдания в западном человечестве были неизбежны. Западная Церковь... далее отталкивает человечество от Христа и от себя самой... Европейский человек... отчужденнее становится от Христа, в любви Которого и в преданности Которому только и можно найти все потребное. Гражданский быт, полагающийся в основание свое (греховно)-человеческую, а не Божественную правду, сам находится во внутренних противоречиях; власти и подчиненные им только думают каждый о своих правах и интересах, и недоверчиво, враждебно смотрят друг на друга; сословия находятся в взаимной ненависти; всюду озлобленные партии»¹⁵. Тем самым, возникает задача возвращения мира к Церкви, которую и должна выполнить Россия, поскольку она пока еще менее Запада поражена секуляризацией и, что еще важнее, сохранила истинную Православную Церковь.

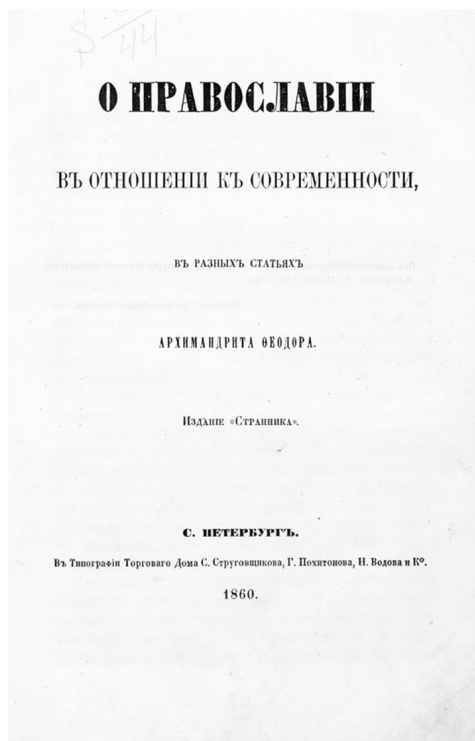
Такова была исходная мысль архим. Феодора «о православии в отношении к современности», которая и породила серию его статей на эту общую тему. Эти статьи нашли живой отклик в России. В частности, новгородский протоиерей кандидат богословия Александр Петрович Устьинский (1854–1922) в статье «Раздвоенность жизни», которая была откликом на книгу А. М. Бухарева «О современных духовных потребностях мысли и жизни», еще более заострил проблему «Православие и современность». Он писал следующее: «Русская девушка, конечно, с щемящей болью в сердце говорит: „хорошо было бы жить на свете, если бы не было Бога“. Таким образом, для ее сознания счастье жизни стоит вне Бога, в стороне от Бога, как бы за границей Его присутствия. Какое продолжительное и глубокое падение истинных понятий должно совершиться в душе, чтобы могла образоваться в ней подобная фраза! А между тем это общее и повсюдное настроение русской молодежи. Но перенесемся на минуту за Атлантический океан и посмотрим, как отразилось Евангелие Христово на сознании американской молодежи. Вот восемнадцатилетний американский юноша говорит: „Религия для меня есть только другое название счастья“... Какая неизмеримая разница в настроении

и в воззрениях! Да, поистине нам приходится учиться у американцев не только техническим изобретениям, но и религиозному благочестию»¹⁶.

¹⁴ Бухарев А. М. Три письма к Н. В. Гоголю. С. 26.

¹⁵ Там же. С. 28.

¹⁶ Устьинский А., прот. Раздвоенность жизни // Феодор, архим. (А. М. Бухарев). Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев) о духовных потребностях жизни. С. 49.



Сборник статей архим. Феодора
«О православии в отношении
к современности», изданный в 1860 г.

Впрочем, сначала стоит отметить большую наивность прот. Александра Устьинского. Во-первых, упомянутая им русская девушка и американец под словом «религия» подразумевают совершенно разные вещи. Для русской девушки это в первую очередь тяжелая аскеза с множеством постов и длинными церковными службами, в то время как американец ни о чем подобном даже и не слышал: для него «религия» — это всего лишь небольшая проповедь и молитва по воскресеньям и не более того. Бог для протестанта — это не суровый судья, а даритель благ, который ничего взамен не требует от человека. Естественно, что такая религия — это просто синоним земного счастья и не более того. Если бы американцу пришлось узнать Православие, то его реакция на него была бы точно такая же, как и у упомянутой русской девушки, просто кощунственная: «Хорошо было бы жить на свете, если бы не было Бога», поскольку тогда можно было бы жить «в свое удовольствие».

(Не менее наивно и представление о. Александра и о том, что нужно «учиться у американцев не только техническим изобретениям». На самом же деле перед 1917 г. Россия была одной из самых передовых стран мира и лидером по количеству технических изобретений — учиться у кого-то тогда не было необходимости. Учиться у американцев пришлось уже позже, когда в 1920–1930-х гг. большинство крупных заводов в СССР было построено по американским проектам и американскими инженерами).

Но главная ошибка о. Александра состоит даже не в этом, а в том, что он судит лишь по «образованной» части общества, составлявшей тогда всего несколько процентов населения, в то время как основная масса народа жила еще в традиционной культуре, которая была воцерковлена и в ней не было того отчуждения жизни от Церкви, как у «образованных». Посты и церковные службы были привычной частью жизни и не воспринимались как тяжесть. Тем самым, приходится сделать вывод, что «образованность» стала не чем иным, как хитрым путем уничтожения христианского народа.

Архим. Феодор уже прямо писал об этом в своей статье «О романе Достоевского „Преступление и наказание“ по отношению к делу мысли и науки в России» следующим образом: «Ведь научная мысль в том отношении, насколько она у православных даже русских не возвышалась бы к основному для знаний воззрению к всетворческой и вседержавной спасающей гибнущих Любви, есть поистине как бы злополучная жена запойного и близкого к смертельному изувечению мужа — ума неправомыслящего; самые лучшие и живые отрасли такой мысли — это сироты, растущие для растления без опоры и света чистой истины; и только милующая и виновных Любовь умеет подавать и этой несчастной мысли живительную отраду»¹⁷. Мало кто мог бы употребить столь уничижительный образ по отношению к идолу Науки.

Именно как саморазоблачение антихристианской «образованности» о. Феодор воспринимает роман Достоевского — как свидетельство нового возрождения православной души, прошедшей через преступление: «Для Раскольникова это было семенем последующего воскресения его мысли и духа»¹⁸.

Классификацию ложных идей и соблазнов светской «образованности» архим. Феодор дал в своей статье «О романе г. Чернышевского „Что делать. Из рассказов о новых людях“». Кроме того, он показал их внутренний исток: «В этом романе выражено много благородных инстинктов, которые впрочем, оставаясь в своей глупой безотчетности, могут доводить иных до равных гибельных глупостей; а если те же инстинкты выявить и осмыслить, они могут быть корнем уже полезного и разумного добра»¹⁹.

В свою очередь, *задача воцерковления современности и создания новой христианской культуры рассматривалась архим. Феодором как главная миссия России, имеющая всемирный и эсхатологический характер*. Он писал об этом в своей статье о картине

¹⁷ Бухарев А. М. О романе Достоевского «Преступление и наказание» по отношению к делу мысли и науки в России // Феодор, архим. (А. М. Бухарев). Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев) о духовных потребностях жизни. С. 248.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Бухарев А. М. О современных духовных потребностях мысли и жизни, особенно русской: Собр. разных ст. А. Бухарева. М., 1865. С. 452.



Явление Христа народу. Худ. А. А. Иванов, 1837–1857 гг.

А. Иванова «Явление Христа народу»: «Мне думается, что многолетнее дело Иванова, сопряженное со многими и внешними и духовными борениями, принято от Господа как молитвенный подвиг за Россию, которая на пути науки и искусства едва только начинает служить спасению прочего мира: тогда как этот последний вправе не только ждать, но и требовать такой великой услуги от России, как от должника пред Востоком и Западом»²⁰. Относительно самой этой статьи следует сказать, что до настоящего времени она оставалась единственным примером богословской герменевтики содержания картины Иванова — как «светской иконы», показывающей судьбы мира. Такой подход лишь недавно был возрожден в нашей работе²¹.

Принцип воцерковления культуры, которая уже стала светской, — то есть возвращения людей в лоно Св. Церкви после ухода из нее — стал главной проблемой только в конце XX в., а при жизни архим. Феодора, да и потом еще некоторое время многие вообще не могли понять ту проблему, о которой он писал. Так, В. И. Асоченский то ли от непонимания хода мысли архим. Феодора, то ли с сознательной целью его дискредитации врал о том, что «современность» архим. Феодор якобы сделал своим «идеалом».

Позднее были упреки прямо противоположные — о том, что архим. Феодор якобы был «утопистом». Так, М. М. Тареев заявлял: «А. М. Бухарев не знает ни разнородности сфер нашей жизни, ни лично-духовной абсолютности. В соответствии с этим он не знает и естественной, природной и общественно-исторической жизни. Для него вся жизнь разделяется на две противные части — „на Христе основанная“ и „греховно-человеческая“, для него всякая сторона жизни вне Христа неизбежно греховна, весь объем жизнедеятельности сводится к душеспасению и единственную ценность жизнь имеет лишь от Христа. Любви к жизни прежде познания ее смысла у него нет; естественной ценности жизни он не знает»²².

²⁰ Бухарев А. М. О православии в отношении к современности, в разных статьях архимандрита Феодора. СПб., 1860. С. 244.

²¹ См.: Даренский В. Ю. «Явление Христа народу» А. Иванова как предмет теологической герменевтики // Визуальная теология. 2021. № 2 (5). С. 25–52.

²² Тареев М. М. Архим.<андрит> Феодор Бухарев // Архимандрит Феодор (Бухарев): pro et contra... С. 572.

На такого рода обвинения А. М. Бухарев успел ответить в своей «Апологии» следующим образом: «Мысль о Церкви как благодатном Христовом теле обязывает всех членов этого тела искать и полагать прямо в Самом Христе все жизненное и для каждого из них порознь, и в общем их союзе и взаимных отношениях. Вам это не кажется идеализмом? Но выше всякого идеализма — возвышаться нам, в мысли и жизни, к Самому Господу; хотя, держась Самого Господа, сошедшего в наш мир чрез Свое воплощение и взявшего на Себя грехи мира чрез Свой крест, мы не чужды будем и объемлющего всякую мирскую и материальную действительность *реализма*»²³. Вопреки мнению М. М. Тареева, А. М. Бухарев как раз очень хорошо разбирался в «разнородности сфер нашей жизни», поскольку и занимался их исследованием. При этом вся надежда у него была именно на принцип «лично-духовной абсолютности» — как то начало духовной свободы, которое может преодолеть порабощенность человека «современностью».

Прот. Г. В. Флоровский также весьма странно выказался об А. М. Бухареве: «...он и не мог решить этой задачи, которой занимался всю жизнь. То была великая задача воцерковления жизни. И было несомненной заслугой о. Феодора, что эту задачу он выдвигал в своем учительстве и преподавании. Но сам он ослаблял впечатление своей проповеди. Его собственные решения смущают так часто именно этой невидящей наивностью, этой несерьезностью. Бухарев не только был утопистом, но был и очень наивным утопистом»²⁴. Однако решить задачу воцерковления жизни может только целый народ, а не сам А. М. Бухарев — его задача как мыслителя была выполнена, о чем говорит и сам о. Г. Флоровский. Поэтому этот упрек вообще не имеет смысла.

Кроме того, не ясно, что означает выражение об «очень наивном утописте». Судя по контексту, о. Г. Флоровский под «утопизмом» понимал ту же самую «великую задачу воцерковления жизни». Но эти два высказывания взаимно исключают друг друга. Впрочем, нелепость обвинений в «невидящей наивности» и даже «несерьезности» А. М. Бухарева убедительно показал о. Василий Зеньковский. Он писал: «Бухарев защищал идею простоты, как свободы от всего искусственного и ложного, но тут же предупреждал, что идеал духовной простоты „не должен быть употребляем, для прикрытия невежества или беспечности о ближних“... он защищает внесение света Христова во все формы общественной жизни, даже в сферу политики, тем более во все формы творчества... Программа Бухарева определяется, как теперь ясно, вовсе не какой-то христианской „маниловщиной“ или „утопической мечтательностью“, а есть проповедь „всецелого христианства“. Все, чем живет человек, что он творит, о чем мыслит, как он „хозяйствует“ на земле, — должно делаться „во Христе“. Этот универсализм христианина всецело связан у Бухарева с его пониманием спасения: искупительный подвиг Спасителя потому и освобождает все движения, все виды делания и творчества человека от греховных приражений, что Господь, провидевший все грехи людей, все их взял на Себя. Наука, философия, художественное творчество, общественная и политическая жизнь, экономические и социальные отношения, семья — все в этих формах жизни может быть „спасено“, т. е. освобождено от неправды через усвоение людьми искупительного подвига Спасителя. Бухарев всей душой верил в возможность этого преображения нашего „естества“ и „естественных“ порядков, — творчество культуры было для него делом Божиим, а не угождением своей плоти... Религиозный смысл культуры, культурного творчества, конечно, на каждом шагу может заслоняться и засоряться, — и всю силу этого „обмеления“ и искажения подлинного смысла культуры Бухарев чувствовал очень глубоко, считая движение к преображению и очищению ее „сошествием в ад“»²⁵.

²³ Бухарев А. М. Моя апология по поводу критических отзывов о книге: «О современных духовных потребностях мысли и жизни, особенно русской» // Архимандрит Феодор (Бухарев): pro et contra... С. 60.

²⁴ Флоровский Г. В., прот. Пути русского богословия. М., 2009. С. 440.

²⁵ Зеньковский В., прот. Проблемы культуры в русском богословии. Бухарев // Вестник РСХД. 1952 (26). С. 9–10.

После данных разъяснений о Василии Зеньковском все упомянутые обвинения в адрес А. М. Бухарева теряют смысл. Вместе с тем, к этим разъяснениям необходимо также добавить еще две принципиально важные обобщающие формулировки. Первая из них состоит в том, что *сама культура понимается А. М. Бухаревым как мирская аскеза — и только поэтому возможно ее воцерковление как процесс, противоположный секуляризации. Культуротворческое усилие уподобляется А. М. Бухаревым жертвенному подвигу Христа — как «сораспятие Христу»*. В этом смысле деятельность человека в культуре — это образ кенозиса: подобно тому как Творец жертвует для спасения твари, так и человек творит культуру не для себя, а для других — для их преобразования во Христе. Этот принцип кенозиса является ответом на секулярный «категорический императив» И. Канта, который легко может быть истолкован как принцип своеволия и восстания против Бога. (Злодеи тоже полагают свои действия «всеобщей максимой».)

Такая онтология культуры имеет уже выраженный эсхатологический характер, поскольку в нем *сама культура и культурное действие человека имеют абсолютное мерило в Личности Спасителя*, а не в каких-то земных ценностях, хотя бы и «высоких». «Провидя этот поворот к „антрополатрии“, — писал о Василий Зеньковский, — о чем позже с такой силой говорил К. Леонтьев, Бухарев с тем большей настойчивостью звал к „христианскому прогрессу“, к христианскому деланию. Его теория „христианского прогресса“, конечно, условна (как впоследствии у Федорова), ибо она вся покоится на призыве стать на путь христианского делания. Поэтому здесь нет и тени детерминизма или благодушно-оптимистической уверенности»²⁶.

Как писал сам А. М. Бухарев, «сколько самое даже дальнее-земное будет у нас устроиться по началам Христовой истины, столько же обратно и самая Христова истина будет нами раскрываема и разъясняема в значении начала для всего, и самого дальнего и мирского, то есть, в том самом значении, в каком истина явилась нам в лице самого Христа, снизшедшего с неба на землю и даже во ад сходящего для открытия всюду своего животворного света»²⁷. Как заключает современный автор Г. Л. Фриз, «Бухарев не столько стремился осовременить Православие, сколько хотел сделать современность православной... движущей силой во взглядах Бухарева были не политические или социальные вопросы, но его богословие Боговоплощения»²⁸.

В этом контексте понятно, почему главным трудом своей жизни А. М. Бухарев считал «Исследование Апокалипсиса», которое было первоначально разрешено к печати духовной цензурой, но затем запрещено особым решением Синода. Решающую роль в этом сыграл митрополит Санкт-Петербургский Исидор (Никольский), на тот момент первенствующий член Святейшего Синода, под влиянием наглай травли А. М. Бухарева Аскоческим — редактором журнала «Домашняя беседа», опекаемого этим митрополитом. Синод назначил рецензента архиепископа Антония (Шокотова), который вынес вердикт-запрет: «Печатать и издавать в свет эту рукопись бесполезно»; а 26 января 1862 г., рассмотрев отзыв архиеп. Антония, Синод постановил: поскольку труд Бухарева содержит произвольные толкования и часто не соответствует историческим фактам, «подобное толкование Священной книги может принести значительный вред при выпуске оного в свет»²⁹.

По поводу рецензента своего труда Бухарев так высказался в письме к А. А. Лебедеву: «Мерещится ему, что у меня тот или другой образ апокалипсический значит Магомета, Павла I-го, Екатерину и т. д., тогда как я стою за то, что в Апокалипсисе раскрывается собственно дух и сила Новозаветных судеб и времен, и что, потому, указание на лица имеет свой смысл только в том отношении, насколько эти лица

²⁶ Там же. С. 11.

²⁷ Бухарев А. М. О православии в отношении к современности... 1860. С. 70.

²⁸ Фриз Г. Л. «Исследование Апокалипсиса» архимандрита Феодора (Бухарева): библейская герменевтика и церковная политика в России середины XIX в. // Филаретовский альманах. 2022. № 18. С. 56.

²⁹ Там же. С. 47.

послужили к проявлению духа своих времен»³⁰. Архиеп. Антоний, по мнению Бухарева, «даже и общего толка не объяснил себе в моем труде» (Письмо от 3 июня 1862 г.)³¹.

Сама рецензия архиеп. Антония имела «бестолковый» характер; например, он утверждал, что Бухарев заставлял Магомеда появиться гораздо ранее, чем в действительности, и все ради того, чтобы увидеть в появлении этого пророка причину упадка Римской империи. На самом же деле у А. М. Бухарева здесь имелась в виду не языческая Римская империя, а уже христианская — та, которую «задним числом» назовут Византией. И общее ослабление Византии действительно началось под ударами ислама. Кроме того, например, рецензенту не нравилось отождествление Наполеона с «Ангелом», провозглашающим наступление «часа суда» (Откр 14:6–7). На самом же деле отождествление Наполеона с предтечей Антихриста было официальной позицией Церкви в период войны 1812 г. Архиеп. Антоний возражал: «Твердые герменевтические правила не допускают двух различных значений одних и тех же мест, одних и тех же символов Св. Писания»³². В действительности же «твердые герменевтические правила» предполагают различные уровни истолкования текста, вследствие чего одни и те же места его могут иметь самый разный смысл в зависимости от смыслового уровня истолкования; а само понятие «символ» предполагает многозначность по определению.

Почему так произошло? Ведь ранее, слушая лекцию о. Феодора об Апокалипсисе в Московской духовной академии, сам свт. Филарет (Дроздов) сказал о ней: «В Апокалипсисе ты мерцание света усматриваешь»³³. Свт. Филарет всегда защищал архим. Феодора от его недобросовестных критиков. Важно также отметить, что иногда цитируемое высказывание свт. Филарета о «бестолковости» того, что писал о. Феодор, на самом деле относится только к одной-единственной его фразе, взятой у Гегеля, а вовсе не о его работах как таковых. А именно, свт. Филарету не понравилась такое гегельянское выражение в тексте о. Феодора, которое действительно по-русски звучит довольно дико: о том, что «во Христе бытие и небытие входили одно в другое»³⁴. Однако эта словесная дань тогдашнему философскому языку, как отметил и сам свт. Филарет, не является ересью.

Г. Л. Фриз отмечает в качестве общего контекста скандальной ситуации с запретом публикации книги «традиционную неприязнь к работам об Апокалипсисе»³⁵ в тогдашних академических кругах; и поэтому «независимо от богословской репутации Бухарева церковные власти традиционно с подозрением смотрели на работы об Апокалипсисе, даже на такие „ученые“, как труд Бухарева, не только потому, что такие произведения вызывали насмешки образованных мирян, но и потому, что они могли вызвать народное брожение... Пример такого отношения — решение Московского комитета по церковной цензуре запретить в 1840 г. публикацию рукописи протоиерея Матвея Гумилевского „Апокалипсис, или Пророческая история церкви Иисуса Христа“... комитет указывал, что... в тексте предлагаются пугающие предсказания для России: „Слишком смелые и решительные представления о бедствиях в нашем отечестве, с определением времени оных, покажутся странными в глазах образованных, но вместе с тем могут устрашать и возмущать сердца простых и необразованных“»³⁶.

Но подход А. М. Бухарева мог показаться «академистам» еще более пугающим, ибо он совершил принципиальный поворот в понимании самого исторического процесса: не через миф о «прогрессе», а через откровение о конце истории. Собственно, А. М. Бухарев просто вернулся к евангельскому и святоотеческому пониманию исторического

³⁰ Письма архимандрита Феодора (А. М. Бухарева) к А. А. Лебедеву // Богословский Вестник. 1915. № 10. С. 453.

³¹ Там же.

³² Фриз Г. Л. «Исследование Апокалипсиса» архимандрита Феодора (Бухарева)... С. 46.

³³ Розанов В. В. Аскоченский и архимандрит Феодор Бухарев... С. 533.

³⁴ См.: Филарет (Дроздов), митр. Собрание мнений и отзывов: В 5 т. Т. 5. Ч. 1. СПб., 1887. С. 35.

³⁵ Там же С. 55.

³⁶ Там же. С. 43.

процесса, что было в XIX в. настоящим «скандалом». Именно это, а не подлости Аскоченского, было настоящей причиной запрещения его труда. *Архим. Феодор создал метод эсхатологического понимания истории, при котором книга Апокалипсиса стала смысловой моделью понимания любых исторических событий.* При этом духовный смысл, явленный в этой священной книге, может прилагаться к любым эмпирическим процессам как их онтологическое основание.

Архим. Феодор сформулировал главный внутренний «закон» движения мира сего к концу: «Когда же пройдет этот вожденный период истинно „жизни из мертвых“ и всеобщего во Христе мира для мира христианства (продолжится ли он буквально до тысячи лет или только один день, Бог весть), сатанинский дух лжи получит снова удобство и простор оболыщать и губить людей, не любящих истины, и притом, видно, с религиозным же направлением оболыщения, подобно как проявилась ложь папства»³⁷.

Именно поэтому он так ценил свою книгу, и через несколько лет, в 1865 г. А. М. Бухарев обратился уже к императору Александру II с письмом, в котором писал: «...главной мыслью этого труда была предначертанная в слове Божиим победоносная борьба православной Веры и Церкви со всеми их врагами; является в самом действии, властительным над миром, спасительная Христова истина и благодать, назначение Русской державы, под условием, конечно, нашего соответствия этому назначению. Такова сущность моего истолковательного об Апокалипсисе труда»³⁸. Он просил императора о вмешательстве и изъятии из «мертвого архива» его «фактически оправданного разъяснения Апокалипсиса»: «Избавьте, Венценосный сын и защитник Православной Церкви, Российскую Церковь от стыда пред нелицеприятным Всевышним Судом, пред потомством и рано или поздно пред всем светом»³⁹.

Как отметил Н. К. Гаврюшин, «Разъяснение Апокалипсиса в перспективе новейшей истории было для Бухарева одним из важнейших направлений его деятельности по „сближению“ православия с современностью — можно сказать, делом жизни»⁴⁰; поэтому «не столько научно-текстологические задачи выдвигал перед собою архим. Феодор, сколько стремился применить образы Апокалипсиса к разъяснению духовного смысла политических событий, в особенности последнего времени»⁴¹. В течение последующих восьми лет он дорабатывал текст этой книги, в том числе, удалил тот фрагмент, в котором отождествлял семь чаш гнева с событиями 1830–1840-х гг.⁴²

Он боялся «страшных современных событий в мире» и настойчиво призывал Россию исполнить свою истинную миссию — освобождение славян на Балканах: «Опасно, чтобы нам, Русским, не вовлечься в западные дела и волнения, в такое время, когда Промысл Божий указывает нам задачу, в настоящее время, которую мы должны исполнить не на Западе, а на Востоке»⁴³. Краткое изложение его мыслей об Апокалипсисе появилось в его книге «Печаль и радость по слову Божию» (1865). В письме М. П. Погодину от 22 января 1871 г. Бухарев был ободрен перспективой публикации за границей: «Издать на Западе мои исследования Апокалипсиса с переводом (а не в переводе только) на английском или другом языке — было бы чудное дело, о котором и я мечтаю иногда. Но у меня решительно нет средств на это»⁴⁴.

Как поясняет П. В. Знаменский, выход из духовного звания А. М. Бухарев «представлял только своим личным делом и сравнивал его с подвигами тех подвижников, которые для спасения ближних оставляли свои пустыни, облакались в мирские

³⁷ Бухарев А. М. Исследования Апокалипсиса. Сергиев Посад, 1916. С. 637.

³⁸ Там же. С. 52.

³⁹ Там же.

⁴⁰ Гаврюшин Н. К. «Церковь в нас должна святиться»... С. 227.

⁴¹ Там же. С. 228.

⁴² Белоруков А. М. Внутренний перелом в жизни А. М. Бухарева (архимандрита Феодора) // Богословский Вестник. 1915. № 10–12. С. 841–842.

⁴³ Там же. С. 53.

⁴⁴ Там же. С. 54.

одежды, входили даже в дома блудниц, везде взыскав погибающие души и извлекая их из бездн греха»⁴⁵. Тем самым, невозможность издать свой труд без разрешения Синода стала у него поводом для этого подвига.

Сам А. М. Бухарев как личность был живым воплощением своей мысли. Как писал В. В. Розанов, «арх. Феодор представляет поразительный пример переработки самой природы человека под действием известной религиозной мысли; и вообще биография его полна самого поучительного материала именно в смысле воздействия духовности человека, дум и дум его на весь его „плотной состав“»⁴⁶. Принцип воцерковления современности, обоснованный А. М. Бухаревым, состоит в личном усилии «сораспинания Христу» на путях мира сего, в том числе и в культурном творчестве. Такая онтология культуры имеет уже выраженный эсхатологический характер, поскольку в нем сама культура и культурное действие человека имеют абсолютное мерило в Личности Спасителя. А. М. Бухарев совершил поворот к эсхатологическому мышлению о мире и культуре, что и стало причиной его актуальности как провозвестника многих идей православной философии XX в.

Источники и литература

1. Балакай А., прот. Архимандрит Феодор (Бухарев) и его богословие // Христианское чтение. 2008. № 29. С. 171–202.
2. Белоруков А. М. Внутренний перелом в жизни А. М. Бухарева (архимандрита Феодора) // Богословский Вестник. 1915. № 10–12. С. 785–867.
3. Бердяев Н. А. Русская идея. М.: Эксмо, 2023. 382 с.
4. Бухарев А. М. Исследования Апокалипсиса. Сергиев Посад: Ред. «Богосл. вестн.», 1916. 651 с.
5. Бухарев А. М. Моя апология по поводу критических отзывов о книге: «О современных духовных потребностях мысли и жизни, особенно русской» // Архимандрит Феодор (Бухарев): pro et contra: Антология. СПб.: Изд. РХГИ, 1997. С. 42–88.
6. Бухарев А. М. О православии в отношении к современности, в разных статьях архимандрита Феодора. СПб.: Странник, 1860. 334 с.
7. Бухарев А. М. О романе Достоевского «Преступление и наказание» по отношению к делу мысли и науки в России // Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев) о духовных потребностях жизни. М.: Столица, 1991. С. 213–242.
8. Бухарев А. М. О современных духовных потребностях мысли и жизни, особенно русской: Собр. разных ст. А. Бухарева. М.: А. И. Манухин, 1865. 635 с.
9. Бухарев А. М. О Филарете, митрополите Московском, как плодотворном двигателе развития православной русской мысли // Православное обозрение. 1884. Т. 1. № 4. С. 717–749.
10. Бухарев А. М. Три письма к Н. В. Гоголю, писанные в 1848 году. СПб.: Тип. Мор. м-ва, 1860. 260 с.
11. Воронцова И. В. Синтез науки и религии, опыта и веры в богословии архимандрита Феодора (Бухарева) // Вопросы философии. 2013. № 12. С. 68–77.
12. Гаврюшин Н. К. «Церковь в нас должна святиться»: архимандрит Феодор (А. М. Бухарев) // Гаврюшин Н. К. Русское богословие. Очерки и портреты. Нижний Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2011. С. 201–250.
13. Даренский В. Ю. Явление Христа народу» А. Иванова как предмет теологической герменевтики // Визуальная теология. 2021. № 2 (5). С. 25–52.
14. Дмитриев А. П. А. М. Бухарев (архим. Феодор) как литературный критик // Христианство и русская литература. СПб., 1996. Вып. 2. С. 160–201.

⁴⁵ Знаменский П. В. Богословская полемика 1860-х годов об отношении православия к современной жизни. Казань, 1902. С. 74.

⁴⁶ Розанов В. В. Аскоченский и архимандрит Феодор Бухарев... С. 535.

15. *Дмитриев А. П.* Дух Христов в мирском делании: Религ. оправдание культуры в деятельности архим. Феодора (А. М. Бухарева) // Сфинкс. СПб., 1995. № 1 (3). С. 50–61.
16. *Зеньковский В., прот.* Проблемы культуры в русском богословии. Бухарев // Вестник РСХД. 1952 (VI). С. 2–9.
17. *Зеньковский В., прот.* Проблемы культуры в русском богословии. Бухарев // Вестник РСХД. 1952 (26). С. 4–11.
18. *Знаменский П. В.* Богословская полемика 1860-х годов об отношении православия к современной жизни. Казань: Типо-лит. Имп. ун-та, 1902. 102 с.
19. *Кокшенива К. В.* светлом просторе истины // *Феодор, архим. (А. М. Бухарев)*. Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев) о духовных потребностях жизни. М.: Столица, 1991. С. 7–23.
20. *Померанская Т.* Примечания / Письма В. В. Розанова 1918–1919 гг. // Литературная учеба. 1990. № 1. С. 77–78.
21. *Розанов В. В.* Аскоченский и архим<андрит> Феод<ор> Бухарев // Архимандрит Феодор (Бухарев): pro et contra: Антология. СПб.: Изд. РХГИ, 1997. С. 527–540.
22. *Тареев М. М.* Архим<андрит> Феодор Бухарев // Архимандрит Феодор (Бухарев): pro et contra: Антология. СПб.: Изд. РХГИ, 1997. С. 560–578.
23. *Устьянский А., прот.* Раздвоенность жизни // *Феодор, архим. (А. М. Бухарев)*. Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев) о духовных потребностях жизни. М.: Столица, 1991. С. 45–52.
24. *Фатеев В. А.* Религиозно-философские идеи архим. Феодора (А. М. Бухарева) в творческом наследии В. Розанова и о. П. Флоренского // Энтелехия. 1999. № 1. С. 35–43.
25. *Феодор (Бухарев), архим.* Письма архимандрита Феодора (А. М. Бухарева) к А. А. Лебедеву // Богословский Вестник. 1915. № 10. С. 413–544.
26. *Феодор, архим. (А. М. Бухарев)*. Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев) о духовных потребностях жизни. М.: Столица, 1991. 316 с.
27. *Филарет (Дроздов), митр.* Собрание мнений и отзывов: В 5 т. Т. 5. Ч. 1. СПб.: Синод. тип., 1887. 558 с.
28. *Флоренский П., свящ.* Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев) // Архимандрит Феодор (Бухарев): pro et contra: Антология. СПб.: Изд. РХГИ, 1997. С. 585–637.
29. *Флоровский Г. В., прот.* Пути русского богословия. М.: Институт русской цивилизации, 2009. 848 с.
30. *Фриз Г. Л.* «Исследование Апокалипсиса» архимандрита Феодора (Бухарева): библейская герменевтика и церковная политика в России середины XIX в. // Филаретовский альманах. 2022. № 18. С. 24–57.

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 4 (15)

2023

И. А. Виноградов

Между светской литературой и богословием: архимандрит Феодор (Бухарев) — читатель Гоголя

УДК 821.161.1.09"19":271.2-1
DOI 10.47132/2588-0276_2023_4_77
EDN RBGTVA



Аннотация: Изучается влияние наследия Н. В. Гоголя на литературно-критические и богословские работы архимандрита Феодора (А. М. Бухарева). Анализируется близкий к авторскому замыслу детальный разбор о. Феодором образов «Мертвых душ». Рассматривается отношение к браку и монашеству Гоголя; ставится вопрос о возможном отражении размышлений писателя о благотворном влиянии женщины на современное общество в судьбе архимандрита Феодора. Отмечается роль в круге чтения о. Феодора критик В. Г. Белинского. Ключевыми для затронутых проблем, имевших общее немаловажное значение для Гоголя, художника А. А. Иванова и архимандрита Феодора, полагаются слова св. апостола Павла: «...Плоть желает противного духу, а дух — противного плоти: они друг другу противятся, так что вы не то делаете, что хотели бы» (Гал 5:17). Статья состоит из четырех глав: 1. Предвестие конфликта; 2. Архимандрит Феодор и «Мертвые души»: прочтение авторского замысла; 3. Пути спасения: брак и монашество; 4. Литература и жизнь: проблемы истолкования гоголевского наследия.

Ключевые слова: архимандрит Феодор (Бухарев), Н. В. Гоголь, А. А. Иванов, В. Г. Белинский, светская литература, критика, христианская проповедь, монашество, брак, духовное наследие.

Об авторе: **Игорь Алексеевич Виноградов**

Доктор филологических наук, главный научный сотрудник Института мировой литературы им. А. М. Горького Российской академии наук.

E-mail: info@imli.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9151-4554>

Для цитирования: Виноградов И. А. Между светской литературой и богословием: архимандрит Феодор (Бухарев) — читатель Гоголя // Русско-Византийский вестник. 2023. № 4 (15). С. 77–92.

Igor A. Vinogradov

**Between secular literature and theology:
Archimandrite Theodore (Bukharev) – reader of Gogol**



UDC 821.161.1.09*19*:271.2-1

DOI 10.47132/2588-0276_2023_4_77

EDN RBGTVA

Abstract: The influence of Nikolai Gogol's legacy on the literary, critical and theological works of Archimandrite Theodore (A. M. Bukharev) is studied. The detailed analysis by Father Theodore of the images of "Dead Souls", close to the author's intention, is analyzed. The attitude towards marriage and monasticism of Gogol is considered; the question is raised about the possible reflection of the writer's thoughts on the beneficial influence of women on modern society in the fate of Archimandrite Theodore. The role of the critic Vissarion Belinsky in the reading circle of Father Theodore is noted. The key to the issues raised, which were of general importance for Nikolai Gogol, the artist Alexander Ivanov and Archimandrite Theodore, are the words of St. Apostle Paul: "...The flesh desires what is contrary to the spirit, and the spirit is contrary to the flesh: they oppose each other, so you do the wrong thing." whatever you would like" (Galatians, chapter 5, verse 17). The article consists of four chapters: 1. Foreshadowing of the conflict; 2. Archimandrite Theodore and "Dead Souls": reading the author's intention; 3. Paths of salvation: marriage and monasticism; 4. Literature and life: problems of interpretation of Gogol's legacy.

Keywords: Archimandrite Theodore (Bukharev), Nikolai Gogol, Alexander Ivanov, Vissarion Belinsky, secular literature, criticism, Christian preaching, monasticism, marriage, spiritual heritage.

About the author: **Igor Alekseevich Vinogradov**

DSc of Philology, Chief Investigator, A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences.

E-mail: info@imli.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9151-4554>

For citation: Vinogradov I. A. Between secular literature and theology: Archimandrite Theodore (Bukharev) – reader of Gogol. *Russian-Byzantine Herald*, 2023, no. 4 (15), pp. 77–92.

1. Предвестие конфликта

Трагическая судьба о. Феодора (А. М. Бухарева, 1822–1871), бывшего архимандрита Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, профессора Московской и Казанской Духовных академий, окончившего жизнь мирянином, к настоящему времени с внешней стороны хорошо изучена и обстоятельно представлена, с привлечением многочисленных источников, в авторитетном издании¹. В 1862 г. архимандрит Феодор, будучи огорчен запрещением Святейшим Синодом его «Исследования Апокалипсиса» и полагая, что на светском поприще может принести большую пользу, подал прошение о сложении с себя духовного и монашеского сана, которое было удовлетворено.

Особое место, которое занимает А. М. Бухарев в истории Русской Церкви, заключается в себе ряд острых проблем, вызывающих широкое обсуждение². Несмотря на то, что факты биографии о. Феодора тщательно собраны и изучены, со стороны внутренней, с точки зрения сокровенных причин, послуживших его выходу из священного звания, судьба и наследие ученого монаха нуждаются в дополнительном изучении. В анализе этих процессов важнейшую роль, безусловно, играют сами литературно-богословские труды о. Феодора. Среди них, на наш взгляд, особое, едва ли не первостепенное место занимают его известные «Три письма к Н. В. Гоголю, писанные в 1848 году» (книга была опубликована в 1860 г.).

«Три письма...» представляют собой исследование творчества Гоголя, написанное в эпистолярном жанре. Письма создавались еще тогда, когда А. М. Бухарев был монахом. Согласно принципиальной позиции о. Феодора, христианский взгляд должен проникать все сферы жизни общества, включая светскую литературу. Поэтому гоголевское наследие — сочинения писателя-христианина — были для Бухарева неоценимым подспорьем для духовной проповеди. По свидетельству воспитанников Московской Духовной академии, на сочинения Гоголя архимандрит Феодор ссылался даже в своих богословских лекциях. Как вспоминал бывший студент академии протоиерей Сергей Сергеевич Модестов (1832–1914), «о Гоголе даже на классе Священного Писания читал лекции известный архимандрит Феодор Бухарев, причислявший Гоголя чуть не к пророкам-обличителям, вроде Иеремии, плакавшем о пороках людских»³. Другой ученик о. Феодора В. В. Лаврский (впоследствии протоиерей) записал в 1856 г. в своем студенческом дневнике: «А замечательное сходство между идеями о. Феодора и идеями Гоголя; ныне мы читали его переписку с друзьями: при этом старшие студенты беспрестанно поражались удивительным сходством между идеями и даже выражением того и другого»⁴.

Неприятности в судьбе и жизни о. Феодора начались для него именно с эпистолярной книги о Гоголе. В 1871 г. протоиерей Александр Лебедев (в ту пору — иерей), вспоминая об архимандрите Феодоре и его «Трех письмах к Н. В. Гоголю...», сообщал: «Первое из этих писем он представил <в 1849 г.> покойному митрополиту

¹ См.: Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев): pro et contra. Личность и творчество архимандрита Феодора (Бухарева) в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология / Сост., вступ. ст., примеч., указ. Б. Ф. Егорова; вступ. ст., примеч., хроника жизни А. М. Бухарева Н. В. Серебенникова; примеч., библиогр., указ. А. П. Дмитриева. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1997. 832 с. — Серия «Русский путь».

² См.: Хондзинский П., прот., Гаврилов И. Б., Даренский В. Ю., Павлюченков Н. Н., Фатеев В. А. Александр Матвеевич Бухарев (архимандрит Феодор): pro et contra. К 200-летию со дня рождения. Материалы круглого стола научного журнала СПбДА «Русско-Византийский вестник» // Русско-Византийский вестник. 2023. № 4 (15). С. 10–35.

³ [Модестов С. С., протоиерей]. Из воспоминаний протоиерея С. С. Модестова // У Троицы в Академии. 1814–1914. Юбилейный сборник исторических материалов / Издание бывших воспитанников Московской Духовной Академии. М.: Типография Т[оварищес]тва И. Д. Сытина, 1914. С. 121.

⁴ Лаврский В., прот. Мои воспоминания об архимандрите Феодоре (А. М. Бухареве). (Продолжение) // Богословский Вестник. 1906. Т. 2. № 5. [Отд. 2]. С. 118.

Московскому, без разрешения которого нельзя было напечатать ни одного более или менее серьезного сочинения никому из подведомого ему духовенства. Митрополит взял у него статью, но выразил неудовольствие за такой предмет занятий профессора по Священному Писанию. После этого обстоятельства Феодор захворал и остался в Москве, в больнице при тамошней Духовной семинарии. Здесь списался он с Гоголем, и с этого времени познакомился с ним»⁵ (точная дата знакомства архимандрита Феодора с Гоголем, 19 августа 1851 г., установлена совсем недавно⁶).

М. П. Погодин в «Воспоминаниях об Александре Матвеевиче Бухареве (Архимандрит Феодор)», напечатанных 7 апреля 1874 г. в «Московских Ведомостях», также замечал: «Я слышал о нем много от Гоголя, с которым он был в близкой связи, и даже написал о нем книгу. Кстати, расскажу здесь анекдот. Когда автор, бакалавр Академии, представил свою книгу митрополиту Филарету, то митрополит выразил ему сильное неудовольствие за неприличный предмет занятий и на все его доводы говорил: “Это глупо”, или “Это гордо”, — так что Бухарев замолчал. Тогда митрополит сказал ему с сердцем: “Почему ты ничего не говоришь?” — “Потому, — отвечал Бухарев, — что я не хочу, сколько от меня зависит, говорить ни глупых, ни гордых речей”. Эти слова так подействовали на митрополита Филарета, что он вдруг смягчился и сказал ласково: “Ну вот, ты уже и рассердился!” — тотчас переменял совершенно тон и начал относиться уважительно. О. Феодор занемог вскоре после этой беседы и пролежал несколько дней в больнице. По выздоровлении, пред отъездом в Лавру, явился опять к митрополиту, который принял его с особенной лаской и провел с ним часа два в отечески-откровенной беседе, отказывая прочим посетителям»⁷.

2. Архимандрит Феодор и «Мертвые души»: прочтение авторского замысла

В «Трех письмах к Н. В. Гоголю, писанных в 1848 году» о. Феодор предпринял обстоятельное толкование «Мертвых душ» в свете известной книги Гоголя «Выбранные места из переписки с друзьями» (1847). Как известно, при личной встрече с Гоголем летом 1849 г. архимандрит Феодор, церковный писатель, близкий к славянофильским кругам⁸, зачитывал ему фрагменты своего «разбора “мертвых

⁵ <Лебедев А. А., протоиерей. Некролог-воспоминание о А. М. Бухареве (бывшем архимандрите Феодоре)>. Петербургская хроника // Голос. 1871. 3 мая. № 121. С. 1–2. С. 1. См. также: <Лебедев А. А., священник>. <Некролог-воспоминание> // Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев): pro et contra / Сост., вступ. ст., примеч., указ. Б. Ф. Егорова; вступ. ст., примеч., хроника жизни А. М. Бухарева Н. В. Серебряникова; примеч., библиогр., указ. А. П. Дмитриева. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1997. С. 324.

⁶ Долгополова С. А. Гоголевская комната в Мурановском доме (О роли предания в усадьбной жизни) // Н. В. Гоголь и мировая культура: Вторые Гоголевские чтения: Сб. докл. / Правительство Москвы; Комитет по культуре г. Москвы; Гор. б-ка № 2 им. Н. В. Гоголя; Под общ. ред. В. П. Викуловой. М.: Книжный дом «Университет», 2003. С. 209–210.

⁷ Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев): pro et contra. С. 331, 333

⁸ Епископ Варнава (Беляев) в 1951 г. писал об идейных основах славянофильского учения: «Конечно, для знакомого с аскетической святоотеческой литературой учение славянофилов не представляет чего-нибудь нового, но для внешнего мира оно, безусловно, новая и доброкачественная мысль. Уже и сейчас, как она есть, эта школа достойна составить важную главу в истории русской философии, а если бы была поддержана и развита, то, возможно, произвела бы в ней настоящий переворот» (Варнава (Беляев), епископ. Основы искусства святости. Опыт изложения православной аскетики. В 4 т. Нижний Новгород: Издание Братства во имя святого князя Александра Невского, 1995. Т. 1. С. 247). Сам отец Феодор, комментируя размышления Чичикова о балах в восьмой главе, в частности, замечал: «...В этом отзыве его о бале каждое слово почти золотая истина <...> Оно, конечно, немного тут пахнет славянофильством, что же из того? Из того и следует прямо, что на иные вещи <...> именно нужен взгляд Славянофила, чтобы видеть истину во всей ее строгой правдивости» ([Феодор (Бухарев А. М.),

душ» — и получил одобрение писателя. Позднее сам о. Феодор сообщил: «Помнится, <...> кое-что прочитал я Гоголю из моего разбора “мертвых душ”, желая <...> познакомить его с моим способом рассмотрения этой поэмы...»⁹ «Могу сказать, — замечал при этом о. Феодор, — что в главном и существенном, действительно, Бог дал, не допущено у меня ошибки»¹⁰. В. С. Аксакова, слышавшая отзыв Гоголя о заметках архимандрита Феодора сразу после их знакомства в Свято-Троицкой Сергиевой Лавре, 19 августа 1849 г., тоже свидетельствовала, что суждения отца Феодора пришлись Гоголю по душе. В письме к двоюродной сестре М. Г. Карташевской от 29 августа 1849 г. та сообщала: «У Троицы Гоголь виделся с от<цом> Феодором, бакалавром (От<ец> Феод<ор> не был прежде знаком с Г<оголем>... <...>. — *Примеч. В. С. Аксаковой. — И. В.*), который писал ему чрезвычайно умные и замечательные, по словам Гоголя, заметки на его книгу...»¹¹

В адресованных Гоголю пространных письмах о. Феодор представил чрезвычайно глубокой и содержательный разбор гоголевской поэмы (этот разбор составил вторую главу (или “письмо”) его «Трех писем...»). Предпринимая разбор в свете «Выбранных мест из переписки с друзьями», Бухарев не просчитался, но «попал» в самую сердцевину гоголевских размышлений — нашедших воплощение не только в публицистике писателя, т. е. в «Выбранных местах...», но и в самой поэме¹².

В основу своего анализа архимандрит Феодор положил созвучную взглядам самого Гоголя мысль о соответствии или несоответствии образа жизни героев христианским заповедям, идею должного, — и потому оказался весьма близок к авторскому пониманию характеров героев. Именно архимандрит Феодор, указав на отсутствие в главном герое «Мертвых душ» Чичикове «всего, что есть живого в православном русском: безусловной верности Царю, самопожертвования для отечества» и «христианской любви к людям»¹³, открыл связь замысла поэмы с утверждением начал Православия, Самодержавия, Народности. В литературно-критических толкованиях гоголевской поэмы эта основополагающая сторона авторского замысла была отмечена лишь однажды — и честь этого открытия принадлежит о. Феодору.

Если Аксаковы в оценке гоголевского художественного творчества категорически настаивали на *невозможности* соединения *христианства и искусства*¹⁴, то архимандрит Феодор первый, применительно к первому тому «Мертвых душ», обозначил христианское содержание гоголевских художественных образов.

Обращаясь к Гоголю, о. Феодор писал: «...Чувствую и самый, вовсе не смешной и не мелочный, предмет вашего сочувствия и любви, это есть *дело жизни*, всем нам православным общее, которое только предлагается каждому своим манером: Коробочке предлагается оно в ее хозяйстве, трактирщику в трактире, а нашему герою еще и сам не знаю в чем. Но в чем бы оно ни предлагалось, исполняют его или низвращают, все это есть дело нашей жизни, все касается лучшей

архимандрит]. Три письма к Н. В. Гоголю, писанные в 1848 году. СПб.: В Типографии Морского Министерства, 1860. С. 112).

⁹ [Феодор (Бухарев А. М.), архимандрит]. Три письма к Н. В. Гоголю, писанные в 1848 году. С. 138.

¹⁰ Там же.

¹¹ *Виноградов И. А.* Летопись жизни и творчества Н. В. Гоголя (1809–1852). Научное издание. В 7 т. М.: ИМЛИ РАН, 2018. Т. 6. С. 366, 370.

¹² В качестве отдельной статьи разбор о. Феодором «Мертвых душ», содержащийся в «Трех письмах...», напечатан: *Феодор (Бухарев)*, архимандрит. О героях поэмы «Мертвые души» / Подготовка текста и примеч. И. А. Виноградова // Н. В. Гоголь и Православие. Сборник статей о творчестве Н. В. Гоголя. М.: Издательский дом «К единству!» Международного общественного Фонда единства православных народов, 2004. С. 205–230.

¹³ [Феодор (Бухарев А. М.), архимандрит]. Три письма к Н. В. Гоголю, писанные в 1848 году. С. 133.

¹⁴ См.: *Виноградов И. А.* Славянофильство и западничество в споре о поэме Н. В. Гоголя «Мертвые души»: не востребованное и забытое // Два века русской классики. 2020. Т. 2. № 1. С. 121–129.

и первой моей собственности, человеческого, православно-русского достоинства»¹⁵; «...В вашей поэме у вас дело идет о деле жизни православно-русской, в глубинах которой скрыто данное от Бога Руси сокровище жизни общечеловеческой, да так и у многих из нас и оставлено в этой глубине»¹⁶.

В «сладком» Манилове о. Феодор обозначил тип людей хотя и «мягких и добросердечных», но «мало держащихся <...> строгой истины — Христа», — а оттого остающихся «пустыми и мелочным»¹⁷; в «дельности» Коробочки, хотя и «не похожей на маниловскую мечтательность», — указал отсутствие «сочувствия к чему-либо постороннему», кроме стремления «положить лишний целковик в мешочек» — занятия, составляющего целое «дело жизни некоторых русских людей»¹⁸. В Ноздреве, вся удаля которого «обращена на мотовство, на плутовскую игру в карты, на бесстыдное вранье, на бесцельное очернение всех и каждого», отец Феодор видел будущего «ратника добра»¹⁹; в топорном Собакевиче — усматривал «величие ушедшего в себя русского человека»²⁰. Во всех типах он отмечал одинаковую непричастность к «делу жизни человеческой», забвение «внутренней драгоценности» человеческого существования²¹. «Под допрос о деле жизни» о. Феодор ставил также бесцельное скряжничество Плюшкина — непохожее, но сродное «обыкновенному у русских кутежу» и «мишурной», «бестолковой, ничего не щадящей роскоши»²². Пастырскому обличению о. Феодора был созвучен и смысл образов чиновников-взяточников «городских» глав гоголевской поэмы²³.

Подытоживая наблюдения, о. Феодор писал: «И тяжело становится на душе от этих мертвых душ, ставших в какую-то взаимную живую связь между собою; тем тяжелее, что по общему всем нам православному делу жизни, по единству русского духа и я не могу отказаться от братства с Коробочкой и Ноздревым; тем тяжелее, что обличающий вопль погрязшего дела русской жизни, общего всем русским, невольно слышу и в моей душе. — Ибо Правда, осуждающая и поражающая Маниловых, Коробочку или Собакевича, а еще сильнее Чичикова, тем же самым необходимо грозит и всем, кто и в других областях жизни по своему осуществляет в себе эти типы»²⁴.

Эту пастырскую мысль о. Феодора разделяли также другие церковные авторы, оценивавшие гоголевскую поэму. Духовный писатель игумен Сергей в 1904 г. писал: «Только наше себялюбие и духовная гордость хотят нас уверить, что мы “живые души” и будто бы не мы — Чичиковы, Собакевичи и т. п. выходцы Гоголевского мира...»²⁵. Н. В. Неводчиков (впоследствии архиепископ Кишиневский Неофит) 23 апреля 1848 г. писал самому Гоголю: «“Мертвые Души” читал я многожды. Я всматривался в характеры Чичикова, Манилова, Ноздрева, и в них, как в зеркалах, поверял душевные движения. Не без стыда и досады, но признал же я в себе иные черты чичиковские, маниловские и даже ноздревские, и с того времени жажда к самоисправлению показалаась во мне»²⁶.

¹⁵ [Феодор (Бухарев А. М.), архимандрит]. Три письма к Н. В. Гоголю, писанные в 1848 году. С. 85.

¹⁶ Там же. С. 128.

¹⁷ Там же. С. 84.

¹⁸ Там же. С. 80–84.

¹⁹ Там же. С. 87.

²⁰ Там же. С. 88–90.

²¹ Там же. С. 90.

²² Там же. С. 97.

²³ Там же. С. 123–124.

²⁴ Там же. С. 100.

²⁵ Сергей, игумен. Писатель-христианин // Странник. 1904. Т. 2. Ч. 2. Декабрь. С. 807.

²⁶ Гоголь Н. В. Полн. собр. соч. и писем: В 17 т. (15 кн.) / Сост., подгот. текстов и коммент. И. А. Виноградова, В. А. Воропаева. М.; Киев: Изд-во Московской Патриархии, 2009. Т. 15. С. 70. Здесь и далее сочинения и переписка Гоголя цитируются по этому изданию.

3. Пути спасения: брак и монашество

Содержащийся в «Трех письмах...» о. Феодора разбор «Мертвых душ» является без преувеличения лучшим во всей критической литературе XIX в. — поскольку наиболее адекватен авторскому замыслу. Однако в размышлениях архимандрита Феодора о поэме Гоголя привлекает внимание еще одно малозаметное, но немаловажное обстоятельство, которое, как представляется, имеет самое прямое отношение к последующей судьбе монаха-расстриги. Для «Трех писем к Н. В. Гоголю...» характерно частое обращение о. Феодора к размышлениям Гоголя в «Мертвых душах» о роли женской красоты в возможном перерождении главного героя, Чичикова, а также к письмам-статьям в «Выбранных местах из переписки с друзьями» о благотворном влиянии женщины в современном обществе. Невольно возникает даже предположение: не послужил ли отчасти и Гоголь, его «Мертвые души» и «Выбранные места...», тому, что впоследствии о. Феодор преступил иноческие обеты?

Монашеские устремления Гоголя, до конца жизни пребывавшего в безбрачии, хорошо известны. 10 февраля 1842 г. он писал своему другу, поэту Н. М. Языкову: «...Нет выше удела на свете, как звание монаха» (XII, 12). В июне 1845 г. Гоголь даже выражал реальное желание «поступить в монастырь»²⁷. Позднее, в «Выбранных местах из переписки с друзьями», в статье «Чей удел на земле выше», датированной 1845 г., он замечал: «Никак не могу сказать вам, чей удел на земле выше и кому суждена лучшая участь. Прежде, когда я был поглупее, я предпочитал одно звание другому, теперь же вижу, что участь всех равно завидна» (VI, 153). В «Авторской аполлогии» (или, как чаще называют это произведение, «Авторской исповеди»), относящейся к лету 1847 г., Гоголь, в свою очередь, признавался: «Мне, верно, потяжелей, чем кому-либо другому, отказать от писательства, когда это составляло единственный предмет всех моих помышлений, когда я всё прочее оставил, все лучшие приманки жизни и, как монах, разорвал связи со всем тем, что мило человеку на земле, затем чтобы ни о чем другом не помышлять, кроме труда своего» (VI, 241). В том же году художнику А. А. Иванову, увлеченному планами женитьбы на графине М. В. Апраксиной (вышедшей вскоре замуж за князя С. В. Мещерского), Гоголь писал: «Если вы подумали о каком домашнем очаге, о семейном быте и женщине, то, сами знаете, вряд ли эта доля для вас! Вы — нищий, и не иметь вам так же угла, где приклонить главу, как не имел его и Тот, Которого пришествие дерзаете вы изобразить кистью! А потому Евангелист прав, сказавши, что иные уже не свяжутся никакими земными узами» (XIV, 376). Хорошо знавший Гоголя В. А. Жуковский вскоре после его смерти писал П. А. Плетневу: «Настоящее его призвание было монашество... <...> ...Ежели бы он не начал свои “Мертвые души”, которых окончание лежало на его совести <...>, то он давно бы был монахом... <...> По крайней мере, так это мне кажется из тех обстоятельств, предшествовавших его смерти, которые Вы мне сообщили»²⁸. <...> Гоголь, стоящий четыре дня на коленях не вставая, не евши и не пивши, окруженный образами, но говорящий тем крот<к>о, которые о нем заботились: оставьте меня, мне хорошо, <...> эта молитва на коленях, продолжавшаяся четверо суток, есть нечто вселяющее глубокое благоговение: так бы он умер, если бы, послушавшись своего естественного призвания, провел жизнь в монашеской келье»²⁹.

В дальнейшем ссылки на него даются в тексте с указанием римской цифрой — тома и арабской — страницы.

²⁷ *Виноградов И. А.* Летопись жизни и творчества Н. В. Гоголя (1809–1852). Т. 5. С. 128–130.

²⁸ Подразумевается письмо П. А. Плетнева к В. А. Жуковскому из Петербурга в Баден от 24 февраля 1852 г. В свою очередь, Плетневу о последних днях жизни Гоголя рассказал приехавший в Петербург из Москвы 22 февраля 1852 г. сводный брат А. О. Смирновой Л. И. Арнольди (см.: *Виноградов И. А.* Летопись жизни и творчества Н. В. Гоголя (1809–1852). Т. 7. С. 141, 310–311).

²⁹ Письмо Жуковского к Плетневу от 5/17 марта 1852 г. впервые было опубликовано, с неточностями, в 1853 г.: [Жуковский В. А.] Письма В. А. Жуковского // Литературный отдел Московских

Однако вопрос о монашеских устремлениях Гоголя не так прост, как может показаться на первый взгляд. Об этом косвенно свидетельствуют хотя бы строки одной из его статей в «Выбранных местах из переписки с друзьями»: «Монастырь ваш — Россия!» (VI, 90, 96; «Нужно проездиться по России»). По поводу отношения писателя к браку его племянница А. В. Быкова, в частности, сообщала: «Моя мать Елисавета Васильевна была любимую сестрою дяди... И сколько она принесла ему горя своим замужеством! (свадьба Е. В. Гоголь и В. И. Быкова состоялось в 1851 г. — И. В.) Не думайте, чтобы дядя имел что-либо против отца (имеется в виду В. И. Быков. — И. В.), нет, он его очень любил и уважал; но в последние годы своей жизни стал относиться к браку вообще враждебно. Брак, по его мнению, был несчастием, от которого он хотел уберечь любимую сестру. “За Олю я покоен, — говаривал дядя о другой своей сестре, Ольге Васильевне, — она замуж не выйдет”. Тетя по-видимому оправдывала надежды брата. Жизнь вела уединенную в нашем родовом имении Васильевке-Яновке, лечила крестьян травками, которые привозил и присылал ей из Петербурга дядя, а в свободное время молилась Богу <...>. Такой образ жизни как нельзя больше был по душе набожному дяде, набожность которого в последнее время его жизни возрастала все более и более. Тетя Оля думала даже идти в монастырь, и намерение ее встретило со стороны дяди сочувствие, но дядя умер, тетя вскоре встретила Головню... Сама стала Головнею... Только третья сестра писателя Анна Васильевна осталась девушкою и ею умерла»³⁰.

Как уже говорилось, А. А. Иванов в 1847 г. собирался жениться на графине Апраксиной. Гоголя художник называл «прекрасным теоретическим человеком» (XV, 394) и на его слова в «Выбранных местах из переписки с друзьями» (в статье «Исторический живописец Иванов») о том, что «Иванов <...> ведет жизнь истинно монашескую» (VI, 124), иронически отвечал: «И очень бы не отказался иметь женой монахиню — женщину, занятую преследованием собственных своих пороков!» (XIV, 485). В этот же период он писал Апраксиным: «...Евангелист Лука в восторге описал последнюю ступень супружеского совершенства: они не женятся и замуж не будут выходить, как обыкновенные люди, [но яко Ангелы Божии]...»³¹ (Лк 20:35–36). Это своеобразное толкование слов Спасителя о *невступлении* в брак «сынов воскресения» (Иванов же стремился истолковать это состояние как «последнюю ступень *супружеского совершенства*») художник, очевидно, и привел в письме к Гоголю. Гоголь, как следует из цитированного его ответа, в письме от 24 июля (н. ст.) 1847 г., такое толкование решительно отверг.

Ведомостей 1853 г. 24 февр. № 24. С. 251. См. также: Плетнев П. А. О жизни и сочинениях В. А. Жуковского // Живописный Сборник замечательных предметов из наук, художеств, промышленности и общежития / Издание А. А. Плюшара. СПб.: В типографии А. А. Плюшара, 1853. [Т. 3]. С. 395–396; [Жуковский В. А.] Соч. В. А. Жуковского. 7-е изд., испр. и доп., под ред. И. А. Ефремова. СПб.: Издание книгопродавца И. И. Глазунова, 1878. Т. 6. С. 605–606; Плетнев П. А. Соч. и переписка. По поручению Второго отделения Императорской Академии наук издал Я. Грот. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1885. Т. 3. С. 732–733; Смирнова-Россет А. О. Н. В. Гоголь // Смирнова-Россет А. О. Автобиография (неизданные материалы) / Подготовила к печати Л. В. Крестова. С предисловием Д. Д. Благого. М.: Кооперативное издательство «Мир», 1931. С. 306–307. Заново по автографу, с ошибками и пропусками, напечатано: Смирнова-Россет А. О. Воспоминания о Н. В. Гоголе // Смирнова-Россет А. О. Дневник. Воспоминания / Издание подгот. С. В. Житомирская. М.: Наука, 1989. С. 68. Уточненную публикацию, по автографу А. О. Смирновой (РГБ. Ф. 474. К. 2. Ед. хр. 7. Л. 1–57), см. в изд.: Гоголь в воспоминаниях, дневниках, переписке современников. Т. 2. С. 269–271. Копия письма Жуковского, рукою той же Смирновой, сохранилась в ее альбоме, предназначенном для сына Михаила (ОПИ ГИМ. Ф. 419. Собрание разрозненных документов личных архивов из коллекции Щукина. Л. 2–3 об.). В публикациях 1853, 1878, 1885 гг. и в мемуарах Смирновой письмо печаталось с искажениями. Цитируемый отрывок из письма приводится здесь с уточнениями по указанной копии Смирновой в ее альбоме.

³⁰ Гоголь в воспоминаниях, дневниках, переписке современников. Т. 1. С. 274.

³¹ Цит. по: *Виноградов И. А.* Александр Иванов в письмах, документах, воспоминаниях. Научное издание. М.: ИД «XXI век — Согласие», 2001. С. 669.

Парадокс, однако, заключается в том, что, пожуриив Иванова, Гоголь спустя лишь чуть более года сам попал «в ту же историю». Сохранилось предание, что Гоголь, несмотря на монашеские наклонности, сам в 1848 г.³² сватался к графине А. М. Виельгорской³³. Спустя полтора года после резонансного внужения Иванову в своей записной книжке он набросал следующую заметку: «...В основании христианского союза должно лежать спасенье души. В него вступать как в Божью пустынь, монастырь, почему недаром уподобляет апостол союз супругов союзу Христа с Церковью» (IX, 711) (имеются в виду слова св. апостола Павла в Послании к Ефессянам: «...муж есть глава жены, как и Христос глава Церкви...»; гл. 5, ст. 23). Приведенные строки Гоголя датируются серединой сентября 1848 г.³⁴, т. е. как раз временем его предполагаемого сватовства к Виельгорской. «Год приготовления к супружеству... — продолжает здесь Гоголь, — <...> и, осенясь крестом, приниматься за дело, как в строгом монастыре, как в строгой школе» (IX, 711). По-видимому, эти размышления являются продолжением раздумий Гоголя о путях спасения — в монашестве или в брачном союзе, который в данном случае сравнивается даже с «строгим монастырем», или «пустыней». Апостольское понимание семьи как малой Церкви едва ли не подменяется здесь (так же, как ранее у Иванова) понятием «малого монастыря», что, вероятно, диктуется чаянием вступить в брак, не изменяя монашеским устремлениям. Этот путь, возможный для духовного брака, подобного браку графа А. П. Толстого с графиней А. Г. Толстой, близких друзей Гоголя, в отдельных случаях является, несомненно, опасным.

4. Литература и жизнь: проблемы истолкования гоголевского наследия

В связи с судьбой о. Феодора, снявшего с себя церковный сан и вступившего в брак, особое внимание привлекает частое обращение А. М. Бухарева в «Трех письмах к Н. В. Гоголю...» к размышлениям о роли женщины в современном обществе. Судя по восприятию о. Феодором «Выбранных мест из переписки с друзьями», в самой гоголевской книге, с очевидностью обнаруживающей монашеские устремления писателя, есть особый, «параллельный» этим устремлениям подтекст, наводящий на мысли о «женитьбе» — как реальной (воплотившейся в последующей судьбе Бухарева), так и изображенной ранее в творчестве Гоголя в его комедии «Женитьба»³⁵ (а также нашедший отражение в его предполагаемом сватовстве к Виельгорской).

В этом смысле, по-видимому, прав был святитель Игнатий (Брянчанинов), когда по поводу гоголевской «Переписки», адресуясь к монахам, замечал, что монахам следует читать монашеское, не заглядывая в светскую литературу (см.: IX, 756–758).

На это же обращал внимание архиепископ Ириней (Нестерович, 1783–1864), оценивая гоголевскую книгу в письме к князю П. А. Вяземскому от 13 сентября 1847 г.: «Чем начинается книгу? Женщиною (имеется в виду статья “Женщина в свете”. — И. В.). Выставляет избранную. В обществе от ее прелестей забывают свою

³² *Виноградов И. А.* Летопись жизни и творчества Н. В. Гоголя (1809–1852). Т. 6. С. 152–160.

³³ См. подробнее: *Виноградов И. А.* «Дело жизни» Н. В. Гоголя и вопрос о его сватовстве к графине А. М. Виельгорской // Писатель в контексте времени: проблема научного комментария. Сб. статей / Министерство образования и науки Российской Федерации; Государственная академия славянской культуры. Отв. ред. и сост. В. И. Мельник; ред. О. А. Туфанова. М.: ГАСК, 2011. С. 50–64; *Виноградов И. А.* Гоголь и графиня А. М. Виельгорская: Вопрос о сватовстве в изучении замысла «Мертвых душ» // Гоголезнавчі студії. Гоголеведческие студии / Нежинский гос. ун-т им. Н. Гоголя, Гоголеведческий центр; Ин-т литературы им. Т. Г. Шевченко НАН Украины. Нежин, 2013. Вып. 3 (20). С. 14–30.

³⁴ См.: *Виноградов И. А.* Летопись жизни и творчества Н. В. Гоголя (1809–1852). Т. 6. С. 149–160.

³⁵ *Виноградов И. А.* Монолог Гоголя в многоголосье «Женитьбы» // Проблемы исторической поэтики. 2018. Т. 16. № 1. С. 66–102.

чувственность самые поклонники чувственности. — Но это ли говорит опыт? Напротив; но <2–3 нрзб.> служит развитию этого влечения к женщине»³⁶.

В свою очередь С. Т. Аксаков в письме к сыну Ивану от 14–16 января 1847 г. по поводу гоголевской статьи «Женщина в свете» не без запальчивости восклицал: «Меня оскорбило письмо его к Веневитиновой, которое и написать совместно, не только напечатать, которое наспиговано *ангельскими устами и небесным голосом*, где определяется чисто католическое воззрение на красоту женщины и употребление оной и, между прочим, говорится о *рукоплесканиях на небесах*»³⁷.

Напротив, архимандрит Феодор писал по поводу той же статьи Гоголя: «Понятна сама по себе верность и той глубокой в своих основаниях мысли Гоголя, что особенно христиански настроенная женщина может и должна служить к незаметному смягчению и освещению жесткости духовной в обществе»³⁸.

По поводу изображенного в «Мертвых душах» любования Чичикова губернаторской дочкой, влюбленности в нее героя, о. Феодор тоже замечал: «Как бы кто ни объяснял случившегося с Павлом Ивановичем <...>, но для меня очевидно, что душе его в лице незнакомки повиделся иной высший образ или, выражаясь по вашему, слышалась, как будто с неба прилетевшая, родная сестра (цитируются строки статьи «Женщина в свете». — И. В.), и в Павле Ивановиче пошевелилась тоже как будто иная высшая личность, в которой нет ни тени своекорыстного эгоизма. <...> ...Если другие благодатные средства оказываются недействительными к духовному оживлению человека, погрязшего в эгоистически-житейском омуте <...>; то у благодари Божией может послужить этому ее делу и этот немощной сосуд женщина, Евва, обновленная в Христианстве уже в другой Высший образ. <...> ...Что если в самом деле случилось бы так, <что> дамы благоухали невинностью и свежестию души <...> то, точно, и балы к чему-нибудь пригодились бы, и тут, пожалуй, могло бы начаться незаметно самоуправление иного человека, который хотя бы пред одной из таких женщин даже слова не дерзнул бы сказать, опасаясь, что оно отзовется, пожалуй, чем-нибудь ухорским (еще раз цитируется статья «Женщина в свете». — И. В.)...»³⁹

Протоиерей Павел Алексеевич Матвеевский (1828–1900), рецензируя книгу о Феодора о Гоголе прямо указывал, что в числе «орудий», какие «Промысл Божий мог бы употребить <...>, чтобы <...> Церковь все в нас просветила», архимандрит Феодор в гоголевских взглядах выделял Царя, народ и... «женщину, <...> преимущественно мать семейства»⁴⁰. Согласно пересказу о Павла (в его рецензии), последняя, «проникшись желанием добра, <...> много может содействовать и частному благу своего мужа, удерживая его на пути чести и долга, и благу общества, оживляя и освежая его»⁴¹.

Размышления о женщине часто встречаются и в других трудах архимандрита Феодора. Так, на высокое духовное предназначение женщины он указывал в 1859 г., анализируя картину А. А. Иванова «Явление Мессии». Причем делал это о. Феодор, с очевидностью, прямо *вопреки* замыслу самого Иванова (и помогавшего художнику в разработке замысла картины Гоголя). Художник полагал показать в образах людей, слушающих проповедь Предтечи, и мужчин и женщин, без изъятия, общую страстность человеческой природы⁴². *Не соглашаясь* с такой оценкой

³⁶ *Виноградов И. А.* Летопись жизни и творчества Н. В. Гоголя (1809–1852). Т. 5. С. 856.

³⁷ Гоголь в воспоминаниях, дневниках, переписке современников. Полный систематический свод документальных свидетельств. В 3 т. / Издание подготовил И. А. Виноградов. М.: ИМЛИ РАН, 2012. Т. 2. С. 593.

³⁸ [Феодор (*Бухарев А. М.*), архимандрит]. Три письма к Н. В. Гоголю, писанные в 1848 году. С. 259.

³⁹ Там же. С. 92, 94, 111.

⁴⁰ *Матвеевский П.*, священник. Три письма к Н. В. Гоголю, писанные в 1848 году. СПб. 1860 г., 8^о. 260 стр. // Странник. 1861. Октябрь. С. 76.

⁴¹ Там же.

⁴² См. подробнее: *Виноградов И. А.* Пояснения к иллюстрациям // *Гоголь Н. В.* Собр. соч.: В 9 т. (В 7 кн.) / Составление и комментарии В. А. Воропаева, И. А. Виноградова. М.: Русская книга,

женщины — с отведенной ей ролью быть в общем ряду неуверовавших книжников и фарисеев, представителей народа, отвергнувшего Спасителя, — о. Феодор, — беседававший с Гоголем об ивановской картине в 1849 г. (в ту пору «Явление Мессии» еще находилось в Италии, в Риме), — десять лет спустя замечал: «Да, в Предтече Господнем <...> приметно трепетное предчувствие, что <...> отвержение Господа книжниками и фарисеями <...> случится с Божиим народом. <...> Если благодать Явления Агнца ни в одном из них не находит благонадежного соответствия себе; то не покажет ли она чем-нибудь, по крайней мере, отдаленной возможности к духовному оживлению людей?.. <...> В картине Иванова можно примечать, что творческая его мысль <...> разрешала такой вопрос. Это у него выразилось в том, что именно около или вблизи книжников и фарисеев находятся на картине женщины... <...> Во Христе <...> женщина <...> незаметно может иметь благотворное и спасительное влияние на общество. <...> Женщины у Иванова <...> возвышаются над бесплодной религиозной сентиментальностию. Правда, Гоголь, помнится, заметил в их выражении, когда картина только еще писалась, — нечто страстное; видно, художник, имея пред собою образцы латинской эффектной набожности, сначала сбивался было на религиозную сентиментальность. Но теперь в законченном создании не видно уже и следа чего-либо подобного. <...> Таким образом <...> живописцу Господь дал ощутить и творчески воспроизвести, как благодать явившегося Агнца Божия предназначала устроить потребные себе сосуды в израильтянках. <...> ...Около самых безнадежных типов фарисейства <...> <вы> видите женщину <...> с таким добросердечным, материнским выражением, <...> как будто она <...> понимает потребность в <...> этом <...> смягчающем влиянии <...> для ожестелого <...> сердца <...> фарисеев... <...> Другая женщина <...> видна в близости к истомленному бесплодную борьбу подвижнику рабской подзаконной правды. <...> Наконец, есть и еще, на картине Иванова, израильтянка, <...> в которой <...> выражается вся тайна и условие духовной благотворности женского влияния. <...> ...Женщина могла бы вносить живительный и светоносный дух Христов в самые зачерствелые души и матерински его поддерживать...»⁴³

«Гендерный» аспект в богословских рассуждениях архимандрита Феодора, размышления о «духовной благотворности женского влияния», возможно, прямо сказались в его последующей судьбе.

Справедливости ради следует отметить, что архимандрит Феодор был почитателем не только Гоголя — что в целом можно объяснить духовной направленностью гоголевского творчества. Однако о. Феодор, будучи и в монашеском звании, любил читать также В. Г. Белинского. Прямое признание А. М. Бухарева в «Трех письмах к Н. В. Гоголю...» о «чрезвычайной духовной пользе» от чтения статей Белинского — в отношении «именно к богословскому его образованию» — заставляет задуматься. О. Феодор сообщал, что его обучению в Московской Духовной академии способствовало одновременное чтение критик Белинского: «...Следя систему его мыслей, извращающую Христову истину, я в своем уме развивал живую систему самой

1994. Т. 9. С. 513–530; *Виноградов И.* Явление картины — Гоголь и Александр Иванов // Наше наследие. 2000. № 54. С. 110–125; *Виноградов И. А.* Н. В. Гоголь и А. А. Иванов. К истории создания картины «Явление Мессии» // *Виноградов И. А.* Александр Иванов в письмах, документах, воспоминаниях. Научное издание. М.: ИД «XXI век — Согласие», 2001. С. 670–708; *Виноградов И. А.* Н. В. Гоголь и А. А. Иванов в работе над картиной «Явление Мессии» // Литературный процесс в России XVIII–XIX вв. Светская и духовная словесность / Ин-т мировой литературы им. А. М. Горького РАН; отв. ред. М. И. Щербакова, В. Г. Андреева. М.: ИМЛИ РАН, 2020. Вып. 2. С. 159–176; *Виноградов И. А.* Гоголь и «Явление Мессии» Александра Иванова: О замысле картины // Гоголь и мировая художественная культура. Двадцатые Гоголевские чтения. Сб. научных статей по материалам Междунар. научн. конф. / Департамент культуры г. Москвы; «Дом Гоголя — мемориальный музей и научная библиотека»; под общ. ред. В. П. Викуловой. М.; Новосибирск: Новосибирск. изд. дом, 2021. С. 219–228.

⁴³ *Феодор [Бухарев А. М.]*, А[рхимандрит]. О картине Иванова Явление Христа миру. СПб.: Типография М. О. Вольфа, 1859. С. 22–25.

Христовой истины»⁴⁴. По поводу этого сомнительного утверждения — о возможности «доходить до светлой <...> веры путем отрицательным — чрез чтение и изучение писателей не просто светских, а даже отличающихся известным направлением» — протоиерей Павел Матвеевский, рецензент «Трех писем к Н. В. Гоголю...», не без иронии замечал: «Такие мысли развивает о. Феодор в предварительной статье своей “К читателю”. Насколько они справедливы, видно с первого разу»⁴⁵.

Мысли о «духовной пользе» статей Белинского о. Феодор развивает непосредственно за тем фрагментом, где приводит слова Гоголя, которые тот сказал воспитанникам Московской Духовной академии: «Мы все работаем у одного Хозяина»⁴⁶. Тем самым о. Феодор как бы давал понять, что «работу» «у одного Хозяина» — у Бога — выполнял, лично для него, своими статьями, и радикальный критик Белинский.

О. Феодор писал: «...Мне лично известен один человек, который чрезвычайную духовную пользу, относящуюся именно к богословскому его образованию, получал от светского писателя, известного притом направлением, со всем по-видимому противоположным и Гоголевскому, как это последнее выражено в выбранных местах из переписки Гоголя. “Когда во мне, — говорил этот человек, — только что возбуждалась самостоятельная мысль, я любил читать в «Отечественных Записках» статьи, относящиеся к критике, писанные покойным Белинским. Само собою разумеется, что настоящего значения его мыслей я не понял, или лучше понимал их по-своему. Известно, что он иногда в развитии своих мыслей цит<ир>овал тексты из Св. Писания. Он давал этим текстам свою мысль, а я понимал их в их надлежащем значении, и соответственно этому понимал и всю его речь. И потому выходило, что следя систему его мыслей, извращающую Христову истину, я в своем уме развивал живую систему самой Христовой истины. И сколько, помню, радостей было у меня, что вот наконец взялись люди за ум углубляться в премудрость Божию и раскрывать ее свет для всяких дел! Я обманывался; но, благодаря именно такому чтению Белинского, мысль моя довольно развилась и окрепла в светлом, живом и отчетливом направлении Веры. Добрые следствия этого для меня вышли самые неоцененные. С одной стороны, я уже никак не останавливался на одной букве текстов, изучаемых в богословских науках; ум мой, верный направлению Веры, всегда стремился войти в самую силу догматов, и Святые Отцы для меня были авторитетами живой, обнимающей в высших своих представителях (как в святых, Василии Великом, Григории Богослове, Иоанне Златоусте, Иоанне Дамаскине и др.) все современное им образование, мысли Веры. С другой стороны, когда случалось слышать и изучать ту или другую науку по началам новейшей философии, ум мой всегда работал на возведении этой науки и ее начал к истине Христовой, как это было у меня (только не так сознательно) и при чтении Белинского. Мысль моя так настроилась, что безотчетно не поддавалась в науке никому и ничему, обращая все в *разумное* по вере *служение* Христу. Рим. XII, 1. После этого, как же я могу смотреть и на светскую литературу, как стороннюю и чужую для моего богословского образования? Напротив, по собственному моему опыту вижу, что иное направление мысли и слова, и не признавая открытым образом Христа своим начальником, тем не менее может находиться под Его же незримым водительством и благоуправиться Им на пользу веры и любви к Христовой истине, подобно язычнику Киру, освободившему Израиля от вавилонского плена”. Ис. XLV, 1–5. Так то говорит нередко этот близкий ко мне человек, и знаю, что он говорит совершенную правду»⁴⁷.

В 1905 г. протоиерей Валериан Лаврский свидетельствовал об этих словах архимандрита Феодора: «Здесь он говорит о себе в третьем лице, как бы о ком-то другом;

⁴⁴ [Феодор (Бухарев А. М.), архимандрит]. Три письма к Н. В. Гоголю, писанные в 1848 году. С. 6.

⁴⁵ Матвеевский П., священник. Три письма к Н. В. Гоголю, писанные в 1848 году. С. 72.

⁴⁶ [Феодор (Бухарев А. М.), архимандрит]. Три письма к Н. В. Гоголю, писанные в 1848 году. С. 5–6.

⁴⁷ Там же. С. 6–7.

но я знаю из личных его бесед со мной, что это относится к нему самому и именно ко времени его студенчества в Московской академии»⁴⁸. Ранее, в 1896 г., об этом же сообщала А. С. Бухарева: «В предисловии к письмам к Гоголю Александр Матвеевич говорит, какое влияние имело на него чтение статей Белинского. Говорит он о себе в третьем лице. <...> ...Если взять во внимание, что письма к Гоголю были написаны в 1848 г. <...>, через два года по поступлении Александра Матвеевича в монашество; <...> нельзя не увидеть, что то, что письма эти в себе содержат, давно уже созрело в мыслях и чувстве их автора»⁴⁹.

М. П. Погодин отмечал, что подобное явление, когда воспитанники духовных школ зачитывались Белинским, было не единичным: «Обаяние первых поклонников Белинского в Петербурге <...>, кадетов, гимназистов, семинаристов, студентов, основателей его славы, которые потом сделались учителями, инспекторами и директорами, можно объяснить обстоятельствами того времени, когда живой голос, и притом голос отрицательный, был в диковинку»⁵⁰. (К этому Погодин добавлял: «...Но продолжающиеся до сих пор у многих учителей безусловное уважение к словам Белинского, при всем их взаимном противоречии, можно объяснить только низким уровнем нашего образования, преимущественно педагогического»⁵¹.)

По-видимому, дело объяснялось тем, что в свои права вступала эпоха второй, предреволюционной половины XIX в., когда понятия смешивались и современники теряли прочные духовные ориентиры. В те времена не только среди гимназистов и семинаристов, но даже среди профессоров Духовных академий оказывались подчас не просто читатели Белинского, но и его прямые сторонники. В частности, таким оказался профессор гражданской истории Киевской Духовной академии Владимир Зенонович Завитневич (1853–1927), резко отрицательно, с позиций Белинского, оценивший в 1902 г. гоголевский религиозно-нравственный сборник «Выбранные места из творений св. Отцов и учителей Церкви» — ставший тогда известным современникам⁵².

В таком свете становится затруднительным ответить на вопрос, откуда же в конце концов у о. Феодора его принципиальное стремление «свет Христов <...> низводить», как он сам говорил, «с небесной высоты в низменность человеческой жизни»⁵³. Учитывая давний интерес о. Феодора к статьям Белинского, такая мысль могла быть одинаково почерпнута двадцатишестилетним иноком и у Гоголя, и у Белинского. Основатель радикальной «натуральной школы», как известно, тоже декларировал принцип «снисхождения» к падшим. Разница во взглядах двух ведущих тогдашних литераторов, писателя и критика, была, однако, существенной: она заключалась в практическом применении этой идеи. Если у Гоголя христианское милосердие к человеку, к «мертвым душам», оставалось церковным, то у Белинского «христианский», по-видимости, тезис получал характер однозначно политический, противоправительственный и антицерковный. Об этом сам Белинский открыто заявлял в своем известном зальцбруннском письме к Гоголю 1847 г.: «...Смысл учения Христова открыт философским движением прошлого века. И вот почему какой-нибудь Вольтер <...> больше сын Христа, <...> нежели все ваши попы...» (XIV, 369). В этом весьма значимом отличии, надо сказать, заключается принципиальная разница

⁴⁸ Цит. по: *Лаврский В. В., прот-оиерей*. Мои воспоминания об архимандрите Феодоре (А. М. Бухареве) // Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев): pro et contra. С. 146.

⁴⁹ *Бухарева А. С.* Александр Матвеевич Бухарев (архимандрит Феодор). Из материалов для биографии // Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев): pro et contra. С. 366.

⁵⁰ *Погодин М. К.* характеристике Белинского. (Справка с объяснением) // Гражданин. Газета-журнал политический и литературный. 1873. 26 февр. № 9. С. 274–275.

⁵¹ Там же. С. 275.

⁵² См. подробнее: *Виноградов И. А.* Н. В. Гоголь и журнал «Христианское Чтение»: Роль патристики в становлении писателя (1820-е гг.) // Христианское чтение. 2022. № 4. С. 84–97.

⁵³ *Лебедев А. А., прот-оиерей.* Некролог-воспоминание о А. М. Бухареве (бывшем архимандрите Феодоре). Петербургская хроника // Голос. 1871. 3 мая. № 121. С. 1.

между Гоголем и его мнимыми радикальными «последователями» — литераторами-«натуралистами» западной школы Белинского.

Главный вывод, который следует из предпринятых наблюдений, состоит, таким образом, в предположении, что внутренние причины выхода о. Феодора из духовного звания следует искать в начале его иноческого пути. Заинтересованное чтение будущим монахом критических статей Белинского, а впоследствии странное для принявшего иночество лица повышенное внимание в произведениях Гоголя к «женской» теме наводят на мысль, что долгие годы о. Феодор находился в состоянии духовного борения, о котором св. апостол Павел говорит в Послании к Галатам: «...Плоть бо похотствует на дух, дух же на плоть: сия же друг другу противятся, да не яже хотите, сия творите» (гл. 5, ст. 17). Борьба эта, судя по содержанию «Трех писем к Н. В. Гоголю...», стала разворачиваться еще в начале жизненного пути А. М. Бухарева и закончилась, к сожалению, не в его пользу.

Источники и литература

1. Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев): pro et contra. Личность и творчество архимандрита Феодора (Бухарева) в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология / Сост., вступ. ст., примеч., указ. Б. Ф. Егорова; вступ. ст., примеч., хроника жизни А. М. Бухарева Н. В. Серебrenникова; примеч., библиогр., указ. А. П. Дмитриева. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1997. 832 с. — Серия «Русский путь».

2. Варнава (Беляев), епископ. Основы искусства святости. Опыт изложения православной аскетике / Сост. П. Проценко; Печатается по благословению митрополита Нижегородского и Арзамасского Николая: В 4 т. Нижний Новгород: Издание Братства во имя святого князя Александра Невского, 1995. Т. 1. 478 с.

3. *Виноградов И. А.* Пояснения к иллюстрациям // *Гоголь Н. В.* Собр. соч.: В 9 т. (В 7 кн.) / Составление и комментарии В. А. Воропаева, И. А. Виноградова. М.: Русская книга, 1994. Т. 9. С. 513–530.

4. *Виноградов И.* Явление картины — Гоголь и Александр Иванов // *Наше наследие.* 2000. № 54. С. 110–125.

5. *Виноградов И. А.* Александр Иванов в письмах, документах, воспоминаниях. Научное издание. М.: ИД «XXI век — Согласие», 2001. 776 с.

6. *Виноградов И. А.* Н. В. Гоголь и А. А. Иванов. К истории создания картины «Явление Мессии» // *Виноградов И. А.* Александр Иванов в письмах, документах, воспоминаниях. Научное издание. М.: ИД «XXI век — Согласие», 2001. С. 670–708.

7. *Виноградов И. А.* «Дело жизни» Н. В. Гоголя и вопрос о его сватовстве к графине А. М. Виельгорской // Писатель в контексте времени: проблема научного комментария. Сб. статей / Министерство образования и науки Российской Федерации; Государственная академия славянской культуры. Отв. ред. и сост. В. И. Мельник; ред. О. А. Туфанова. М.: ГАСК, 2011. С. 50–64.

8. *Виноградов И. А.* Гоголь и графиня А. М. Виельгорская: Вопрос о сватовстве в изучении замысла «Мертвых душ» // Гоголезнавчі студії. Гоголеведческие студии / Нежинский гос. ун-т им. Н. Гоголя, Гоголеведческий центр; Ин-т литературы им. Т. Г. Шевченко НАН Украины. Нежин, 2013. Вып. 3 (20). С. 14–30.

9. *Виноградов И. А.* Летопись жизни и творчества Н. В. Гоголя (1809–1852). Научное издание: В 7 т. М.: ИМЛИ РАН, 2017–2018. Т. 1–7. 736 + 672 + 672 + 704 + 928 + 656 + 640 с.

10. *Виноградов И. А.* Монолог Гоголя в многоголосье «Женитьбы» // Проблемы исторической поэтики. 2018. Т. 16. № 1. С. 66–102. <https://doi.org/10.15393/j9.art.2018.4781>

11. *Виноградов И. А.* Славянофильство и западничество в споре о поэме Н. В. Гоголя «Мертвые души»: невостребованное и забытое // Два века русской классики. 2020. Т. 2. № 1. С. 62–153. С. 121–129. <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2020-2-1-62-153>

12. *Виноградов И. А.* Н. В. Гоголь и А. А. Иванов в работе над картиной «Явление Мессии» // Литературный процесс в России XVIII–XIX вв. Светская и духовная словесность / Ин-т мировой литературы им. А. М. Горького РАН; отв. ред. М. И. Щербак-ова, В. Г. Андреева. М.: ИМЛИ РАН, 2020. Вып. 2. С. 159–176. <https://doi.org/10.22455/Lit.pr.2020-2-159-176>

13. *Виноградов И. А.* Гоголь и «Явление Мессии» Александра Иванова: О замысле картины // Гоголь и мировая художественная культура. Двадцатые Гоголевские чтения. Сб. научных статей по материалам Междунар. научн. конф. / Департамент культуры г. Москвы; «Дом Гоголя – мемориальный музей и научная библиотека»; под общ. ред. В. П. Викуловой. М.; Новосибирск: Новосиб. изд. дом, 2021. С. 219–228.

14. *Виноградов И. А.* Н. В. Гоголь и журнал «Христианское Чтение»: Роль патристики в становлении писателя (1820-е гг.) // Христианское чтение. 2022. № 4. С. 84–97. https://doi.org/10.47132/1814-5574_2022_4_84

15. *Гоголь Н. В.* Полн. собр. соч. и писем: В 17 т. (15 кн.) / Сост., подгот. текстов и коммент. И. А. Виноградова, В. А. Воропаева. М.; Киев: Изд-во Московской Патриархии, 2009–2010. 664 + 688 + 680 + 744 + 816 + 720 + 968 + 392 + 488 + 704 + 592 + 608 + 624 + 816 + 936 с.

16. Гоголь в воспоминаниях, дневниках, переписке современников. Полный систематический свод документальных свидетельств: В 3 т. / Издание подготовил И. А. Виноградов. М.: ИМЛИ РАН, 2011. Т. 1. 904 с.; 2012. Т. 2. 1032 с.; 2013. Т. 3. 1168 с.

17. *Долгополова С. А.* Гоголевская комната в Мурановском доме (О роли предания в усадьбной жизни) // Н. В. Гоголь и мировая культура: Вторые Гоголевские чтения: Сб. докл. / Правительство Москвы; Комитет по культуре г. Москвы; Гор. б-ка № 2 им. Н. В. Гоголя; Под общ. ред. В. П. Викуловой. М.: Книжный дом «Университет», 2003. С. 203–215.

18. [Жуковский В. А.] Письма В. А. Жуковского // Литературный отдел Московских Ведомостей 1853 г. 24 февр. № 24. С. 250–252.

19. [Жуковский В. А.] Соч. В. А. Жуковского. 7-е изд., испр. и доп., под ред. И. А. Ефремова. СПб.: Издание книгопродавца И. И. Глазунова, 1878. Т. 6. 688 с.

20. *Лаврский В., прот.* Мои воспоминания об архимандрите Феодоре (А. М. Бухареве). (Продолжение) // Богословский Вестник. 1906. Т. 2. № 5. [Отд. 2]. С. 98–128.

21. [Лебедев А. А., протоиерей]. Некролог-воспоминание о А. М. Бухареве (бывшем архимандрите Феодоре). Петербургская хроника // Голос. 1871. 3 мая. № 121. С. 1–2.

22. *Матвеевский П.*, священник. Три письма к Н. В. Гоголю, писанные в 1848 году. СПб. 1860 г., 8°. 260 стр. // Странник. 1861. Октябрь. С. 70–79.

23. [Модестов С. С., протоиерей]. Из воспоминаний протоиерея С. С. Модестова // У Троицы в Академии. 1814–1914. Юбилейный сборник исторических материалов / Издание бывших воспитанников Московской Духовной Академии. М.: Типография Т[овариществ]ва И. Д. Сытина, 1914. С. 112–130.

24. *Плетнев П. А.* О жизни и сочинениях В. А. Жуковского // Живописный Сборник замечательных предметов из наук, художеств, промышленности и общежития / Издание А. А. Плюшара. СПб.: В типографии А. А. Плюшара, 1853. [Т. 3]. С. 355–397.

25. *Плетнев П. А.* Соч. и переписка. По поручению Второго отделения Императорской Академии наук издал Я. Грот. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1885. Т. 3. 745 с.

26. *Погодин М. К.* Характеристике Белинского. (Справка с объяснением) // Гражданин. Газета-журнал политический и литературный. 1873. 26 февр. № 9. С. 272–275.

27. *Сергий, игумен.* Писатель-христианин // Странник. 1904. Т. 2. Ч. 2. Декабрь. С. 800–818.

28. *Смирнова-Россет А. О.* Н. В. Гоголь // *Смирнова-Россет А. О.* Автобиография (неизданные материалы) / Подготовила к печати Л. В. Крестова. С предисловием Д. Д. Благого. М.: Кооперативное издательство «Мир», 1931. С. 271–311.

29. *Смирнова-Россет А. О.* Воспоминания о Н. В. Гоголе // *Смирнова-Россет А. О.* Дневник. Воспоминания / Издание подгот. С. В. Житомирская. М.: Наука, 1989. С. 42–72.

30. *Феодор [Бухарев А. М.], А[рхимандрит].* О картине Иванова Явление Христа миру. СПб.: Типография М. О. Вольфа, 1859. 29 с.

31. [Феодор (Бухарев А. М.), архимандрит]. Три письма к Н. В. Гоголю, писанные в 1848 году. СПб.: В Типографии Морского Министерства, 1860. 262 с.

32. Феодор (Бухарев), архимандрит. О героях поэмы «Мертвые души» / Подготовка текста и примеч. И. А. Виноградова // Н. В. Гоголь и Православие. Сборник статей о творчестве Н. В. Гоголя. М.: Издательский дом «К единству!» Международного общественного Фонда единства православных народов, 2004. С. 205–230.

33. Хондзинский П., прот., Гаврилов И. Б., Даренский В. Ю., Павлюченков Н. Н., Фатеев В. А. Александр Матвеевич Бухарев (архимандрит Феодор): pro et contra. К 200-летию со дня рождения. Материалы круглого стола научного журнала СПбДА «Русско-Византийский вестник» // Русско-Византийский вестник. 2023. № 4 (15). С. 10–35.

Н. Н. Павлюченков

К вопросу об интуициях метафизики всеединства в философско-богословском наследии архимандрита Феодора (А. М. Бухарева)

УДК 1(470)(091)+271.2-1

DOI 10.47132/2588-0276_2023_4_93

EDN PBERQB



Аннотация: В статье обсуждается проблема наличия в трудах архимандрита Феодора (А. М. Бухарева) положений, характерных для метафизики всеединства. Отмечается, что эта проблема была поставлена в первые десятилетия XX в., когда идеи Бухарева стали восприниматься с точки зрения религиозно-философских концепций В. С. Соловьева и последователей движения «нового религиозного сознания». Автор статьи обращается к текстам архим. Феодора, опубликованным в 1860-х гг., и к его работе «Моя апология», написанной Бухаревым уже после его отречения от монашества и священного сана. В этих текстах обнаруживаются две основные позиции, по которым восприятие Бухаревым христианства и служения Христа как «Агнца Божия» может быть соотнесено с парадигмой всеединства. Автор отмечает, что, во-первых, в системе Бухарева можно говорить об изначальном и конечном всеединстве человечества во Христе и, во-вторых, концепции Бухарева свойственно ослабление реальной силы зла, которая здесь, так же как и в системе всеединства, воспринимается неспособным затронуть саму суть человеческого естества. Относительно свойственной метафизике всеединства интуиции Софии как реальности, связывающей мир с Богом, автор полагает, что в концепции Бухарева она обращена всецело ко Христу и не имеет того значения, которое ей придается в софиологии В. Соловьева или П. Флоренского.

Ключевые слова: А. М. Бухарев, философия, богословие, метафизика, всеединство, христианство, человечество, современность, грех, страсть, покаяние.

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. К вопросу об интуициях метафизики всеединства в философско-богословском наследии архимандрита Феодора (А. М. Бухарева) // Русско-Византийский вестник. 2023. № 4 (15). С. 93–110.

Nikolai N. Pavliuchenkov

**On the question of the intuitions of the metaphysics of unity
in the philosophical and theological heritage
of Archimandrite Theodore (A. M. Bukharev)**



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

DOI 10.47132/2588-0276_2023_4_93

EDN PBEPQB

Abstract: The article discusses the problem of the presence in Archimandrite Theodore (A. M. Bukharev)'s concepts that correspond to the metaphysics of pan-unity. It is noted that this problem was posed in the first decades of the twentieth century, when Bukharev's ideas began to be perceived from the point of view of the religious and philosophical works of V. S. Solovyov and the followers of the "new religious consciousness" movement. The author of the article turns to the texts of Archimandrite Theodore, which were published in the 1860s. and to his work "My Apology," which was written by Bukharev after his renunciation of monasticism and the priesthood. These texts reveal two main positions according to which Bukharev's perception of Christianity and the ministry of Christ as the "Lamb of God" can be correlated with the metaphysics of pan-unity. The author notes that, firstly, in Bukharev's system one can speak of the original and final pan-unity in Christ, and secondly, Bukharev's concept is characterized by a weakening of the real power of evil, which here, just as in the metaphysics of pan-unity, is perceived as not capable of touching the very essence of human nature. Regarding the intuition of Sophia, characteristic of the metaphysics of pan-unity, as a reality connecting the world with God, the author believes that in Bukharev's concept, Sophia's intuition as a reality that connects the world with God is attributed entirely to Christ and does not have the meaning that is attached to it in V. Solovyov's or P. Florensky's sophiology.

Keywords: A. M. Bukharev, philosophy, theology, metaphysics, pan-unity, Christianity, humanity, modernity, sin, passion, repentance.

About the author: **Nikolay Nikolaevich Pavlyuchenkov**

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

E-mail: npavl905@mail.ru

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

For citation: Pavliuchenkov N. N. On the question of the intuitions of the metaphysics of unity in the philosophical and theological heritage of Archimandrite Theodore (A. M. Bukharev). *Russian-Byzantine Herald*, 2023, no. 4 (15), pp. 93–110.

Введение

Интерес к творческому наследию Александра Матвеевича Бухарева, бывшего архимандрита Феодора, как правило, возникает в связи с периодически актуализируемой проблемой отношения Православия к «современности». Сам о. Феодор так и назвал наиболее известный сборник своих статей, вышедший в 1860 г., в предисловии к которому пояснял, что под «современностью» понимает господствующие в данный момент в человеческом обществе духовные стремления, потребности и опасности¹. Духовные стремления и потребности своих современников он хотел возвести ко Христу, Испытателю мира, а опасности видел в том, что человечество в своей деятельности на земле от Христа обособливается, следуя ложному или ошибочному разделению жизни материальной и жизни духовной. Он находил такое разделение преодоленным в Боговоплощении и служении Христа как «Агнца Божия», взявшего на Себя все грехи, неизбежно сопровождающие жизнь и деятельность человека в этом мире. «Барометры, пароходы, — писал он, в частности, — все перешедшие к нам с Запада плоды цивилизации, изобретения и успехи человеческого разума, все это отсекает для нас дары Бога Слова, которые доселе были только тщетно похищаемы у Него человеческим разумом, забывшим, что он и сам есть собственность Его же»².

Прежде всего именно такое направление его мысли вызвало полемику, довольно грубо начатую В. И. Аскоченским на страницах «Домашней беседы для народного чтения» и, отчасти, продолженную в рецензиях на другие его труды, изданные в 1860-е гг.³ Бухареву, как правило, отдавали должное как замечательному библеисту и экзегету, но, в целом, в центре внимания всегда оставалась, собственно, эта его богословская концепция, позже, достаточно не благозвучно, но по сути верно названная Н. Бердяевым «панхристизмом»⁴. При поверхностном взгляде она казалась попыткой



Архимандрит Феодор (Бухарев).
Литография с фотографии начала 1860-х гг.
Худ. В. П. Шемiot, 1870-е гг.

¹ См. вступительный текст, набранный без нумерации страниц, в издании: *Феодор, архим.* О православии в отношении к современности, в разных статьях. СПб.: Издание «Странника», 1860.

² Там же. С. 40.

³ См. рецензии на книги «О Православии в его отношении к современности» (1860), «Несколько статей о св. ап. Павле» (1860), «О Новом Завете Господа нашего Иисуса Христа» (1861), «Изъяснение первой главы Книги Бытия о миротворении» (1862), «О современных духовных потребностях мысли и жизни, особенно русской» (1865) и др., собранные в антологии: Архимандрит Феодор (Бухарев): pro et contra: Антология. СПб.: РХГИ, 1997.

⁴ «Понимание Бухаревым христианства можно было бы назвать панхристизмом. Он хочет приобретения и усвоения себе Христа, а не Его заповедей... Бухарев особенно настаивает на том, что главная жертва Христа — за мир и человека, а не жертва человека и мира для Бога» (Бердяев Н. А. Русская идея // Архимандрит Феодор (Бухарев): pro et contra: Антология. СПб.: РХГИ, 1997. С. 643).

дать Христу «барометры и пароходы» вместо единственно ожидаемой Им от человечества жертвы сокрушенного и смиренного духа⁵, а в более основательных разборах представлялась путем к «оправданию и извинению» жертвой Христа многих человеческих грехов и ослаблению тяжести порока собственно для людей⁶.

О Бухареве как богослове почти забыли в период, пришедший на смену эпохе «великих реформ», чему в немалой степени способствовал, конечно, эффект, вызванный его решением отказаться от монашества и священного сана, принятым им в 1862 г. и удовлетворенным Св. Синодом год спустя. Новое «открытие» его наследия состоялось на рубеже XIX–XX вв., когда занимавшая его проблема не только была поставлена с новой силой и чрезвычайной остротой, но и вышла, если можно так сказать, на качественно новый уровень. Речь тогда шла уже не только о том, «нужны ли Христу», — т. е. имеют ли какую-либо вечную ценность, — плоды современной человеческой цивилизации и в какой мере Православная Церковь может и должна их принимать и освящать. Теперь Церковь сталкивалась с фактической дехристианизацией современного общества и почти всеобщим стремлением к радикальному обновлению, как в общественно-политической, так и в религиозно-философской и богословской мысли. И достойно особого внимания то обстоятельство, что в этой ситуации дало о себе знать восприятие Бухарева как «пророка», опередившего свое время и именно поэтому не понятого своими современниками.

В способствовавших возвращению интереса к наследию Бухарева публикациях церковного историка П. В. Знаменского⁷ мысль о том, что архим. Феодор «явился действительно не вовремя», высказывалась относительно ситуации в русском богословии в середине XIX в.⁸ Но почти сразу в о. Феодоре заметили предшественника и даже идейного вдохновителя идей русского религиозно-философского «ренессанса» начала XX в. Явным отголоском мнений, высказываемых в среде «московских философов», представляется замечание еп. Феодора (Поздеевского), сделанное в отзыве на студенческое (в МДА) сочинение, посвященное богословским воззрениям Бухарева. «Нам думается, — писал еп. Феодор, — что такой крупный мыслитель, как Вл. С. Соловьев, многое из идей Бухарева воспроизводит в своем понимании... идей Царства Божия»⁹. В свою очередь, определенным отражением настроений среди религиозных философов в Петербурге может служить оценка, данная в статье «Бухарев» И. Д. Андреева¹⁰, редактора отдела богословия и церковной истории «Нового энциклопедического словаря» Брокгауза и Эфрона (1912): «У него (Бухарева. — Н. П.), — писал И. Д. Андреев, — оказались преемники. Соловьев часто говорил его языком. Представители нового религиозного сознания вновь выдвигают его идеи...»¹¹

Впоследствии о таком восприятии богословия Бухарева писали в своих воспоминаниях и исторических обзорах авторы в русской эмиграции. Так, в специальной статье, посвященной жизни и учению Бухарева, опубликованной в журнале «Путь»

⁵ См. изложение аргументов В. И. Аскоченского в статье В. Розанова: *Розанов В. В.* Аскоченский и архимандрит Феодор Бухарев // *Архимандрит Феодор (Бухарев): pro et contra.* С. 538.

⁶ *Б. Т. Б-в.* «Рецензия на книгу:» «О современных духовных потребностях мысли и жизни, особенно русской. М., 1865» // *Архимандрит Феодор (Бухарев): pro et contra.* С. 498.

⁷ *Знаменский П. В.* Печальное двадцатипятилетие. Казань, 1896; *Его же.* Богословская полемика 1860-х гг. об отношении православия к современной жизни. Казань, 1902; *Его же.* Православие и современная жизнь. Полемика 1860-х гг. об отношении православия к современной жизни (А. М. Бухарев). М.: Свободная совесть, 1906.

⁸ См.: *Знаменский П. В.* Печальное двадцатипятилетие // *Архимандрит Феодор (Бухарев): pro et contra.* С. 342.

⁹ «*Феодор (Поздеевский), еп.*» Отзыв ректора Московской духовной академии епископа Феодора (Поздеевского) о сочинении студента Писова Стефана на тему: «Архимандрит Феодор (Бухарев) и его богословские воззрения» // *Архимандрит Феодор (Бухарев): pro et contra.* С. 584.

¹⁰ Церковный историк либеральных взглядов Иван Дмитриевич Андреев оставил должность профессора МДА и с 1907 г. был профессором Санкт-Петербургского университета.

¹¹ Новый энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Эфрона: В 29 т. СПб (Пг.): Тип. Акционерного общества «Брокгауз-Ефрон», 1911–1916. Т. 8. Стлб. 760.

в 1930 г., А. Ф. Карпов утверждал, что одним «из наиболее ярких» продолжателей Бухарева явился В. Соловьев в своих «Чтениях о Богочеловечестве»¹². С этим соглашался С. А. Левицкий¹³, добавляя, что «по существу, Бухарев оказался впереди своего времени и его идеи были высказаны слишком рано... В начале XX века Бухарев оказался бы в русле религиозно-философского ренессанса, ранним предшественником которого он был»¹⁴. Но наиболее энергично эту мысль подчеркивал Н. А. Бердяев в своих размышлениях «О характере русской религиозной мысли XIX века» (1930) и в «Русской идее» (1946)¹⁵. «Он (Бухарев. — Н. П.) утверждал, — писал Бердяев, — как потом Н. Федоров, внехрамовую литургию. Русской религиозной мысли вообще свойственна идея продолжающегося Боговоплощения, как и продолжающегося в явлении Христа миротворения»¹⁶.

Но серьезным научным исследованием наследия Бухарева планировал заняться, как кажется, только свящ. П. Флоренский. В 1913 г. он предпринял поездку в Переславль к вдове Бухарева Анне Сергеевне. Полученные у нее, а также и у прот. Валериана Лаврского материалы он публиковал в «Богословском вестнике» и отдельными изданиями в 1913–1917 гг.¹⁷ В примечании к последней публикации писем Бухарева к прот. В. Лаврскому в 1917 г. Флоренский высказался вполне определенно: «Мое убеждение, — писал он, — что будущему еще предстоит открыть архимандрита Феодора и, за мало привлекательной оболочкой его сочинений, увидеть нечто, насквозь современное, — быть может, упреждающее нашу современность. Полагаю, что мы еще не вполне понимаем архимандрита Феодора, и что еще нет ни оценки, ни надлежащей критики его воззрений»¹⁸. Это утверждение он повторил в письме редактору издательства «Огни» в 1918 г., для которого вместо заказанной монографии о митрополите московском Филарете намеревался написать монографию о Бухареве. Бухарев, отмечал Флоренский, является родоначальником



Священник Павел Флоренский,
1915 г.

¹² Карпов А. А. М. Бухарев (Архимандрит Феодор) // Путь. 1930. № 23 (Август). С. 47.

¹³ «Предваряя соловьевские „Чтения о Богочеловечестве“, Бухарев подчеркивал все огромное философское и культурное значение... догмата о единстве двух природ в Христе» (Левицкий С. А. Очерки по истории русской философской и общественной мысли // Архимандрит Феодор (Бухарев): pro et contra. С. 690).

¹⁴ Там же. С. 692.

¹⁵ См., напр.: у Бухарева «уже есть все проблемы нового религиозного сознания — новое отношение христианства к миру, преобразование христианством всей полноты жизни, продолжение Боговоплощения в истории, понимание христианства как религии Богочеловечества, преодоление того понимания православия, для которого христианство исчерпывается аскетической религией индивидуального спасения» (Бердяев Н. А. Характеристика русской религиозной мысли XIX в. // Архимандрит Феодор (Бухарев): pro et contra. С. 639).

¹⁶ Бердяев Н. А. Русская идея // Архимандрит Феодор (Бухарев): pro et contra. С. 643.

¹⁷ Подробнее см.: Павлюченков Н. Н. Жизнь и деятельность архимандрита Феодора (Бухарева) в оценках священника Павла Флоренского // Филаретовский альманах. Вып. 18. М.: Изд-во ПСТГУ, 2022. С. 89–90.

¹⁸ Феодор (Бухарев), архим. Письма к о. протоиерею Валериану Викторовичу Лаврскому и его супруге Александре Ивановне // Богословский вестник. 1917. Т. 1. № 4/5. С. 523.

«религиозного и, отчасти, литературного течения нашей современности, и теперь только приходит время его настоящей оценки. Однако и в прошлом его влияние, обычно просачивающееся подожно, было велико»¹⁹.

Издание монографии не состоялось, но Флоренский в 1919 г. успел написать введение и часть биографии Бухарева до его учебы в Тверской семинарии. Этот текст, опубликованный только в конце XX в., замечателен тем, что Флоренский в нем опознает архим. Феодора как *первоисточник* характерных (с точки зрения Флоренского) для русской мысли XIX в. прозрений в существо метафизической реальности, *связывающей* Мир с Богом. В наследии Бухарева, писал Флоренский, обнаруживается «творческий первоисточник тех идей..., которые ныне объединяются под условным названием „нового“, почему-то, „религиозного сознания“ и суть которых лежит в отношении Мира и Бога, в том метафизическом узле, Бога и Мир связующем...»²⁰ В занимавшей Бухарева «Христологической» проблеме Флоренский увидел (и отнес к «первопросу» самого Бухарева) проблему «Христокосмическую» и «Христо-Софийную»²¹. Бухарев, указывал Флоренский, «решился утвердить ценность, должность и святость мира, плоти, всяческой конкретности»²²; «сумел увидеть мир как первозданную красоту Отца Небесного, Предвечного Художника, как отражение Небесного Иерусалима, как самый Иерусалим Небесный, но нуждающийся в убелении кровью»²³. В интерпретации Флоренского, «в Агнце Божиим, предвечной жертве за грех мира, Бухарев увидел всю полноту ноуменальных, Божественных основ мира и его жизни»²⁴; Бухарев постиг, что «платоновский горный мир, умное место идей и первообразов сущего оказался Словом жизни, Которое видели очи наши...», после чего, собственно, и «метафизика перестала быть мета-физикой и стала просто физикой, историей, но для очищенного зрения»²⁵.

Это было уже существенно новым добавлением к восприятию концепции Бухарева как определенных «предначертаний» «Чтений о Богочеловечестве» В. Соловьева. По существу, вопросы, которые «занимали» Бухарева, отнесены Флоренским к христианскому восприятию метафизики всеединства, религиозно-философскому и богословскому обоснованию которой сам Флоренский, можно сказать, посвятил всю свою жизнь²⁶. Одновременно все эти вопросы обозначены как принадлежащие тем направлениям, в которых всегда двигалась русская мысль, а возникшее в начале XX в. движение «нового религиозного сознания», как Флоренский исчерпывающе пояснил еще в «Столпе и утверждении Истины», с его точки зрения, лишь эксплуатирует их, пытаясь вывести их решение и даже саму постановку за ограду «исторической» Православной Церкви²⁷.

О том, что такое восприятие наследия Бухарева для самого Флоренского не было лишь гипотетическим, свидетельствует также и письмо, написанное им 2 марта 1916 г.

¹⁹ Флоренский П., *свящ.* Письмо Б. Э. Нольде от 10 марта 1918 г. // Литературная учеба. 1990. № 1. С. 78.

²⁰ Флоренский П., *свящ.* Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев) // Архимандрит Феодор (Бухарев): *pro et contra*. С. 586.

²¹ Там же. С. 587. См. также замечание: «Бухареву, с его полусознанным термином „София“» (Там же).

²² Там же. С. 589–590.

²³ Там же. С. 590.

²⁴ Там же.

²⁵ Там же. С. 592.

²⁶ О творческом наследии *свящ.* П. Флоренского см.: Хондзинский П., *прот., Павлюченков Н. Н., Медоваров М. В., Гаврилов И. Б.* Религиозно-философское наследие священника Павла Флоренского (1882–1937): *pro et contra*. Материалы круглого стола научного проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет». К 140-летию со дня рождения и 85-летию со дня трагической кончины выдающегося русского мыслителя // Русско-Византийский вестник. 2023. № 1 (12). С. 24–50.

²⁷ См.: Флоренский П. А. <Соч.>. Т. 1 (1). Столп и утверждение Истины. М.: Правда, 1990. С. 128–129.

по просьбе С. М. Лукьянова, собиравшего материалы к биографии В. Соловьева. В нем, высказывая *догадку* о возможности знакомства В. Соловьева с идеей Софии именно в Московской академии, Флоренский *уверенно* утверждал, что Бухаревым эта идея унаследована (очевидно, в той же МДА) от прот. Ф. Голубинского²⁸. С точки зрения Флоренского, речь идет, конечно, не о развитой концепции, а именно об «идее» Софии, которая у Бухарева (а, следовательно, и у прот. Ф. Голубинского) являлась еще в «полусознанном» виде. «Идею Софии», согласно Флоренскому, Голубинский «глубоко выносил в себе»²⁹, а это, прежде всего, именно представление о наличии метафизической реальности, связывающей Мир с Богом, или даже, как уточнял Флоренский в неопубликованном материале о Бухареве (и в одновременно, в 1919 г. написанной статье «Небесные знамения»), — такой реальности, которая, — в онтологическом смысле, — уже не Бог, но еще и не есть тварь³⁰.

С точки зрения традиционной христианской догматики это — самое слабое место софиологии, но именно так мыслил о Софии поздний Флоренский и именно такое (правда, «полусознанное») представление о «метафизическом узле», связывающем Мир с Богом, он приписывал Бухареву. К сожалению, эти утверждения еще не стали предметом специальных исследований, а сам Флоренский, не получив возможности дописать монографию, оставил их, по существу, бездоказательными.

I

Существующая к настоящему времени исследовательская литература почти вся посвящена теме «Православие и современность» в богословской концепции Бухарева. Как и прежде, на вопрос об отношении этого аспекта концепции Бухарева к подлинному христианству предлагаются различные ответы. Но теперь, в частности, пересматривается прежнее отношение к Бухареву как к «продолжателю в богословствовании» свт. Филарета Московского. В 1905–1906 гг. прот. В. Лаврский писал, что «вообще в сочинениях о. Феодора повсюду видны следы глубокого изучения им творений митрополита Филарета, из которых он иногда берет текст и комментирует его, развивая собственные свои воззрения»³¹. В 1930-е гг. прот. Г. Флоровский, при всей своей характеристике Бухарева как мечтателя-утописта, отмечал близость его взглядов к свт. Филарету³². В наше время, если прот. А. Балакай пишет о Бухареве

²⁸ См.: Лукьянов С. М. О Вл. С. Соловьеве в его молодые годы. Материалы к биографии. Кн. 1. Пг., 1916. С. 343–344.

²⁹ См.: Там же. Критику этого утверждения см. в исследовании: Коцюба В. И. П. А. Флоренский и духовно-академическая философия второй половины XIX века // Пространство и время. 2015. № 1–2 (19–20). С. 187–194, которое также, как представляется, достаточно убедительно показало неосновательность мнения об органической включенности софиологии в философскую традицию МДА.

³⁰ «„Ни тьма, ни свет, ни день, ни ночь“. Да, русская мысль всегда упирается в первичную интуицию умопостигаемого места, ноуменального пред-мира, или Софии, предрассветной, еще бледно-изумрудно-лазурной святости, райской первозаданной святости твари, той святости, которая одна только и делает онтологически возможным освящение и спасение мира» (Флоренский П., *свящ.* Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев). С. 586); Ср.: София — «первое и тончайшее произведение» творческой деятельности Божией, «еще, однако, дышащее ею, к ней настолько близкое, что между ними... нельзя провести и самой тонкой границы». Она «не есть самое Божество, но она и не то, что мы обычно называем тварью... София стоит как раз на идеальной границе между божественной энергией и тварной деятельностью: она — столь же Бог, как и не Бог, и столь же тварь, как и не тварь» (Флоренский П., *свящ.* Небесные знамения // *Его же. Избранные труды по искусству.* М., 1996. С. 282).

³¹ Лаврский В., прот. Мои воспоминания об архимандрите Феодоре (А. М. Бухареве) // Архимандрит Феодор (Бухарев): pro et contra. С. 145.

³² «Основной замысел его (Бухарева — Н. П.) системы... учение о Крестной любви», которое он взял у свт. Филарета (Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 346–347).

как «последователе» свт. Филарета³³, то прот. П. Хондзинский замечает, что «не раз ссылаясь на святителя Филарета, А. М. Бухарев нигде не опирается на его тексты»³⁴. По наблюдениям прот. Павла, стремление во всем видеть Христа у Бухарева обосновывается его *собственным* представлением о «попущении» Божиим. И если у Бухарева «все, *пускаемое* Богом, так же есть в собственном смысле *Божие*», то у свт. Филарета попускание Божие — «то временное торжество зла, которое необходимо, чтобы либо оттенить мужество и терпение праведных, либо напомнить человеку о его несамодостаточности»³⁵. Если Бухарев хочет во всем в мире видеть Христа и в таком стремлении фактически снимает проблему выбора между Христом и миром (и предлагает христианство, уживающееся «с плодами своих уступок миру»³⁶), то свт. Филарет хочет «ввести Христа в мир, чтобы обнаружило себя и отступило все, несогласное с Ним»³⁷.

Проблема, связанная с наличием в наследии Бухарева идей, предвещающих христианскую интерпретацию метафизики всеединства, в статьях прот. П. Хондзинского специально не ставилась и не обсуждалась, но характерны сделанные им некоторые замечания. Так, он находит новизну в понимании Бухаревым кенозиса Христа относительно своих предшественников и современников в русском богословии³⁸ и отмечает «бухаревский акцент на „усыновление“ всей твари Сыну Божию уже в акте творения»³⁹. «Бухаревское толкование выражения *первороденный всяя твари*, — пишет прот. Павел, — позволяет перекинуть мостик к позднейшим русским концепциям, представляющим акт творения мира как первый акт божественного кенозиса»⁴⁰. Подобные концепции, как известно, могут хорошо согласовываться с одним из важнейших оснований метафизики всеединства, требующим признания необходимости изначальных трансформаций в Абсолюте при возникновении мира.

В своем исследовании богословия архим. Феодора, прот. А. Балакай соглашается с тем, что Бухарев «предварил Владимира Соловьева своим углублением в проблему Богочеловечества»⁴¹, а историк И. В. Воронцова отмечает, что идеи Бухарева заимствовали теоретики «нового религиозного сознания». Сопоставляя их концепции и богословие Бухарева, она приходит к выводу, что «при различиях „систем“ есть в них и явные параллели и взаимосвязь»⁴². Пожалуй, этим исчерпывается все самое существенное, что после Н. Бердяева и свящ. П. Флоренского было сказано о возможном родстве богословия Бухарева с богословскими аспектами последующих идей «нового религиозного сознания» и метафизики всеединства. Темой специального исследования может стать сопоставление того, что прочитывали у Бухарева его современники, и что именно в тех же его статьях стало открываться философам и богословам в начале XX в. Но, как бы там ни было, вопрос об отношении философско-богословской системы Бухарева к метафизике всеединства поставлен, проблема, действительно, существует и требует своего решения.

³³ Балакай А., прот. Архимандрит Феодор (Бухарев) и его богословие // Христианское чтение. 2008. № 29. С. 186.

³⁴ Хондзинский П., прот. Попущение как акт Божественного кенозиса в мысли А. М. Бухарева // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2021. № 33. С. 120.

³⁵ Там же. С. 122.

³⁶ Там же. С. 123.

³⁷ Там же. С. 120.

³⁸ «Кенозис Христа сводится у Бухарева не только к обстоятельствам земной жизни Спасителя и даже не только к Его личному отождествлению Себя с падшим человечеством, но к принятию Им греховности мира как таковой, в смысле, так сказать, *кенотического согласия* с ней» (Там же. С. 122).

³⁹ Хондзинский П., прот. Становление мысли архимандрита Феодора (Бухарева) об оправдании культуры: попытка реконструкции // Филаретовский альманах. 2022. Вып. 18. С. 86.

⁴⁰ Там же. С. 87.

⁴¹ Балакай А., прот. Архимандрит Феодор (Бухарев) и его богословие. С. 198.

⁴² Воронцова И. В. Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев) и проблема «плоти и духа» в «неохристианстве» (На материале писем к диакону А. А. Лебевеву) // Вестник ПСТГУ. Сер. II: История. История Русской Православной Церкви. 2013. Вып. 2 (51). С. 20.

II

Предлагая к такому решению лишь некоторые, предварительны подходы, прежде всего, нужно сказать, что парадигма всеединства в своей религиозно-философской концептуализации может находиться в различных отношениях к традиционному христианскому вероучению и мировоззрению. В данном случае, конечно, целесообразно ориентироваться на те концепции, в которых сделаны попытки все «проблемные» моменты идеи всеединства максимально продумать и разрешить с христианской точки зрения. В начале XX в. опыт построения такой метафизики всеединства предпринимали, — почти одновременно и не зависимо друг от друга, — Е. Н. Трубецкой и свящ. П. Флоренский⁴³. Здесь ни в каком случае не идет речь о характерных для немецкой мистической философии представлениях о метафизических процессах в Абсолюте и формально может даже допускаться творение Богом мира «из ничего». Также совершенно особое значение придается Боговоплощению, но дело Христа подчеркнуто рассматривается как совершенное по отношению ко *всей твари*, которая, так же, как и человек, призвана к обожению. При этом сама реальность обожения полагается возможной вследствие наличия «между» Богом и миром определенной онтологической связи, вследствие чего и вводится понятие Софии. Последняя может рассматриваться в различных (более или менее онтологически близких) отношениях ко Христу, но в любом случае воспринимается в качестве *особой* метафизической реальности, являющей наличие «моста» между Богом и Миром. Непременное (и неотъемлемое от парадигмы всеединства) восприятие этого «моста» в *онтологическом* смысле приводит к убеждению в невозможности для твари оставаться вне своей *существенной* связи с Богом, вследствие чего традиционные христианские представления об аде, «геенне» и вечных муках заменяются либо на полноценное учение об апокатастазисе, либо на учение об онтологическом *уничтожении* твари, до конца пожелавшей быть без Бога.

Все это, конечно, лишь самые основные и максимально упрощенные положения «христианской» (вернее, христианизированной) метафизики всеединства, которые, как представляется, и следует искать в наследии Бухарева, если он действительно являлся «полусознанным» первоисточником подобных идей, получивших свои философско-богословские разработки в начале XX в.

Первая и основная трудность в таких поисках, как и вообще в аналитических исследованиях работ Бухарева, заключается в отмеченной уже его современниками иногда случающейся неадекватности выражения им, — на словах и на бумаге, — своих действительных мыслей. Причем эта особенность проявлялась также и в тех текстах Бухарева, где содержалась, по выражению прот. В. Лаврского, его «строгая и своеобразная богословская система»⁴⁴. Так, автор рецензий на книги «О православии в его отношении к современности» и «Несколько статей о святом апостоле Павле», опубликованных в «Православном обозрении»⁴⁵, отмечал, что у о. Феодора «мысль, часто не совсем ясная сама в себе, еще более запутывается в тяжелом, иногда туманном изложении»⁴⁶. Относительно работы Бухарева «Несколько статей о святом апостоле Павле» свящ. М. Архангельский писал, что она написана «в особенности тяжело и необработано»⁴⁷. По оценке Н. Бердяева, Бухарев «писал так старомодно и не литературно, что читать его почти невозможно»⁴⁸. Но, кажется, раньше всех эту особенность Бухарева в отношении

⁴³ Подробнее см.: *Павлюченков Н. Н.* Богословие всеединства: от Ф. В. Й. Шеллинга к священнику П. А. Флоренскому. М.: Изд-во ПСТГУ, 2023. С. 506–520.

⁴⁴ *Лаврский В., прот.* Мои воспоминания об архимандрите Феодоре (А. М. Бухареве). С. 146.

⁴⁵ Православное обозрение. 1860. Т. III. Октябрь. С. 282–290. Предположительно этим автором был прот. А. М. Иванцов-Платонов (см.: Архимандрит Феодор (Бухарев): pro et contra. С. 733).

⁴⁶ Архимандрит Феодор (Бухарев): pro et contra. С. 419. Продолжение этой цитаты такое: «Немало по местам разных натянутых сближений, переходов и выводов» (Там же).

⁴⁷ *Архангельский М., свящ.* <Рецензия на:> «О Новом Завете Господа нашего Иисуса Христа. СПб., 1861» // Архимандрит Феодор (Бухарев): pro et contra. С. 469.

⁴⁸ *Бердяев Н. А.* О характере русской религиозной мысли XIX века. С. 638.

на его восприятие подлинного христианства, которое он хотел раскрывать и воплощать в жизни человечества.

III

Признавать Христа «живым началом своей мысли, своей воли, сердца, воображения» для Бухарева означает признавать Его таким же началом и «всей области наук, искусств, жизни общественной и частной»⁵⁴. Иную позицию Бухарев воспринимает как современное арианство, что как будто не должно вызвать серьезных возражений, особенно при его настойчивом требовании везде и всегда, во всех земных делах быть со Христом. Сложности начинаются при конкретизации самих земных дел и помышлений, из числа которых Бухарев, конечно, выделяет явно греховные и совершенно не допустимые. Но и пресловутые «барометры и пароходы», на место которых, как писал еще В. Розанов, «мы можем подставить „Гегеля“» и вообще «что угодно»⁵⁵, требуют, как минимум, уточнения, каким образом мотивация их создания и использования может способствовать реализации задаваемой христианством цели неуклонного следования по пути вечного спасения во Христе. Или иначе: мысль, воля, воображение и т. д. могут быть ориентированы не просто на удовлетворение естественных земных потребностей человека (о чем только почти всегда и говорит Бухарев), а на создание все более умножающихся излишеств, к которым, как говорится в христианской аскетической литературе, могут «прилепляться» человеческие ум, воля и сердце. Такое «прилепление» порождает «страсти», фактически превращающиеся в системе Бухарева из объекта борьбы в пороки, допускающие свое оправдание и даже развитие «под началом Христа».

Здесь можно много говорить о тонких гранях, за которыми забота о земном и действительно необходимым может оборачиваться зарождением «страсти»; можно также говорить о слишком широких и духовно неравнозначных возможностях в использовании тех же пароходов — как, например, средства для проповеди и совершения таинства в отдаленных регионах (как это делал св. Иоанн Кронштадтский), как исключительно транспортного средства или как пособия к совершению увеселительного круиза.

Достаточно хорошо знакомый со Священным Писанием и его святоотеческой экзегезой, Бухарев, как кажется, не может не знать традиционного христианского учения о многообразии и силе проявлений человеческого греха. И он, по-видимому, вполне принимает это учение, но хочет видеть «свет Христов», — поскольку это свет «Агнца», взявшего на Себя грехи всего мира, — везде и как будто в самом человеческом грехе. Так, он созерцает обилие «Христового света» в «темных глубинах мысли» новейшей философии, извратившей, по его признанию, Христову истину⁵⁶. Это, по существу, должно означать, что самый грех извращения истины должен рассматриваться как уже взятый на Себя Христом. Если свет Христов можно созерцать *везде*, то *все* находится во Христе, как и самый человеческий грех, остающийся реальным, по Бухареву, и действительным только в том случае, если человек всю свою деятельность не совершает под «началом Христа». Отвечая на критику своих представлений и будучи уже в состоянии отречения от монашества и священного сана, Бухарев, в частности, писал: «Я, согласно Евангелию, говорю в своей книге⁵⁷, что Христос Бог-Слово есть свет, светящийся и во тьме человеческой (Ин. I, 5), давая иногда и такому темному человеку, как христубийственный Каиафа, пророчествовать, и это даже при самом приготовлении смертного приговора на Христе (XI, 49–51)... Потому и во тьме неправомыслия и даже язычества внушаю не пренебрегать, а отыскивать всякие искры

⁵⁴ Феодор, архим. О православии в отношении к современности, в разных статьях. СПб., 1860. С. 64.

⁵⁵ Розанов В. В. Аскоченский и архимандрит Феодор Бухарев. С. 539.

⁵⁶ Феодор, архим. О православии в отношении к современности, в разных статьях. С. 42.

⁵⁷ Имеется в виду изданная в Москве в 1865 г. книга «О современных духовных потребностях мысли и жизни, особенно русской».

от Христова света»⁵⁸. Свет Христов, утверждает Бухарев, светит «и во тьме нецерковной». «Свет православия простирается на всевозможные среды, по крайней мере, чрез предваряющую или предуготовляющую и привлекающую к православию благодать (выделено Бухаревым. — Н. П.)»⁵⁹.

Как можно видеть, в этой «апологии» не учтены два важных положения: первосвященнический сан Каиафы (что подчеркнуто в самом тексте Евангелия⁶⁰) и различие между *привлекающим* действием Божественной благодати и таким ее присутствием, когда она свободно и сознательно *принимается* человеком. Первое действительно возможно везде (во «всевозможных средах», во «тьме нецерковной», во «тьме неправомыслия» и т. п.), а последнее, по христианскому вероучению, — только в Церкви. Нельзя не заметить, что именно такое не различие модусов присутствия и действия Божественной благодати свойственно интуициям, на которых строится метафизика всеединства, где, как и во многих текстах Бухарева, для областей, где реально присутствует «свет Христов», фактически не полагается никаких границ, обусловленных церковными таинствами (прежде всего Крещения и Миропомазания). С таких позиций, ничто в мире не лишено Христова света, как будто просто по факту совершившегося служения Христа как «Агнца Божия» и греховная деятельность в том числе, и само греховное мышление человека перестают быть таковыми, если человеческой свободой возводятся под «начало Христа».

IV

Идея, по Бухареву, заключается в том, чтобы под водительством Христовой истины, при догматически верном исповедании Христа, *все* возвращать под Его начало, из *всего* извлекать во *всем* сияющий Его свет и этим светом преобразовать *все* существующее. Именно так, как известно, мыслил молодой П. Флоренский, когда, следуя В. Соловьеву, в частности, писал, что истина «есть по частям везде»⁶¹. В обоих случаях рассеянный повсюду «свет» воспринимается как бы остающимся совершенно «чистым», не допускающим своего искажения до такой степени, чтобы «просвещаемая» им среда сделала его непотребным. Если продолжать использовать этот образ, то следует сказать, что фактически, без всяких оговорок и условий, здесь утверждается возможность выделения «загрязненного» средой света в его самом чистом и неповрежденном виде. При таком убеждении, непотребным для Вечности (Царства Божия, реальности будущей вечной жизни с Богом в преображенном мире) ничего нельзя признать *в принципе*. Этим, конечно, не разрушается традиционное христианское учение о необходимости покаяния⁶² как свободного подвига созидания каждым человеком самого себя (в со-работничестве с Богом) способным и готовым быть в Царстве Божию. Но вся ситуация подвига покаяния, «духовной унии» и других важнейших сторон христианской духовной жизни существенно упрощается точно так же, как того, по существу, требует сама парадигма всеединства.

Если, согласно образу из святоотеческой аскетике, греховная страсть есть яд, отравляющий созданное Богом непорочное человеческое естество⁶³, то в системе

⁵⁸ Бухарев А. М. Моя апология. По поводу критических отзывов о книге «О современных духовных потребностях мысли и жизни, особенно русской» // Архимандрит Феодор (Бухарев): pro et contra. С. 47.

⁵⁹ Там же.

⁶⁰ См.: «Сие же он (Каиафа. — Н. П.) сказал не от себя, но, будучи на тот год первосвященником, предсказал, что Иисус умрет за народ» (Ин 11:51).

⁶¹ Флоренский П. В. Обретая путь. Павел Флоренский в университетские годы: В 2 т. Т. 1. М.: Прогресс-Традиция, 2011. С. 200.

⁶² Греч. «μετάνοια», буквально — «изменение ума».

⁶³ См., напр.: «Позавидовал им падный прежде того по гордости дух и сбил их с пути, наустив их преступить данную им небольшую заповедь тем, что обольстително представил, будто со вкушением от запрещенного плода они вкусят такого блага, которого без того

всеединства следует говорить лишь о недолжном порядке (или беспорядке, «хаосе») в тех же элементах, которые составляли и составляют идеальное (у В. Соловьева — «божественное») бытие⁶⁴. Это, если можно так сказать, изменение «структурное», но не «качественное» и не «количественное», в смысле «прибавления» чего-то нового. С точки зрения восприятия греха как вызванной «ядом» болезни, в таком случае нужно говорить лишь о временном расстройстве в живом организме, никак не угрожающем смертельным исходом ни для него самого в целом, ни для какой-либо его части. Эта «болезнь» — производное самого организма и им же самим, в конечном итоге, преодолевается.

Если в этих образах говорить о системе Бухарева, то она запрещает объявлять непотребным для общества здоровых людей человека именно в его *данном*, болезненном, «отравленном» состоянии. Запрещает, поскольку человек, — опять же, вкуче со всеми своими болезнями, — есть «собственность» Христа. Здесь постоянно приходится учитывать тонкую грань, на которой балансируют подобные взгляды. Эта грань проходит между реальностью самого человека, который был и остается созданием Божиим, и состоянием того же человека, который еще не эффективно или вообще не использовал данное ему противоядие при своем возвращении в «собственность» Христу. Система Бухарева, как кажется, вполне готова к тому, чтобы признать «собственностью» Христа *всего* нынешнего, «отравленного» человека, а следовательно, и сам находящийся в нем «яд». Не воспринимая, в противоположность парадигме всеединства, этот «яд» метафизически необходимым, концепция Бухарева фактически столь же серьезно недооценивает его возможную разрушительную силу.

Бухарев утверждает, что *все* принадлежит Христу, в Нем «все действительное имеет свое жизненное основание» и вне Его «ничего не возможно»⁶⁵. Это должно означать, что и страсть, как греховный навык, или, — в чем суть понятия греха, — навык «промаха»⁶⁶ мимо цели, систематическое уклонение от пути к Богу, либо не есть «действительное» (поскольку не может принадлежать Христу), либо есть *искажение* того, что Христу однозначно принадлежит, но, в искажении своем, у Него тщетно похищается тварной свободной волей. Вопрос в существе своем стоит так: может ли тварная *богоподобная* свободная воля создать в Бытии нечто принципиально *иное*, расходящееся с замыслом Творца, некоторый *иной* модус Бытия, который, будучи уже онтологической реальностью, во Христе, тем не менее, не имеет своего «зжидательного основания». В системе Бухарева на это вопрос следует ответить однозначно отрицательно, поскольку, как он отмечает, Сын Божий «по предвечному существу своему есть творческое основание бытия всякой твари»⁶⁷. И «никакая тварь никогда не выступает из-под своих условий, сокровенных в творческих мыслях Вечного»⁶⁸.

Из последователей идеи всеединства, кажется, только Е. Н. Трубецкой, следуя одному из случайных замечаний В. Соловьева, пытался представить *реальное* бытие

и вообразить не могут, — станут как боги. Они поверили — и вкусили. Дело вкушения, может быть, и не велико, но худо, что поверили, не зная кому. Может быть, и это не так бы было важно, если б не те страшно преступные мысли и чувства к Богу, какие, как яд, влил в них злой дух» (*Феодан Затворник, свт.* Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться. Письма. М.: Отчий дом, 2012. С. 76). Образ греха как «яда» и зарожденной греховной страсти как «отравления естества» довольно прочно вошел в христианскую литературу. См., напр.: «Эгоцентризм, как яд, разлагает всех нас, и в крупном и в мелком...» (*Фудель С. И.* Собр. соч.: В 3 т. Т. 1. М., 2001. С. 377).

⁶⁴ Согласно В. Соловьеву, материальный мир по отношению к миру божественному не есть какой-либо иной, а «есть только другое, не должное взаимоотношение тех же элементов» (*Соловьев В. С.* Чтения о богочеловечестве. Статьи. Стихотворения и поэма. Из «Трех разговоров...»: Краткая повесть об Антихристе / Сост. и примеч. А. Б. Муратова. СПб.: Художественная лит., 1994. С. 154).

⁶⁵ Там же С. 64.

⁶⁶ «Грех» — один из вариантов перевода греч. «ἀμαρτία» — «ошибка», «промах».

⁶⁷ *Феодор (Бухарев), архим.* Несколько статей о святом апостоле Павле. СПб., 1860. С. 40.

⁶⁸ Там же. С. 195.

некоторых вещей (или существ), совершенно лишенных творческой Божественной идеи о себе и, следовательно, не имеющих основания в вечном Бытии⁶⁹. В самой же парадигме всеединства все, не имеющее о себе творческой идеи, должно существовать, в метафизическом смысле, призрачно, или, по образу, данному Флоренским в «Столпе и утверждении Истины», как «мыльный пузырь, разрешающийся в каплю грязной воды»⁷⁰. Для обоснования такой метафизики Флоренский, как известно, привлекал трактуемую по-своему (не по Канту) концепцию феноменально-ноуменальных соотношений в Бытии, в соответствии с которой ставшая предельно злой личность оказывается в положении феномена, отсеченного от своего ноуменального основания, и в таком своем положении утрачивает свою объективную реальность⁷¹.

Во всех подобных религиозно-философских или философско-богословских построениях «зло» (греховная страсть, *систематический* «промах», уводящий от цели) онтологически отделено от его носителя, как будто не «смешивается» с его естеством так, чтобы вызвать в нем серьезные «качественные» (иногда — необратимые) изменения⁷². Такое «зло» достаточно удалить, исторгнуть однажды полностью из Мира, и Мир при этом не потерпит никакого онтологического ущерба. Богословская концепция Бухарева отвечает такой метафизике всякий раз, когда раскрывает свой не только предельный христоцентризм, но именно предельный «панхристизм». Последний требует признания того положения, что во Христе имеет свое онтологическое основание не только *все*, что создано Им, но и *все*, что создано Его «собственностью» — человеком. И все, созданное человеком, рассматривается здесь по сути именно так, как будто содержащееся в его делах («плодах цивилизации») зло всегда остается ему чуждым, не способным вызвать глубокую (и, при отказе от «покаяния», необратимую) метаморфозу в его естестве. Во всяком случае, к такому выводу приводят достаточно многие высказывания Бухарева и, в частности, то, на которое, как на странное и нуждающееся в пояснениях, указывал еп. Феодор (Поздеевский)⁷³. «В Его (Христа. — Н. П.) самоистощании за грехи нашей мысли, — писал Бухарев, — и за все наши грехи неисследимо сходились духовно *бытие* и *небытие*, входя одно в другое в тождестве или единстве Его „Я“... В этом совершилась тайна упразднения зла и лжи, в собственной их области (выделено Бухаревым. — Н. П.)»⁷⁴. Это должно означать, что во Христе

⁶⁹ Е. Н. Трубецкой указывал на «хаос и раздор существ, их... всеобщее взаимное пожирание» как на такое «восстание против всеединства», которое не может быть «явлением божественной идеи» (Трубецкой Е. Н. Миросозерцание Вл. С. Соловьева: В 2 т. Т. 1. М.: Путь, 1913. С. 296). Есть «паразиты, — писал он, — для которых вражда против всеединства есть закон их существования», да и сам Соловьев сомневался в том, что «допотопные чудовища» — «мегатерии, плезиозавры, ихтиозавры, птеродактили и т. п.» могут принадлежать к «совершенному и непосредственному творению Божию» (Там же). Трубецкой приводит соответствующую цитату из французского текста В. Соловьева «La Russie et l'Eglise» («Россия и Вселенская Церковь»): «Могут ли принадлежать к совершенному и непосредственному творению Божию все эти допотопные чудовища, эти ископаемые — мегатерии, плезиозавры, ихтиозавры, птеродактили и т. п.? Если бы каждая из этих пород в отдельности была „добро зело“, то почему же они окончательно исчезли с лица земли, уступая место формам более удавшимся, более гармоничным и лучше уравновешенным?» (Там же). «В этом мире, — заключал Трубецкой, — могут быть и чисто временные создания, не обладающие безусловной ценностью и потому обреченные на исчезновение» (Там же. С. 298).

⁷⁰ Флоренский П. А. <Соч.>. Т. 1 (1). Столп и утверждение Истины. С. 276–277.

⁷¹ См.: Там же. С. 212–213, 233.

⁷² См., напр., у Флоренского: образ «коры грязи», облекающей «святую сердцевину» не только Церкви (Павел Флоренский и символисты. Опыты литературные. Статьи. Переписка / Сост., подг. текстов и коммент. Е. В. Ивановой. М., 2004. С. 470–471), но и каждого человека (Флоренский П. А. Радость навеки. Молитва Симеона Нового Богослова к Духу Святому. С. Посад: Типогр. Св. -Тр. Сергиевой Лавры, 1907. С. 5–6).

⁷³ См.: <Феодор (Поздеевский), еп. > Отзыв ректора Московской духовной академии епископа Феодора (Поздеевского) о сочинении студента Писова Стефана на тему: «Архимандрит Феодор (Бухарев) и его богословские воззрения». С. 583.

⁷⁴ Феодор, архим. О православии в отношении к современности, в разных статьях. С. 42–43.

совершилась тайна уничтожения всей онтологической силы зла, которое уже не способно вызывать (и, тем более, доводить до предела) устремленные к небытию разрушительные процессы.

Бухарев отвергает все, явно греховное и противное Христу, и, в этом отношении, очевидно, ощущает опасность греха как радикального уклонения от Христа. Он решительно отрицает приписываемый ему критиком логический ход, когда из того, что «все может быть поприщем для служения Христу», следует, что нужно «во всем, даже греховном... видеть только служение Христу»⁷⁵. Но он настаивает, что истинно верующий «во всем... видит по крайней мере отблеск мысли Слова, положительное или попустительное Его определение (выделено Бухаревым. — Н. П.)»⁷⁶. Раб, пишет он, «изгнанный из дома самим Отцом и Владыкой дома, вдруг, и притом на место как бы природного Его наследника — Израиля, открылся истинным во Христе сыном сего Отца». И «это все равно, как если бы в наше время область светских наук и искусств, политики и гражданства, торговли и земледелия оказались областью раскрытия Христовой истины и благодати, области духовно-благодатного преспеяния человека»⁷⁷.

Серьезное упрощение реальной ситуации заключается в том, что, выступая против явного греха, Бухарев как будто не требует размежевания с уклонением от Христа *не явным*. Он не только не призывает христианина исследовать свою жизнь и деятельность на такие уклонения, но фактически игнорирует их в убеждении, что все это может быть освящено Христом при условии направленности на Христа «верующей мысли». «Существенный „интерес христианства“, — пишет он, — состоит в том, чтобы все и всё в человечестве приведено было под благодатное осенение и в общение любви Отца Небесного, простертой к человекам в Его Единородном Сыне»⁷⁸. Если совершенно отделять «принадлежащее кесарю от следующего Богу», то тогда, по мысли Бухарева, вся земная жизнь постепенно будет удаляться от Бога, в ней не останется ничего «истинно доброго, полезного и прекрасного» и она, в конце концов, придет к «всегубительству»⁷⁹. На возникающую здесь опасность *смещения* «Божиего» и «кесарева» не обращено никакого внимания, очевидно, в том же убеждении во всепобеждающей силе Христа, присутствующего во *всем* и освящающего *все*.

В одной из последних работ, разъясняющих и защищающих исповедуемое им учение, Бухарев отражал обвинения, очень похожие на те, которые стали выдвигаться в начале XX в. против свойственной метафизике всеединства теории как бы «запрограммированного» прогресса в воссоединении всего с Богом. «Мир и его развитие, — писал Бухарев, — никак не оказываются жертвою всевластного и всепоглощающего Высшего произволения, волею или неволею служа непременно исполнению этого произволения, как бы тяготеющего над нами и нравственно необходимого закона... Я разъясняю, что именно в силу собственного Христового (назначенного от вечности и действующего своим значением и духом от самого сложения мира) самопожертвования за мир... и обоснования на этом всех судеб мира, — в силу этого благодать Божия и раскрывается хотя и в строго последовательном и торжествующим над мирскими беспорядками порядка истинного развития человечества, но решительно без всякого подавления или насильственного увлечения человечества своим вмешательством»⁸⁰. Здесь, как представляется, особенно хорошо видно, что Бухарев не собирался обосновывать свою систему представлением о какой либо особой, не сводимой только ко Христу реальности, находящейся на онтологической грани «между» миром и Богом и потому способной обеспечивать соединение всего с Богом. Бухарев

⁷⁵ Бухарев А. М. Моя апология. По поводу критических отзывов о книге «О современных духовных потребностях мысли и жизни, особенно русской». С. 62.

⁷⁶ Феодор, архим. Три письма к Н. В. Гоголю, писанные в 1848 году. СПб., 1860. С. 160.

⁷⁷ Феодор, архим. Несколько статей о святом апостоле Павле. С. 100.

⁷⁸ Феодор, архим. О православии в отношении к современности, в разных статьях. С. 198.

⁷⁹ Там же.

⁸⁰ Бухарев А. М. Моя апология. По поводу критических отзывов о книге «О современных духовных потребностях мысли и жизни, особенно русской». С. 63.

вполне последовательно сводит все только ко Христу. Для него мир (и ничто в мире) не может почитаться «отверженной областью греха»⁸¹ не в силу заложенной в его основания «софийности», т. е. не вследствие того, что есть некая Божественная (или обоженная) идеальная основа всего тварного бытия, а потому, что «в нашем мире от его сложения» действует «человеколюбие Агнца, заклавшегося за нас»⁸². Интуиции, отвечающие парадигме всеединства, у Бухарева формируются исключительно на основе его предельного «панхристизма», сопровождаемого особым и, как представляется, неосторожно рационализируемым восприятием Божественного Откровения об Агнцем Божиим, закланном прежде создания мира.

Выводы

Проведенный обзор наиболее значимых трудов архимандрита Феодора, закончившего свое земное служение мирянином А. М. Бухаревым, конечно, не может считаться исчерпывающим для разрешения вопроса о действительном наличии в них основных положений, отвечающих предложенной в XX в. православному богословию парадигме всеединства. Представляется возможным сделать лишь предварительные выводы, в которых по своей значимости выделяются, прежде всего, два момента.

1. В своей заботе о христианском восприятии и христианском оправдании жизни и деятельности человечества в этом мире Бухарев исходит из Божественного Откровения о Христе как Агнцем Божиим, взявшем на Себя и преодолевшем в Себе все грехи всего мира. Представляется возможным говорить о таких интуициях всеединства в концепциях Бухарева, которые все связаны исключительно с убеждением во всеобъемлющем значении Жертвы Христа, рассматриваемой как вневременная и абсолютно довлеющая над судьбами всего мира.

2. В попытке усвоить Христу все плоды современной человеческой цивилизации Бухарев не принимает во внимание традиционное, основанное на аскетическом опыте, христианское учение о разрушительной силе греховных пороков и страстей, способных качественно изменить и сделать не способным к соединению с Богом человеческое естество. В этом отношении его концепция может быть признана отвечающей метафизике всеединства, в которой воспринимаемое как «беспорядок» зло представляет собой чисто внешнюю по отношению к естеству реальность.

При этом приписываемое Бухареву некое прозрение в тайну Софии как особой онтологической реальности, связывающей мир с Богом (или стоящей на грани «между» Богом и миром), не обнаруживается, по крайней мере, в его основных работах, опубликованных в самом начале 1860-х гг. и в работе «Моя апология», напечатанной в 1865 г. Как основные тексты А. М. Бухарева, так и самое трагическое событие в его жизни, — никак не объяснимое с христианской «мистической» точки зрения отречение от монашества и священного сана, — свидетельствуют скорее о подмеченной свт. Филаретом Московским «мечтательности» бывшего архимандрита Феодора, чем о его духовно основательных и доброкачественных прозрениях в еще не ясно осознаваемые истины христианского миропонимания.

Источники и литература

1. <Феодор (Поздеевский), еп. > Отзыв ректора Московской духовной академии епископа Феодора (Поздеевского) о сочинении студента Писова Стефана на тему: «Архимандрит Феодор (Бухарев) и его богословские воззрения» // Архимандрит Феодор (Бухарев): pro et contra: Антология. СПб.: РХГИ, 1997. С. 582–584.

⁸¹ Там же. С. 51–52.

⁸² Там же. С. 65.

2. *Архангельский М., свящ.* <Рецензия на:> «О Новом Завете Господа нашего Иисуса Христа. СПб., 1861» // Архимандрит Феодор (Бухарев): pro et contra: Антология. СПб.: РХГИ, 1997. С. 467–469.
3. Архимандрит Феодор (Бухарев): pro et contra: Антология. СПб.: РХГИ, 1997.
4. *Б. Т. Б-в.* <Рецензия на книгу:> «О современных духовных потребностях мысли и жизни, особенно русской. М., 1865» // Архимандрит Феодор (Бухарев): pro et contra: Антология. СПб.: РХГИ, 1997. С. 491–499.
5. *Балакай А., прот.* Архимандрит Феодор (Бухарев) и его богословие // Христианское чтение. 2008. № 29. С. 171–200.
6. *Бердяев Н. А.* О характере русской религиозной мысли XIX в. // Архимандрит Феодор (Бухарев): pro et contra: Антология. СПб.: РХГИ, 1997. С. 638–641.
7. *Бердяев Н. А.* Русская идея // Архимандрит Феодор (Бухарев): pro et contra: Антология. СПб.: РХГИ, 1997. С. 642–644.
8. *Бухарев А. М.* Моя апология. По поводу критических отзывов о книге «О современных духовных потребностях мысли и жизни, особенно русской» // Архимандрит Феодор (Бухарев): pro et contra: Антология СПб.: РХГИ, 1997. С. 42–88.
9. *Воронцова И. В.* Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев) и проблема «плоти и духа» в «неохристианстве» (На материале писем к диакону А. А. Лебедеву) // Вестник ПСТГУ II: История. История Русской Православной Церкви. 2013. Вып. 2 (51). С. 7–22.
10. *Знаменский П. В.* Печальное двадцатипятилетие // Архимандрит Феодор (Бухарев): pro et contra: Антология. СПб.: РХГИ, 1997. С. 342–364.
11. *Карпов А. А. М. Бухарев (Архимандрит Феодор)* // Путь. 1930. № 23 (Август). С. 25–40.
12. *Левицкий С. А.* Очерки по истории русской философской и общественной мысли // Архимандрит Феодор (Бухарев): pro et contra: Антология. СПб.: РХГИ, 1997. С. 690–692.
13. *Лукьянов С. М.* О Вл. С. Соловьеве в его молодые годы. Материалы к биографии. Кн. 1. Пг., 1916.
14. Новый энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона: В 29 т. СПб (Пг.): Тип. Акционерного общества «Брокгауз-Ефрон», 1911–1916. Т. 8.
15. Павел Флоренский и символисты. Опыты литературные. Статьи. Переписка / Сост., подг. текстов и коммент. Е. В. Ивановой. М., 2004.
16. *Павлюченков Н. Н.* Жизнь и деятельность архимандрита Феодора (Бухарева) в оценках священника Павла Флоренского // Филаретовский альманах. Вып. 18. М.: Изд-во ПСТГУ, 2022. С. 88–107.
17. *Розанов В. В.* Аскоченский и архимандрит Феодор Бухарев // Архимандрит Феодор (Бухарев): pro et contra: Антология. СПб.: РХГИ, 1997. С. 526–548.
18. *Соловьев В. С.* Чтения о богочеловечестве. Статьи. Стихотворения и поэма. Из «Трех разговоров...»: Краткая повесть об Антихристе / Сост. и примеч. А. Б. Муратова. СПб.: Художественная лит., 1994.
19. *Трубецкой Е. Н.* Мирозерцание Вл. С. Соловьева: В 2 т. Т. 1. М.: Путь, 1913.
20. *Феодор (Бухарев), архим.* Исследование Апокалипсиса // Богословский вестник. 1913. Т. 2. № 10.
21. *Феодор (Бухарев), архим.* Письма к о. протоиерею Валериану Викторовичу Лаврскому и его супруге Александре Ивановне // Богословский вестник. 1917. Т. 1. № 4/5.
22. *Феодор, архим.* Несколько статей о святом апостоле Павле. СПб., 1860.
23. *Феодор, архим.* О православии в отношении к современности, в разных статьях. СПб., 1860.
24. *Феодор, архим.* Три письма к Н. В. Гоголю, писанные в 1848 году. СПб., 1860.
25. *Филарет, митр.* Собрание мнений и отзывов: В 5 т. Т. V. Ч. 1. СПб., 1887.
26. *Флоренский П. А.* <Сочинения>. Т. 1 (1). Столп и утверждение Истины. М.: Правда, 1990.
27. *Флоренский П. В.* Обретая путь. Павел Флоренский в университетские годы: В 2 т. Т. 1. М.: Прогресс-Традиция, 2011.
28. *Флоренский П., свящ.* Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев) // Архимандрит Феодор (Бухарев): pro et contra: Антология. СПб.: РХГИ, 1997. С. 585–637.

29. *Флоренский П., свящ.* Письмо Б. Э. Нольде от 10 марта 1918 г. // Литературная учеба. 1990. № 1. С. 77–78.
30. *Флоровский Г. прот.* Пути русского богословия. Вильнюс, 1991.
31. *Хондзинский П., прот.* Попущение как акт Божественного кенозиса в мысли А. М. Бухарева // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2021. № 33. С. 113–128.
32. *Хондзинский П., прот.* Становление мысли архимандрита Феодора (Бухарева) об оправдании культуры: попытка реконструкции // Филаретовский альманах. 2022. Вып. 18. С. 74–85.
33. *Хондзинский П., прот., Павлюченков Н. Н., Медоваров М. В., Гаврилов И. Б.* Религиозно-философское наследие священника Павла Флоренского (1882–1937): pro et contra. Материалы круглого стола научного проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет». К 140-летию со дня рождения и 85-летию со дня трагической кончины выдающегося русского мыслителя // Русско-Византийский вестник. 2023. № 1 (12). С. 24–50.

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 4 (15)

2023

А. В. Ломоносов

«Хорошо от доверчивого к Вам чувства» (Письма А. С. Бухаревой к В. В. Розанову 1903–1909 гг. с предисловием и комментариями к публикации)

УДК 821.161.1-6(093.3)

DOI 10.47132/2588-0276_2023_4_111

EDN PLCZQZ



Аннотация: Письма А. С. Бухаревой раскрывают мотивацию В. В. Розанова к публикации этих документов. Это была реальная борьба за реабилитацию вдовы бывшего духовного лица в массовом человеческом сознании. А. С. Бухарева призывала публикатора вывести на первый план подлинный нравственный облик ее мужа, чистота веры которого обрекла его на страдания. Для нее главным в отношениях с философом была уникальная возможность вызвать интерес широкой читательской аудитории к духовному наследию о. Феодора (А. М. Бухарева). Публикация писем открывает простор для аналитики смыслов авторских текстовых выделений. Произведена реконструкция первоначального авторского текста с вариантами редактирования для печати. Текстовые купюры, сделанные по просьбе А. С. Бухаревой, указывают на ее стремление не навредить лицам, которые упоминаются в письмах. Эти поправки призваны сохранить с ними добрые отношения. Восстановленные пометы на письмах указывают на стремление В. В. Розанова как можно скорее донести письма своей корреспондентки до массового читателя.

Ключевые слова: А. С. Бухарева, В. В. Розанов, А. П. Устьинский, «Брак и христианство», архим. Феодор (Бухарев), А. М. Бухарев, монашество, журнал «Новый Путь», семья Бухаревых, семья Розановых.

Об авторе: **Алексей Васильевич Ломоносов**

Кандидат исторических наук, научный сотрудник Сектора изучения особо ценных фондов Центра по исследованию проблем развития библиотек в информационном обществе Российской государственной библиотеки.

E-mail: lomonosov-1962@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9755-8649>

Для цитирования: Ломоносов А. В. «Хорошо от доверчивого к Вам чувства» (Письма А. С. Бухаревой к В. В. Розанову 1903–1909 гг. с предисловием и комментариями к публикации) // Русско-Византийский вестник. 2023. № 4 (15). С. 111–129.

RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4 (15)

2023

Alexey V. Lomonosov

“It feels good to trust you” (Letters of A. S. Bukhareva to V. V. Rozanov, 1903–1909, with a preface and comments to the publication)



UDC 821.161.1-6(093.3)

DOI 10.47132/2588-0276_2023_4_111

EDN PLCZQZ

Abstract: The letters of A. S. Bukhareva expose V. V. Rozanov's motivation for publishing these documents. It was a real struggle for the rehabilitation of the former clergyman's widow in the mass human consciousness. A. S. Bukhareva urged the journalist to bring to the fore the true moral image of her husband, whose purity of faith doomed him to suffering. For her, the main point in her relationships with the philosopher was his unique opportunities to arouse an interest of a wide readership in the spiritual heritage of Fr. Theodore (A. M. Bukharev). The publication of letters opens up a possibility to analyze the meanings of the author's text selections. A reconstruction of the author's original text with editing versions for printing has been carried out. The text cutouts made at request of A. S. Bukhareva reveal her desire to avoid doing any harm to the persons mentioned in the letters. The cutouts were made to retain good relations with them. The recovered notes on the letters indicate V. V. Rozanov's desire to bring his correspondent's letters to the general reader as soon as possible.

Keywords: A. S. Bukhareva, V. V. Rozanov, A. P. Ustyinsky, “Marriage and Christianity,” Archimandrite Theodore (Bukharev), A. M. Bukharev, monasticism, “New Path” magazine, Bukharev family, Rozanov family.

About the author: **Alexey Vasilyevich Lomonosov**

Candidate of Historical Sciences, researcher at the Sector for the Study of Especially Valuable Collections of the Center for Research on Problems of Library Development in the Information Society of the Russian State Library.

E-mail: lomonosov-1962@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9755-8649>

For citation: Lomonosov A. V. “It feels good to trust you” (Letters from A. S. Bukhareva to V. V. Rozanov, 1903–1909, with a preface and comments to the publication). *Russian-Byzantine Herald*, 2023, no. 4 (15), pp. 111–129.

В. В. Розанов был на рубеже XIX–XX вв. одним из крупнейших пропагандистов творческого наследия о. Феодора (Бухарева) — это устоявшийся факт в научной литературе. Отстаивая это светлое имя в противостоянии с В. И. Аскоченским, Василий Васильевич привел в качестве свидетельства четыре письма вдовы покойного мыслителя. Но полный текст интереснейших писем А. С. Бухаревой до настоящего времени так и не был опубликован.

Истории общения В. В. Розанова и А. С. Бухаревой исследователи касались, но специальной задачи реконструкции их взаимоотношений на основе писем не ставилось.

В. А. Фатеев в числе первых среди современных исследователей подчеркнул, что именно В. В. Розанову, после знакомства с А. П. Устьинским, удалось открыть для широкой читательской аудитории преданное забвению учение о. Феодора. Он же первым обратил внимание на то, что, несмотря на это, «подлинно христианские идеи [о. Феодора] так и не стали для Розанова настоящим личным открытием»¹. К сожалению, в замечательных биографических работах В. А. Фатеева о В. В. Розанове не нашлось места для упоминания об А. С. Бухаревой. Но в его энциклопедических статьях об А. М. Бухареве присутствуют необходимые биографические сведения и оценка роли вдовы мыслителя, которая в сотрудничестве с В. В. Розановым смогла добиться воссоздания среди людей XX в. образа архим. Феодора как человека с чистой и пламенной верой².

Значительность влияния А. П. Устьинского на В. В. Розанова рассмотрел и М. С. Дроздов, особо подчеркнув признание философа, что «благодаря таким священникам, как У<стьинский>, он вернулся в конце 1911 <г.> к православной Церкви»³.

И. В. Воронцова, кроме разбора нюансов «естественно-научной апологетики» о. Феодора⁴, уделила достаточное внимание работе, проделанной прот. А. П. Устьинским для привлечения внимания В. В. Розанова к духовному наследию архимандрита, дав конкретизацию развития их отношений и детализировав ссылки на архивные источники. Она же явилась инициатором публикации большей части эпистолярного наследия прот. о. Александра Устьинского, чьи письма хранятся в фонде В. В. Розанова (ОР РГБ. Ф. 249. М. 4209. Ед. хр. 1–13). Опираясь на документальные материалы, И. В. Воронцова подтвердила, что именно о. «Устьинский настоял на изучении В. Розановым творческого наследия Феодора Бухарева»⁵ «считая его предтечей „нового религиозного сознания“»⁶.

В письме В. В. Розанову от 13 августа 1918 г. священник выказал горячую радость по поводу желания о. Павла Флоренского заняться написанием биографии А. М. Бухарева⁷. Как известно, архив о. Феодора был передан его вдовой редактору

¹ Фатеев В. А. В. В. Розанов. Жизнь. Творчество. Личность. Л.: Художественная литература, 1991. С. 219.

² Фатеев В. А. Бухарев Александр Матвеевич // Розановская энциклопедия. М.: РОССПЭН, 2008. С. 175.

³ Дроздов М. С. Устьинский Александр Петрович // Розановская энциклопедия. М.: РОССПЭН, 2008. С. 1037.

⁴ Воронцова И. В. Синтез науки и религии, опыта и веры в богословии архимандрита Феодора (Бухарева) // Вопросы философии. 2013. № 12. С. 68–77.

⁵ Воронцова И. В. Разработка тезисов «неохристианской» доктрины в переписке В. В. Розанова и протоиерея А. П. Устьинского (1898–1901) // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер. II: История. 2010. № 2 (35). С. 13.

⁶ Воронцова И. В. Протоиерей Александр Устьинский и «реформатор» Василий Розанов. История духовного суда над протоиереем Александром Устьинским, изложенная в переписке 1903 года // Вестник ПСТГУ. Сер. II: История. История Русской Православной Церкви. 2010. № 3 (36). С. 83.

⁷ Воронцова И. В. Протоиерей Александр Устьинский и «неохристианство». Путь от «реформаторства» к расколу (на материале переписки с В. В. Розановым 1907–1919 гг.) // Вестник ПСТГУ. Сер. II: История. История Русской Православной Церкви. 2011. № 5 (42). С. 81.

«Богословского вестника» свящ. Павлу Флоренскому. Он с 1913 г. регулярно публиковал исследования и материалы о покойном богослове.

Знакомство Анны Сергеевны (в девичестве Родышевской; 1840–1922) с о. Феодором (Бухаревым) произошло в 1862 г. по инициативе ее отца, помещика и предводителя дворянства Переславля-Залесского. Архимандрит тогда служил в Переславском Никитском монастыре и, по задумке родителя девушки, должен был отвлечь ее от бунтарских настроений шестидесятников. 16 августа 1863 г., когда А. М. Бухарев уже сложил с себя монашеское звание и священство, Анна Сергеевна стала его супругой. Примечательно, как он представил жену о. Александру Лебедеву спустя полторы недели после венчания: «...это моя избранная, представительница, или живой образ, для меня Святой Церкви Христовой по благодати брака, если то Богу будет угодно»⁸.

Анне Сергеевне во многом действительно удалось оправдать высокую миссию, возложенную на нее известным богословом, и стать сторонницей его идей и надежной помощницей в совместном несении жизненных тягот. Материальное положение семьи было крайне тяжелым. По причине неприятия произошедшего брака родными А. С. Бухаревой Александр Матвеевич потребовал, чтобы она отказалась от принадлежавшего ей поместья. Широкая и церковная печать были полностью закрыты для опального мыслителя. После кончины супруга Анна Сергеевна не покладая рук стремилась донести его идеи до современников.

Интересно обратить внимание на то, как В. В. Розанов впервые познакомил своих читателей с личностью о. Феодора. Мыслитель поместил в периодике подборку писем своего корреспондента, прот. А. П. Устьянского. Это была на шумевшая в свое время статья «Брак и христианство (Моя переписка с православным священником)»⁹. Затем он перепечатал эту статью в двух изданиях книги «В мире неясного и нерешенного» (СПб.: Тип. М. Меркушева, 1901 и 1904 (переиздание). С. 119–127), сопроводив письма о. Устьянского обширнейшими комментариями по поводу поднятой темы борьбы с монашеским аскетизмом. А. С. Бухарева просила через Устьянского, чтобы автор выслал ей второе издание¹⁰.

Оригинал письма священнослужителя об о. Феодоре, к сожалению, не сохранился. Вероятнее всего, он остался в одной из редакций или типографий.

Сверив опубликованное письмо о. Устьянского с юбилейной статьей Розанова «Об одном забытом человеке (Пропущенный юбилей)» (Новое время. 1911. 22 апр. № 12610), можно понять, что свет она увидела благодаря напоминанию о подошедшей круглой дате в письме протоиерея от 5 марта 1911 г. В следующей корреспонденции от 18 апреля А. П. Устьянский вновь вернулся к этому сюжету: «Исполняю Ваше желание. 2-го числа текущего Апреля месяца исполнилось сорок лет со дня смерти Архимандрита Феодора Бухарева. Он скончался 2 Апр. 1871 г. <...> Вы прекрасно сделали бы, если бы помянули его добрым словом в печати. Теперь пора высказать, что все, что говорил покойный Бухарев, совершенная истина. <...> его огромная заслуга состоит в том, что он всю область бытия и человеческой жизни и деятельности подвел под единый покров религии. Его достойная супруга, Анна Сергеевна, и доселе здравствует, проживая в городе Переяславле, Владимирской губ., и сохраняя благоговейную память к имени и к делу своего покойного мужа»¹¹. Начало газетной заметки Розанова текстуально почти совпадает с приведенными строками письма. Далее Василий Васильевич вновь обратился к тексту первого письма Устьянского о Бухареве (1898 г.) и, выделив его петитом в кавычках, воспроизвел вновь, изредка вторгаясь в авторский текст. Если при первых публикациях в газете С. Ф. Шарапова «Русский

⁸ Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев): pro et contra. Личность и творчество архимандрита Феодора (Бухарева) в оценке русских мыслителей и исследователей: Антология. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1997. С. 729.

⁹ Русский Труд. 1898. 21 нояб. № 47. С. 21–22; 28 нояб. № 48. С. 20–22; 5 дек. № 49. С. 20–21; 12 дек. № 50–51. С. 30–34; 23 дек. № 52. С. 18–22

¹⁰ Устьянский А. П. Письма к Розанову В. В. 1904 г. // ОР РГБ. Оп. 1. М. 4209. Ед. хр. 7. Л. 10.

¹¹ Устьянский А. П. Письма к Розанову В. В. 1911 г. // ОР РГБ. Оп. 1. М. 4209. Ед. хр. 13. Л. 25–26.

труд» и в книге при указании на место и факт проживания Анны Сергеевны еще присутствовало слово сомнения («кажется»), то на этот раз оно исчезает.

Гораздо интереснее, какие замены слов, передаваемых от лица Устьинского, появились в последней редакции 1911 г. его воспроизводимого письма. После редактирования текста письма Розановым можно отметить значительное смягчение позиции автора в отношении монашества: от непримиримости рубежа XIX–XX столетий к поискам попытки примирения с Церковью. Спустя 13 лет после первого представления публике личности о. Феодора через посредство строк письма А. Устьинского, Розанов отмечал, что «монашество само теперь глубоко меняется <...> оно есть не суровая борьба с миром, но тихая молитва о мире же, но в стороне от мира, для тишины, для „лучше“ в молитве». И все это произошло благодаря о. Феодору, который «послужил этому, даже до страдания»¹².

Розанов пытался донести до читателя главную идею исследований о. Феодора, которая состояла в необходимости осознания существующей благодати Христовой во всех проявлениях человеческого бытия. Текст письма А. П. Устьинского претерпевает существенные изменения. «Жестокий, подавляющий режим Филарета»¹³ преобразился в 1911 г. в безличный «сухой и неподатливый служебный формализм»¹⁴. Упавшим в землю и забытым всеми «зерном», принесшим впоследствии обильный духовный плод современного «пророческого» направления русской «мысли» (вместо: «публицистики») был уже не «Бухарев», а «архим. Феодор».

Незначительно, но все же претерпела изменения и фраза «...снятием с себя монашества и вступлением в законный брак — сбив с позиции монополию монашества на спасение». Она приобрела такой вид: «...сняв с себя монашество и вступив в законный брак, он сбивал монашескую монополию на путь спасения только в *безбрачии*». Но если раньше это было названо всего лишь «поведением», то теперь стало всей его «жизнью».

Подобная редакция чужих текстов была для Розанова обычной практикой, как это можно проследить по приводимым ниже письмам А. С. Бухаревой.

На втором письме А. С. Бухаревой сохранилась помета В. В. Розанова, свидетельствующая о его замысле дать первую публикацию писем в своей авторской рубрике «В своем углу» журнала «Новый путь» в 1904 г.: «„Угол“ мой на этот раз так загроможден неотлагательным материалом, что я должен воздержаться до следующего номера от маленькой полемики с г.г. Л. Тихомировым (в „Моск<овских> Вед<омостях>“), о. Михаилом (в „Церковн<ом> Вестнике“) и от. И. Филевским, — с разных сторон напавших на меня»¹⁵ (ОР РГБ. Ф. 249. М. 4195. Ед. хр. 1. Л. 5). Материалы об упомянутых лицах были размещены в «Новом пути» в следующем порядке: 1. «Из писем друзей и недругов» (№ 2. С. 142–152); «Из переписки свящ. И. Филевского» (№ 4. С. 116–134); «Из переписки с N. N.» (№ 6. С. 172–191). Выступления прот. И. И. Филевского Розанов рассматривал как единое направление церковной мысли по вопросам семьи и брака и призывал священнослужителя к продолжению публичной дискуссии. Протоиерей предлагал сначала определиться в отношении терминологии обсуждаемых позиций. Отцу Михаилу (Семенову) В. В. Розанов возражал в сентябрьском «По поводу доклада о. Михаила о браке (Извлечение из записки В. В. Розанова)» (Новый путь. 1903. № 9), обвиняя последнего в превознесении обрядовой стороны над духовной в брачном

¹² Розанов В. В. Об одном забытом человеке (Пропущенный юбилей) // *Его же*. Собр. соч.: В 30 т. [Т. 21]. Террор против русского национализма. М.: Республика, 2005. С. 91.

¹³ Розанов В. В. Брак и христианство // *Его же*. Собр. соч.: В 30 т. [Т. 6]. В мире неясного и нерешенного. М.: Республика. 1995. С. 122.

¹⁴ Розанов В. В. Об одном забытом человеке... С. 90.

¹⁵ 1-я редакция (черновая): «Рубрика моя так разрослась, что я должен отложить [воздержаться] до следующего номера ответ на маленькие полемические стрелы, которые приходится мне заострить выгалькивать против печатных на меня нападок Л. Тихомировым (в „Моск<овских> Вед<омостях>“), о. Михаила (в „Церковн<ом> Вестнике“). Относительно последних двух скажу: *amicus Plato* [Платон мне друг (лат.)] — В. Розанов.» (ОР РГБ. Ф. 249. М. 4195. Ед. хр. 1. Л. 5).

вопросе. О Л. А. Тихомирове, вероятнее всего, В. В. Розанов хотел писать относительно мнения публициста в отношении церковных Поместных соборов (См.: *Розанов В. О поместных соборах в России // Новое время*. 1903. 27 нояб. № 9962).

Можно посотовать, что письма ревностной хранительницы духовного наследия А. М. Бухарева не увидели свет в «Новом пути». Но, с другой стороны, покойный вряд ли одобрил бы неоязыческий крен издания, хотя и призывал не забывать о духе человеколюбия Христова в отношении язычников. Об этом свидетельствовали современники журнала, например, архим. Александр (Григорьев), доказывавший реальную пользу переиздания произведений архим. Феодора, «когда явились „новопутейцы“ с своеобразными приемами богословствования»¹⁶.

Помимо отмеченной притягательности идей А. М. Бухарева, для В. В. Розанова немаловажную роль играли пережитые семейные потери. Семье А. М. Бухарева пришлось пережить кончину одиннадцатимесячной дочери Сашеньки. Розановы также потеряли десятилетнего первенца, дочь. Известна надпись на фото Василия Васильевича с ней: «Дорогой моей Наде, когда она будет большая, любящий отец 22 июля 1893 года. <...> Заповеди ей же:

- «1. Помни мать.
2. Поминай в молитвах отца и мать.
3. Никого не обижай словом и паче делом.
4. Поминай в молитвах бабушку Александру, которая приехала к твоим родам и выучила тебя агукать и подавать ручки.
5. Помни сестру Александру и тетку Павлу, которые любили с тобой возиться и играть и баловали тебя.
6. Береги свое здоровье.
7. Ума будь острого, учености посредственной, сердца доброго и простого.
8. Ничего нет хуже хитрости и непрямодушия, такой человек никогда не бывает счастливым.

<...> Это написал тебе на память, если буду жив или умру»¹⁷.

Наставления мыслителя во многом перекликаются с заповедями А. М. Бухарева жене о главных принципах воспитания их дочери, которая также не дожила до года. В первую очередь заповедуется молитвенная память о родных и близких, непреходящая любовь к ближним, без насильственного погружения в какие-либо абстракции. Вот что писала об этом вдова бывшего архимандрита В. В. Розанову: «Александр Матвеевич <...> говорил нередко со мной о том, как я должна ее воспитывать. Он говорил мне: „Вот ты любишь книги, склад характера у тебя мечтательный, а она, возможно, будет не такая, со складом более практическим, или будет любить веселье, удовольствия, танцы. Так ты смотри: не ломай ее. Научи ее любить Бога, людей, *но не ломай, ради Бога, не ломай*. <...> Давай свободно развиваться тому, что заложено в ее природе»¹⁸. Розанов опубликовал эти наставления в своей книге «Около церковных стен» (изд. 1906 г. С. 44). Свящ. П. А. Флоренский также подчеркивал, что А. М. Бухарев смог научить жену жить всей полнотой своей жизни.

В заключение следует отметить, что частичный разбор проблем, поднимавшихся в письмах А. С. Бухаревой к В. В. Розанову, приоткрывает завесу истинных причин освещения или умолчания отношений корреспондентки со своими родными, знакомыми и самим В. В. Розановым. Выявлена позиция философа, мотивировавшая его на публикацию писем вдовы покойного христианского подвижника наравне с полемическими текстами своих оппонентов. В. В. Розанов стремился реабилитировать высокие

¹⁶ *Александр, архим.* Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев) «О православии в отношении к современности» (рецензия) // Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев): pro et contra... С. 553.

¹⁷ *Ломоносов А. В.* Корреспонденты В. В. Розанова (Биобиблиографические комментарии к письмам В. В. Розанова на письмах, хранящихся в НИОР РГБ) // Записки отдела рукописей. М., 2004. Вып. 52. С. 505.

¹⁸ *Бухарева А. С.* Письма к В. В. Розанову. 1903–1909, б. д. // ОР РГБ. Ф. 249. Оп. 1. М. 4195. Ед. хр. 1.

нравственные отношения в семейном союзе Бухаревых. Отказываясь до последнего момента опубликовать свои воспоминания о муже, А. С. Бухарева желала найти в лице В. В. Розанова соратника по распространению идей покойного супруга среди широких читательских кругов. Благодаря активной посреднической роли протоиерея А. П. Устьянского это ей удалось. Анализ текстовых изменений в письмах А. С. Бухаревой позволил уточнить детали смысловых корреляций при подготовке их к печати.

* * *

Текст писем А. С. Бухаревой, сохранившихся в Отделе рукописей РГБ, впервые печатается в полном виде по оригинальным автографам: 8 писем 1903–1906 и 1909 гг. и б. д. (ОР РГБ. Ф. 249. М. 4195. Ед. хр. 1). Письма публикуются в хронологическом порядке с указанием в тексте авторской черновой правки и редакторских изменений. Ниже приведен список шрифтовых и знаковых выделений, отражающий процесс работы В. В. Розанова над текстом при подготовке писем к печати. Полная картина редакторской работы позволяет убедиться в тонкостях взаимоотношений верной наследницы идей о. Феодора и мыслителя, пропагандировавшего эти идеи, но с некоторой степенью искажения в пользу утверждения своих взглядов на семейные отношения.

В публикации учтены комментарии Б. Ф. Егорова, А. П. Дмитриева и Н. В. Серебренникова к публикациям писем А. С. Бухаревой в книге: Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев): pro et contra. Личность и творчество архимандрита Феодора (Бухарева) в оценке русских мыслителей и исследователей: Антология. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1997. 832 с., а также С. Р. Федякина в книге: *Розанов В. В. Около церковных стен // Собр. соч.: В 30 т. [Т. 5]. М.: Республика, 1995. С. 505–531.*

Письма А. С. Бухаревой к В. В. Розанову

Список условных обозначений

Прямым — текст писем А. С. Бухаревой, который воспроизводится впервые.

Курсив — текст, вошедший в книгу В. В. Розанова «Около церковных стен» (СПб., 1906).

Полужирный курсив — выделенные места, вошедшие в книгу В. В. Розанова «Около церковных стен».

Подчеркивания — авторские выделения в рукописи.

Зачеркивания — авторская правка в тексте.

[Прямым в квадратных скобках] — тексты, купированные В. В. Розановым при публикации.

[Прямым в квадратных скобках, выделенных курсивом] — тексты для купирования, задуманные В. В. Розановым, но восстановленные при первой публикации.

// — в фигурных скобках вставки В. В. Розанова, заменяющие текст А. С. Бухаревой.

<> — в угловых скобках воссоздание полного текста сокращенных слов.

Предисловие В. В. Розанова к публикации писем

В духовной — религиозной и умственной — истории России не только богословская система архимандрита Феодора Бухарева, но и его личность и биография имеют большое значение. Как выразился о нем священник А. П. Устьянский (см. письмо его, напечатанное в моей книге «В мире неясного и нерешенного», статья «Брак и христианство»¹⁹),

¹⁹ В. В. Розанов дает пересказ письма о. А. Устьянского, приведенного в своей книге «В мире неясного и нерешенного» (2-е изд. СПб., 1904. С. 116) в главе «Брак и христианство (Из переписки с православным священником)».

он «выходом из монашества и вступлением в брак снял монополию спасения у монашества». Навсегда, поэтому, останется интересным вопрос именно об этом центральном и принципиальном поступке его жизни и вместе страдальческого, гонимого жития. Ибо именно за семью он был гоним, разом лишившись положения, содержания, должности и даже ученой степени доктора богословия! Был ли это в жизни его случай, увлечение, минута? Или было тут сознание, а, наконец, и убеждение? Было ли Божие благословение над ним и семьей его? Вот отчего личность его супруги, Анны Сергеевны Бухаревой, имеет значение; и сохраняют ценность звуки ее голоса, в котором, как у писателей в их стиле, всегда слышится душа. В 1902 и 1904 гг. она обменялась со мною несколькими письмами, и я позволю себе привести отрывки из них. Замечу, что о архимандрит Феодор после снятия монашества принял имя Александра, и в письмах везде именуется супругою «А. М.» или «Александр Матвеевич».

1 (I)²⁰

Многоуважаемый В[асилий]. В[асильевич!]. Тысячам читателей поведали вы о трагической судьбе моего покойного мужа, и его образ окружили таким сиянием, как образ человека с чистой и пламенной верой, — но за такую веру и пострадавшего. Глубоко признательна и за оценку профессора Знаменского, который так много положил бескорыстного труда на то, чтобы восстановить правду по отношению к человеку, умершему слишком 30 лет назад; ведь изучал он его систему, собирал матерьялы, и так много потрудился над этим. Один почтенный старец писал мне по поводу профессора Знаменского: «Слава Богу, правда не иссякла еще на Руси». *Анна Бухарева*. 16 декабря 1902 года. Переславль-Залесский.²¹

2 (II)

Многоуважаемый В[асилий]. В[асильевич!].

Пришло ваше письмо, такое любезное и такое сочувственное.

Постараюсь ответить на сделанные вами мне вопросы. Боюсь, мое письмо не было бы слишком длинным, но хочется мне ответить вам на все подробно и обстоятельно.

Вы спрашиваете, есть ли у меня какие-нибудь записки о моем муже, Александре Матвеевиче? — Форменных, так сказать, воспоминаний нет у меня. Но в моих письмах к одному очень близкому человеку, священнику Лаврскому, есть, кажется, все матерьялы для воспоминаний, какие только могла я дать от себя. О. Валерьян Викторович Лаврский — соборный протоиерей в Самаре в настоящее время — был любимейшим учеником Александра Матвеевича, по Казанской академии, и дружба с ним продолжалась у мужа до самой смерти. А после его смерти отец Лаврский, кажется, каждые две недели писал мне из Варшавы, где был законоучителем при гимназии. Письма его, большие и очень содержательные, были тогда моим единственным утешением, — так что и я писала ему много, и, конечно, мои письма были полны воспоминаниями. После того я уже не думала писать воспоминаний — знала, что рассказала все, что только могла рассказать, и знала, что о. Лаврский сохранит это, как матерьял для воспоминаний или биографии моего мужа. Но несколько лет назад о. Лаврский, под влиянием особенно удрученного состояния духа, с предчувствиями близкой смерти — перепроводил профессору Знаменскому мои письма, вместе с имеющимися у него рукописями Ал. М-ча, тоже им полученными от меня. Это было после того, как Знаменский написал

²⁰ Римскими цифрами обозначена нумерация писем А. С. Бухаревой, опубликованных В. В. Розановым в 1906 г., арабскими — нумерация, отражающая последовательность, сохраненную в архиве В. В. Розанова ОР РГБ.

²¹ Местонахождение оригинала письма неизвестно. Публикуется по: *Розанов В. Четыре письма Анн. С. Бухаревой // Розанов В. Около церковных стен*. СПб.: Типография Ф. Вайсберга и П. Гершунина, 1906. Т. 2. С. 40.

«Печальное 25-летие». — Кажется, и теперь это все находится у Зн-го. Три года назад были у меня еще записки, которые знает и о. Александр Устьинский²². Они написаны были по поводу письма Знаменского к г-же Лебедевой, дочери протоиерея Лебедева²³. Он ей писал, что по отношению к Александру Матвеевичу занимают его следующие вопросы: 1) кто обманул его монашеством; 2) процесс его психического развития; 3) когда слагалось его мирозозерцание и, наконец, 4) обстоятельства его детства. Предположив, что он хочет опять писать об Ал. М-че, я взялась, как могла, ответить на эти вопросы, и при этом еще постаралась изложить одну из основных идей Ал. М-ча — с помощью цитат, взятых буквально из его книги «О Православии в отношении современности». Последнее сделала я, имея в виду г. Лебедеву, которая, казалось мне, тогда еще недостаточно понимала его. — Посылала я эти записки о. Александру Устьинскому. Он был рад и по своему горячему сочувствию к о. Александру Матвеевичу и ко мне расхвалил и даже настоятельно советовал отпечатать их где-нибудь.

Но вот я недавно их перечитывала, и мне очень не понравилось, а для печати и совсем не годится; может только разве служить некоторым матерьялом, но никак не в том виде, как это написано. Целые длинные годы ни с кем, кроме книг, не приходилось мне беседовать по душе, а потому и стиль у меня получился словно²⁴ деланный, совсем не живая речь, — писала я спешно, лихорадочно, в приподнятом настроении, — и от давно скопившихся чувств — невысказанных — самый тон — какой-то постоянно приподнятый. А при отсутствии таланта, или даже простого умения, всякий пафос, хотя бы самый искренний, отзывает риторикой, — что, конечно, расхолаживает впечатление²⁵. Я это чувствовала и тогда, как писала, но ничего не могла с собой сделать: когда хотела писать проще, выходило у меня что-то до крайности бессвязное и тупое... Потому совсем это не годится для печати (не говоря уже о том, что нет никакого плана) — если б даже и представилась возможность напечатать. [А Вам за Ваше доброе желание я все-таки чрезвычайно благодарна.²⁶] Так как Вы интересуетесь моим мужем, то я попрошу о. Устьинского переслать Вам мои записки для прочтения, — они у него есть. Надо, впрочем, сказать, что таким запискам дается ведь мало и веры; обыкновенно в таких случаях говорится: «жена ведь писала». Другое совсем дело воспоминания человека постороннего. — А есть такие воспоминания, и хотела бы я, чтобы Вы и о. Устьинский их прочитали. Это — воспоминания все того же о. Лаврского. Он их писал в год смерти моего мужа, но они у него остались на руках, так как некуда их было поместить. Тут же приводятся письма одного студента академии к своим родным, т. е. выдержки из его писем, посвященные о. Феодору. Студент этот был сам В. В. Лаврский, и его письма полны о. Феодором. Особенно дорого это тем, что писалось под непосредственным впечатлением.

О. Лаврский человек очень даровитый. Вам, может быть, что-нибудь известно об А. В. Потаниной²⁷, жене известного путешественника. После ее смерти (в 90-х годах)

²² Соборный протоиерей в Старой Руссе, теперь настоятель церкви в Новгородском Десятинном женском монастыре. — В. Розанов.

²³ Лебедева Екатерина Александровна (1861–1919), дочь протоиерея А. А. Лебедева, автор «Воспоминаний о протоиерее Александре Алексеевиче Лебедеве» (См. Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев): Pro et contra... С. 404–412).

²⁴ Письма в архиве предваряет помета В. В. Розанова: «Анна Сергеевна Бухарева, — вдова знаменитого архимандрита о. Феодора Бухарева (начала 1-го письма не достает, но оно очевидно напечатано в «Около церковных стен»). (Запачканы, п. ч. не знал, что нельзя отдавать в типографию оригиналы)». По указанной причине весь предыдущий текст письма воспроизводится по опубликованному материалу в книге «Около церковных стен».

²⁵ Какая тонкая и верная оценка, в пору самому зрелому писателю. В. Розанов. С тем вместе «приподнятый, патетический тон» вдовы слишком говорит о том, что она нашла в муже своем духовного героя, которому служила с чисто женскою самоотверженностью. В. Розанов.

²⁶ На л. 7 на нижнем поле содержится редакторская приписка Розанова синим карандашом с вариантом продолжения текста А. С. Бухаревой: «за вашу просьбу разрешить напечатать мои письма». В окончательный текст публикации не вошло.

²⁷ Потанина (урожд. Лаврская) Александра Викторовна (1843–1893) — исследователь Центральной Азии; первая женщина, принятая в члены Русского географического общества.

о ней много писали в газетах и журналах. Так вот это ее брат. Он был другом и товарищем по семинарии Добролюбова. Когда-то я читала в «Современнике» дневник последнего, где упоминает он о В. В. Лаврском, как о человеке с умом блестящим, но крайне скептическим, — так что он, Добролюбов, по временам принужден бывал от него отделяться, чтобы сохранить цельными свои верования. — Но вот такого скептицизма и признака нет в его письмах к родным, — там восторженные его отзвывы об о. Феодоре. — В 1871 году он присылал мне свои воспоминания, а два года назад я их видела в руках у Е. А. Лебедевой, побывавшей в Самаре — и вновь их перечитывала. Чрезвычайно хорошо. К несчастью, судя по его редким письмам, опять он в удрученном состоянии духа, к тому же болен; но спрошу его: что он хочет делать с своими «воспоминаниями». Да, впрочем, я уже написала ему.

Вы еще спрашиваете меня — трудно ли мне было²⁸ {в свое время соединить свою судьбу с судьбою расстригшегося архимандрита}²⁹. Но мне кажется, что ко всякому подвигу любви, — любви настоящей, вполне приложимы слова Спасителя: «иго бо мое благо и бремя мое легко есть»³⁰. Я могу с полной искренностью сказать, что все трудности прошли как бы мимо меня. С родными, конечно, была борьба жестокая, особенно с отцом — матери не было в живых.

У меня было небольшое именье, лично мне принадлежавшее, но по желанию Ал. М-ча я отказалась от него, выходя за него замуж.³¹ И за все время моей жизни с Ал. М-чем я не получила ни гроша от отца.

Своих родных у меня нет теперь, есть, правда, двоюродные, но я с ними не вижусь. Но с родными мужа у меня отношения самые лучшие. В прошлом году летом я гостила в селе у одного священника, женатого на родной племяннице Ал. М-ча, и отлично чувствовала себя в этой родственной семье. — Матерьяльные мои обстоятельства не блестящи, но нужды нет у меня никакой.

Что касается портрета моего мужа, то были у него карточки, когда был еще монахом. Есть одна такая и у меня. Но на мой взгляд не особенно похожа. У него было одно из тех нервных лиц, которые мало удавались в фотографии, — особенно в прежнее время, когда так долго надо было позировать. Но есть у меня карточка более похожая, хотя снята была она уже с мертвого³². Я закажу по ней другие и когда будут готовы, непременно переishлю одну вам, а другую о. Устьинскому. А что вы говорите о нем, об о. Александре Устьинском, это совершенно верно. Одно воспоминание о нем наполняет мне душу милением и горячей к нему признательностью.

В заключение хочется мне вам передать одно воспоминание, — так сказать, характерное, которое пробудили у меня ваши слова о детях.

Был у нас ребенок, девочка; умерла она 11-ти месяцев. Александр Матвеевич, предчувствуя, что сам недолго наживет, говорил нередко со мной о том, как я должна ее воспитывать. Он говорил мне: «Вот ты любишь книги, склад характера у тебя мечтательный, а она, возможно, будет не такая, со складом более практическим, или будет любить веселье, удовольствия, танцы. Так ты смотри: не ломай ее. Научи ее любить Бога, людей, но не ломай, ради Бога, не ломай». — Подчеркнутые слова я буквально запомнила. — «Давай свободно развиваться тому, что заложено в ее природе». Но вот не суждено мне было воспитывать свою дочку. [Позвольте еще раз поблагодарить Вас

²⁸ Т. е. я спрашивал: трудно ли ей было, дворянке, помещице, институтке соединить судьбу свою с человеком великой души, но которой разом и злобно был извергнут из своего сословия, сам и даже лишен ученой степени?! Ведь это было похоже на «изуродованного» Абельяра, похоже и на обесеченного Дрейфуса! А женщины — все злословят о них — тщеславны и не выносят «петуха без оперения». В. Розанов.

²⁹ В. Розанов хотел добавить свой текст, но затем вычеркнул.

³⁰ См.: Мф 11:30.

³¹ А. С. Бухарева получила в наследство земельный участок. В письме от 28 декабря 1909 (№ 9) она сообщила Розанову о продаже земли соседним крестьянам.

³² Фотографии были впервые опубликованы на вкладышах иллюстраций в книге: Бухарев А. М. Исследования Апокалипсиса. Сергиев Посад, 1916.

за Ваши [фельетоны] {статьи о муже}. Ведь только некоторые в них строки, как, например, о значении в устах А. М-ча слова «Единородный» одни такие, — так и те постоят всех моих писаний. И с каким воодушевлением написали Вы.

Впрочем, воодушевление свойственно Вам, у Вас страницы дышат. Затем, примите уверение в глубоком к Вам уважении и сердечной признательности].

А. Бухарева.

29 декабря 1902 г.³³

3 (Ш)

20 января 1903 г.³⁴

Многоуважаемый В[асилий]. В[асильевич!].

[Только что возвратилась из Ростова (Ярославского), где пробыла я больше недели. Уехала 9-го и возвратилась только сегодня, — так что Ваше письмо пришло в мое отсутствие. Поехала я по случаю внезапной кончины моей тетки. Я Вам писала, что родных нет у меня; однако вот была родная тетка, но она так недружелюбно относилась ко мне. Не видала я ее годами — что я забывала часто об ее существовании. Забывала и тогда, как писала Вам. Ее дочь телеграммой убедительно меня просила приехать, что я и исполнила. Теперь спешу ответить Вам. Не ясно только, сумею ли выразить то, что хотела бы выразить. Возвратилась я страшно утомленная и совсем больная, так что с трудом могу соображать.] — *Буду с вами говорить с полной искренностью, — чем могу только доказать свое к вам доверие и уважение. Я вас искренно [и горячо] благодарил за фельетон от, {когда появилась первая половина вашей статьи} 12 декабря³⁵, — благодарил искренно и за другой следующий затем {продолжение ее}. Но, конечно, вы сами знаете, многоуважаемый Василий Васильевич, что второй половиною последнего {концом ее} я не могла быть довольной. Однако удовольствие от первой половины [фельетона] пересилило неудовольствие от второй, и я все-таки поблагодарила Вас от чистого сердца. Хотела я вам возразить в своем письме к вам, но не была в силах этого сделать; больше чувствовала, как надо бы возразить, а мыслей своих не могла привести в ясность. Теперь слышу, что некоторые почитатели моего мужа хотят возражать вам; думаю, что возражение будет дельное, судя по одному человеку, который хочет писать, и думаю, что вы ничего против этого не будете иметь, так как это может только послужить к выяснению дела и поддержанию интереса к личности Александра Матвеевича и к делу его мысли³⁶. [Но тогда в каком положении буду я, которая так благодарил Вас за фельетон от 17-го. Буду я скомпрометирована не как г-жа Бухарева (это для меня было бы безразлично), но как жена Александра Матвеевича Бухарева, — его жена, легкомысленно восторгающаяся тем, против чего возражать некоторые считают своей священной обязанностью. Если бы тогда в своем письме я сумела возразить Вам на вторую половину фельетона, то теперь немедленно дала бы свое согласие, несмотря на мою нелюбовь к публичности. Дала бы согласие потому, что простите*

³³ ОР РГБ. Ф. 249. М. 4195. Ед. хр. 1. Л. 2–4. Датируется по опубликованному тексту книги «Около церковных стен».

³⁴ ОР РГБ. Ф. 249. М. 4195. Ед. хр. 1. Л. 6–8.

³⁵ Первая часть статьи «Интересный эпизод нашей умственной жизни» (Новое время. 1902. 12 дек. № 9618), имевшей продолжение в номере от 17 декабря. Была перепечатана затем в книге «Около церковных стен» (С. 241–253) под другим названием: «Аскаоченский и Архим. Феод. Бухарев». В составе статьи подразделы: «Четыре письма Анн. С. Бухаревой» (С. 253–258) и «Раздвоенность жизни» (Прот. А. П. Устынского) (С. 258–262).

³⁶ А. С. Бухарева была не согласна с утверждением Розанова о том, что ее муж предпочитал полемизировать на бытовом уровне, не переходя на богословский спор.

именно Вы, которому я так признательна за сочувствие к моему мужу; повторяю, так глубоко признательна — и всегда это буду повторять. И теперь в силу Вашей просьбы я готова дать свое согласие, но с тем только условием, чтобы выпущены были мои выражения благодарности по поводу 2-го фельетона и оставались бы во всей силе только по первому, от 12 декабря. Прошу, не сочтите это за малодушие: если б дело касалось только лично меня, не побоялась бы нареканий, т.к. знаю сама за что благодарила, но как жена Александра Матвеевича я обязана быть крайне осторожной. А выражая Вам благодарность, я также будто согласилась бы с тем, что говорите Вы во второй половине фельетона — чего конечно быть не может — и таким образом публично заявила бы себя будто изменницей памяти моего мужа. А право, всего бы лучше не печатать моего письма. Впрочем, предоставляю это на Ваше усмотрение, т.к. имею к Вам полное доверие, но прошу только выполнить выраженное мною условие. Если надумаете напечатать, прошу выпустить слова, что писала я излагала я, пересказывая А. М. для г-жи Лебедевой: это могло бы обидеть ее и вконец испортить наши отношения. Прошу еще не называть полной фамилией протоиерея Лаврского. Быть может, он ровно не имел бы ничего против — не из робких он — но все-таки не имею я права распоряжаться чужим именем, не спросясь об этом у того лица, у него и так неприятности, — боюсь прибавить к ним.]

Знаете ли? В тех записках, что посылала я о. Устьинскому, видела я по местам неправославный образ мыслей, — тогда как почти буквально составлены они из цитат, выписанных из сочинений Ал. М-ча. Но это меня не трогает, т.к. дело тут в единичных случаях, а я твердо знаю, что ни на йоту не исказила учение моего мужа.

С истинным уважением

А. Бухарева.

[Р. С. Что касательно о пользах письма, то прошу, чтобы это было строго между нами. Конечно, г. редактору Вам надо будет показать мое разрешение на известные условия — если надумаете печатать. Также для о. Александра Устьинского это не секрет.

А. Бухарева.

Только сейчас, перечитывая Ваше письмо, разглядела я, что дело идет о 2-м № «Нового Пути»³⁷. Вообще зрение у меня плохое, а теперь, по случаю болезни, еще хуже обыкновенного

Так вот, значит, ответ мой является уже запоздалым.]

4.

Многоуважаемый Василий Васильевич!

Только на днях получила заказанные мною в Петербурге карточки. Но они не нравятся мне — плохо сделаны — а потому и посылаю Вам прежнюю, привезенную мною из Ростова. Не особенно она чиста, но зато много лучше тех, новых. Надеюсь, Вы не будете ничего иметь против того, что посылаю карточку — с умершего. Он очень похож на ней, и особенно нравилась она многим из тех, которые лично знали его и любили. Примите ее в знак глубокого к Вам уважения сердечно Вам преданной А. Бухаревой.

17 февраля 1903 г.³⁸

³⁷ Поскольку письмо относится к концу января 1903 г., советание А. С. Бухаревой на запоздание вполне объяснимо.

³⁸ ОР РГБ. Ф. 249. М. 4195. Ед. хр. 1. Л. 9–10.

Многоуважаемый В[асилий]. В[асильевич!].

[Спешу сказать, как я Вам благодарна за прекрасный подарок {присылку книг} и за добрую память обо мне. Я сама хотела выписать эти Ваши две книжки, — а некоторые другие давно уже имеются у меня.] С большим удовольствием я прочитала в июньской книжке «Нового Пути» добрый {Ваш} отзыв о статьях о Светлова — в связи с признанием заслуг В. Соловьева перед богословской наукой³⁹. Нельзя не согласиться с тем, что Богословский Вестник⁴⁰ — лучший из наших духовных журналов. Мне говорили, что если б не Богословский Вестник, то статьи о Светлова так и не увидели бы света; в других духовных журналах их не хотели принимать. Правда, есть здесь статьи, не отвечающие общему свежему направлению, которое, говорят, завист много от людей, стоящих во главе редакции. — Но это, пожалуй, и неизбежно в журнале академическом, где каждый профессор имеет право на помещение своей статьи. Вот, кстати, я хочу рассказать Вам как я была возмущена статьей проф. Тареева «О нравственном значении Христова воскресения» (Богословский Вестник за прошлый год), где он с решительностью восстает против верования в воскресение Христа во плоти. Статья написана в тоне, не допускающем возражений. Главным образом меня вымучил его спиритуализм, которым хочет он затемнить широкие горизонты, имеющие открываться с развитием учения о Боговоплощении. [Против него выступил было в Миссионерском > Обозрении < прот. Лаврский, но Тареев ответил ему сердитой отповедью⁴¹, где говорит о невозможности для ученого богослова сказать свое новое слово без того, чтобы ретроградная критика не накинута на него. Но спиритуализм в богословской литературе у нас нисколько не новость, и не даром же сам он ссылается на богословие Макария. Хотя олимпийство Тареева и производит несколько комичное впечатление, но все-таки⁴² я не могу относиться равнодушно к его статьям по важности вопросов, которых он в них касается. А как потускнел бы Светлый наш Праздник, если бы православное наше представление о воскресении Христа отвечало спиритуалистическому представлению Тареева, не чувствовал бы народ этого праздника так, как чувствует

³⁹ Розанов В. В. В чаяниях движения воды // Новый путь. 1904. № 6. С. 247–252. В статье разбирался фрагмент книги П. Я. Светлова «Идея Царства Божия в ее значении для христианского мирозерцания», опубликованный месяцем ранее в «Богословском вестнике». (1904. № 5).

⁴⁰ Название журнала было выделено Розановым при подготовке к книжной публикации писем.

⁴¹ См.: Тареев М. Воскресение Христово и его нравственное значение // Богословский вестник. 1903. Т. 2. № 5. С. 1–45 (начало публикации); № 6. С. 201–217. Автор отрицал материальную сущность Христа после воскресения, утверждая лишь духовную составляющую акта Воскресения. Священник В. Лаврский, напротив, настаивал на материальности тела Христа, после Воскресения. См.: Лаврский В., прот. Явление воскресшего Христа во уверение Своего воскресения // Миссионерское обозрение. 1904. № 7. Апрель — № 11. Июль. Тареев продолжил настаивать на своем утверждении в ответной статье: О действительности Христова Воскресения. Ответ прот. В. Лаврскому // Богословский вестник. 1904. Т. II. Июнь. С. 345–353. А. С. Бухарева упоминает «отповедь Тареева», появившуюся в июньском номере «Богословского вестника». Это обстоятельство ставит под вопрос правильность даты, указанной в конце письма (в оригинале стоит май (ОР РГБ. Ф. 249. М. 4195. Ед. хр. 1. Л. 12 об)). При публикации напечатано: 16 мая, у автора — 15 мая. Письмо А. С. Бухаревой, скорее всего, относится к июню 1904 г., когда увидел свет ответ Тареева. Рецензируя второй том книги «Около церковных стен», он вновь пытался возразить на обвинения, выдвинутые в его адрес в письме А. С. Бухаревой: «Что в воскресении Христа было воскресение Его души, — этого я не только не говорил, но это именно я отрицал, считая „элементарным положением в библейском богословии ту истину, что дух не есть вторая (дух и тело) часть человеческой природы, но дух есть божественное начало человеческой жизни, божественное начало в человеке“...». (Тареев М. М. Христианство и религия В. В. Розанова // Богословский вестник. 1907. № 12. С. 649).

⁴² При редактировании текст, заключенный в квадратные скобки, предполагалось удалить при печатном воспроизведении.

его теперь, не чувствовал бы так и пасхальной утрени, когда на возглас священника: «Христос воскрес», как из одной груди вырывается: «во истину воскрес».

[Я только на днях прочитала отповедь Тареева о Лаврскому и мне живо теперь вспоминается та первая его статья, послужившая поводом к полемике, так что начав писать Вам и зная с каким вниманием Вы относитесь к вопросам веры, я не могла утерпеть, чтобы не говорить о том, что меня в сию минуту занимает и возмущает...]⁴³.

Душевно Вам преданная

А. Бухарева.

15 мая 1904 г.⁴⁴

6.

Многоуважаемый и добрый,

очень добрый, Василий Васильевич!

В одном я не сомневаюсь — это в Вашем желании всяческого мне добра. Сомневаюсь я в том, чтобы выяснение моего нравственного облика могло помочь делу в том смысле, как Вы это пишете. Самое важное — это выяснение нравственного облика Александра Матвеевича, — такое, чтобы люди, у которых сердце и воображение чистые, могли понять, что для этого человека невозможны компромиссы с своею совестью и измена своим убеждениям ради женщины. А те, которые на все способны смотреть нечистыми глазами, — их, поверьте, не убедят Ваши лучшие обо мне отзывы, — разница будет лишь таковой, что скажут: соблазнила женщина, вместо того, что: «баба соблазнила». А мне-то каково на суд таких людей отдавать свое самое дорогое, свое «святое святых». Все же психика женская иная нежели мужская, — женское сердце боится больше толпы, улицы, — улицы, где всегда пошловатые аппетиты

⁴³ В. В. Розанов дал комментарий в книге «Около церковных стен»: «Проф. Тареев — одно из светил нашей богословской или, точнее, религиозно-философской литературы. Он не „спиритуалист“ по трафарету, и если сделал ссылки на Макария, то лишь чтобы защитить себя от обвинения в „художестве“ (монашеский термин): на самом деле он в себе самом всегда имеет фундаменты большие, чем какие мог бы почерпнуть из всевозможных ссылок и цитат. Но в данном пункте старушка-вдова покойного Бухарева, мне думается, права: а что она так поняла житейскую важность философского тезиса проф. Тареева — показывает, до чего она вдумалась, а не вчиталась только в систему своего мужа, и как система эта, и мужа ее, архимандрита Феодора, и ее самой (по усвоению) сплелась с личностью и жизнью их обоих. Спиритуалист Тареев говорит, что в воскресении Христа было только воскресение его души, а телесного воскресения не было вовсе. Между тем, ведь душа, даже наша, и при смерти, при убийстве нашего тела, не умирает. Душа не воскресает, потому что она не умирает. Воскресение есть именно факт тела; всегда было предметом сомнения или спора возможность для него воскреснуть. Христос „победил смерть“ — именно телесную, по законам природы, физики и химии; и через то дал надежду и нам всем воскреснуть физически. Это со стороны факта. Но Анна Сергеевна возмущается самую его тенденцию: зачем профессору это учение? Он возвышает дух на счет тела, то есть путем его уничтожения (монашеская тенденция): и она, сливая личный свой подвиг и правду своего мужа (разрыв с монашеством), восстает за права тела жить вечно с духом, за возможность для него воскреснуть просветленным, за озарение тела новым светом, павшим на него из воскресения Христа. Тут — точка поворота мирозерцания, точка отворота его от неистовств аскетизма и гордыни его, откуда уже начинается великое признание мира, природы, радостей земных, и усиленно — признание рождения, семьи, брака. „Все это — правда, великая, святая, не меньшая, чем содержащаяся в лукавом, гордом, самонадеянном спиритуализме“. От себя добавлю, что женщина и мать и не может говорить иначе, „яко та есть мать жизни“ (в Бытии — о Еве)». Последняя цитата из Быт 3:20.

⁴⁴ ОР РГБ. Ф. 249. М. 4195. Ед. хр. 1. Л. 11–12 об.

и преобладают. Я не так давно дала согласие на отпечатание своей биографической заметки в сборнике, имеющем выйти в Москве, — с оглавлением: «Свободная совесть» (кстати: написано это в ответ на сделанные мне вопросы: под чьим влиянием принял А. М. монашество? Где и когда образовалось его миросозерцание?) — и просила составителя сборника выпустить все, что есть в моей заметке субъективного — так, чтобы, по возможности, меня не было здесь. Вообще очень редко говорю или пишу о себе; — разве только сгоряча и как-то невзначай случится мне написать так о себе, как я тогда Вам написала. И все Ваши старания с помещением моих писем реабилитировать меня в глазах людей, не способных понять нравственный облик Ал. М-ча, или просто с этим обликом не знакомых, — все эти старания, говорю, поверьте, будут безуспешны. Подумайте, Василий Васильевич: Вы лучше меня знаете людей.



Василий Васильевич Розанов
(1856–1919)

По Вашему желанию, посылаю Вам свою карточку. Только девичьей нет у меня, до замужества не снималась, и эта — не очень задолго до смерти А. М-ча. Карточка старая, и фотография плохая, но все-таки даст Вам возможность познакомиться с бывшим моим и физическим обликом. Я бы не стала Вас затруднять просьбой о возврате ее, но у меня одна только, и я привыкла видеть ее рядом с карточкой Александра Матвеевича, — такой, что я Вам послала, Василий Васильевич! Ваш ум, Ваше сердце дают полное право на откровенность с Вами. Так вот я хочу Вам рассказать, какие надежды я на Вас возлагала года три-четыре назад, как я надеялась, что Вы в своих исканиях все ближе и ближе подходить будете к христианству. Но Вы вот уходите от христианства или даже ушли уже. И если, когда углубляетесь в истины христианства, как напр<и-мер> в письме Вашем ко мне, то это, думается, в качестве философа больше. Я один раз писала о. Устьинскому, а он успокоительно ответил: «Не уйдет, ему некуда уйти». И, знаете ли, я верю, верю, что если и ушли, то вернетесь Вы, непременно, вернетесь! Пишу это затем, чтобы Вы знали, с каким интересом я Вас читала и как отнесусь к Вашим писаниям. С надеждой и с верой в Вас все же отнесусь. Но Вы не обидитесь на меня, я думаю. Вы ведь в своих статьях не скрываете своего отношения к христианству. Кто-то сказал о Ренане, что всегда, как говорил о Христе, он казался коленопреклоненным, несмотря на свое антихристианство. Вы тоже преклоняете колена. Но, увы, теперь не вернулся. Неужели и Вы? Нет, не хочется верить этому.

Вы, кажется, читаете Богосл<овский> Вестн<ик> и, может, видели воспоминания об А. М-че о. Лаврского⁴⁵. Как Вам это нравится?

Вам душевно преданная

А. Бухарева.

5 сентября 1905 г.⁴⁶

⁴⁵ Речь идет о начале публикации воспоминаний в журнале: *Лаврский В. В. Мои воспоминания об архимандрите Феодоре (А. М. Бухарева)* // Богословский вестник. 1905. Т. II. Июль-август. С. 499–538.

⁴⁶ ОР РГБ. Ф. 249. М. 4195. Ед. хр. 1. Л. 13–16 об.

От души Вас благодарю, многоуважаемый Василий Васильевич, за подарок⁴⁷. Я еще только свои письма успела пробежать, — за них, признаюсь, продолжала я опасаться, зная свою привычку писать всегда смаху. Но как бы не досталось мне от Тареева за «олимпийство»⁴⁸? Впрочем, этого я не боюсь, да и не станет он, как говорится, связываться. Не могла не рассмеяться, прочитывая письмо о Тарееве: представляю себе недоумение его, — философа, богослова. Он имеет ведь обыкновение наносить удары своим оппонентам, и я представляю такую незначительную величину, что все удары попадали мимо, так что оказия такая, думаю, в первый раз случится с ним. —

Что редко так видно Вас в Новом Времени, Василий Васильевич? Не уходите ли уж в другую газету? Слышала, что были Ваши статьи в Русском Слове⁴⁹, — а я как раз в этом году не выписала его. — От о. Устьинского недели две назад получила письмо, в котором он сообщил о себе, что вот уже пять недель, как тяжело хворает, а неделю спустя, в ответ на вопрос о его здоровье, он написал, что есть небольшое облегчение от мучивших его болей, но все еще они продолжают.

Сохрани его Бог!

Еще раз сердечно благодарю за книги Ваши. А какое прекрасное издание!

Душевно Вам преданная

А. Бухарева.

14 марта 1906 г.⁵⁰

19 марта <1906>.⁵¹

Многоуважаемый

Василий Васильевич.

Посылаю Вам книжку «О Православии»⁵², пользуюсь случаем выразить свою признательность, — что так много Вы посодествовали возбуждению в обществе интереса к личности моего покойного мужа⁵³. По получении книжек от о. Лахотского, первой моей мыслью было распределять их по родным и близким А. М-чу лицам и отослать одну Вам — в знак моей к Вам признательности. Но вот, а то и другое намерение оставалось все неисполненным, хотя уже два месяца прошло, как книжки мною получены. Хотелось посылать при письме — и не умела я взяться за перо. С некоторых пор я словно умерла для родных и знакомых, никому не была в состоянии дать какую-нибудь весть о себе. Часто я хвораю, а главное, — душевное состояние такое, что мысль и воля как будто атрофированы. Я кроме газет ничего

⁴⁷ В. В. Розанов прислал свою книгу «Около церковных стен» (СПб.: Изд. тип. Ф. Вайсберга и П. Гершунина, 1906. В 2 т. Т. 1. С. XV; 416; Т. 2. С. X; 497. Тир. 3000 экз.). В ней впервые были опубликованы четыре письма А. С. Бухаревой.

⁴⁸ Имеется в виду характеристика М. М. Тареева в письме А. С. Бухаревой. См.: 5 (IV).

⁴⁹ В 1906–1912 гг. В. В. Розанов был хроникером Государственной думы от газеты «Новое время», поэтому многие статьи его помещались без подписи, как редакционные. В то же время он сотрудничал в газете «Русское слово» под псевдонимом В. Варварин.

⁵⁰ ОР РГБ. Ф. 249. М. 4195. Ед. хр. 1. Л. 17–18.

⁵¹ ОР РГБ. Ф. 249. М. 4195. Ед. хр. 1. Л. 19–20 об.

⁵² Речь идет о сборнике статей архим. Феодора (А. М. Бухарева) «О православии в отношении к современности, в разных статьях архимандрита Феодора» (СПб.: Странник, 1860).

⁵³ А. С. Бухарева благодарит В. В. Розанова за газетную заметку «Об одном забытом человеке (Пропущенный юбилей)» (Новое время. 22 апр. № 12610).

не читаю, — ничего не умею читать, а при уединенном образе жизни, — слишком даже уединенном — мысль и чувства поневоле сосредотачиваются все на одном, — и можете судить под давлением какого кровавого кошмара я постоянно живу. Каждое утро хватаешься за газету с страстным желанием какого-нибудь просвета. Но все только кровь и кровь. Хотя бы слабый луч начинающегося нового дня для России, можно бы и умереть спокойно. А вот еще зловещие слухи о новом роспуске Думы. Грозное и страшно знаменательное время мы переживаем, и Бог знает, что еще придется пережить. —

Где Вы теперь пишете? Судя по газетным выдержкам, в Новом Времени по церковному вопросу пишут теперь уже другие. Нового Времени я не выписываю, п. ч. приходит оно на третий день, — не знаешь, как дожидаться и Русских Ведомостей, которые приходят на другой день. Случилось видеть один № «Русского Слова», где есть статья за подписью Варварина; сдается мне, что Ваша это статья, — почти в этом уверена. Неужели я ошибаюсь?

Сейчас прислали мне газету «Новь». Перепечатан здесь с «Русского Знамени» крест — как зловещий символ. Есть от чего содрогнуться. Ну, и время.

С истинным уважением

А. Бухарева.

9.

28 декабря 1909 г.⁵⁴

Многоуважаемый

Василий Васильевич.

Обращалась я к Вам через о. Устьинского с просьбой помочь мне⁵⁵, если это Вам возможно, в деле продажи земли крестьянам, а недавно получила из отделения Банка уведомление, что продажа эта разрешена. Судя по тому, как дело это было обставлено в отделении Банка, я на это не имела надежды, и думаю, почти уверена, что таким благоприятным исходом дела я обязана Вам, Василий Васильевич. Приношу Вам глубокую мою благодарность. Но если б совершилось это даже без Вашего участия, если б не нашлось путей у Вас к исполнению моей просьбы, то все-таки мне бы захотелось от души Вас поблагодарить. Знаете ли, иногда и к близкому знакомому, при наличии хороших отношений, не можешь обратиться с просьбой, — не можешь, словно держит что-то, чувствуется, что с ним этого — нельзя: а вот что с Вами это «можно», за это вот и хочется от всего сердца Вас благодарить. Я потому только не решилась писать Вам сама, что знаю, как много заняты Вы, и предоставила о. Устьинскому

⁵⁴ ОР РГБ. Ф. 249. М. 4195. Ед. хр. 1. Л. 21–24 об.

⁵⁵ 25 ноября 1909 г. о. А. Устьинский писал В. В. Розанову: «Хочу побеспокоить Вас по чисто житейским дела. Делаю это по просьбе Анны Сергеевны Бухаревой. Очевидно, старушку обижают, и она нигде не может найти себе защиты и справедливого направления своему делу. Дело вот в чем. Она задумала продать свою землю (147 десятин) соседним крестьянам, которые в этой земле очень нуждаются, при помощи Крестьянского Поземельного Банка, но Банк отказывает ей в помощи. Видимо, кто-то подставляет ей ножку. Она решительно не имеет, к кому бы обращаться за помощью, и вот просит меня обратиться к Вам, нет ли у Вас в Петербурге знакомых, служащих в Крестьянском Банке, или вообще не сможете ли Вы чрез какое-либо посредство повлиять на Крестьянский Банк, с тою целью, чтобы там дело Анны Сергеевны приняло благоприятный для нее оборот. Земля ее находится при деревне Валиутино, Владимирской губ., Переславского уезда, Погожской волости. Являлся к ней частный состоятельный покупатель, но ей не хочется обижать соседних крестьян, которые очень в ее земле нуждаются. Вероятно, этот покупатель и тормозит дело» (ОР РГБ. Оп. 1. М. 4209. Ед. хр. 12. Л. 5–6).

обсудить, удобно ли отвлекать такую Вас просьбой. Это вот меня очень стесняло. Но когда письмо к о. Устьинскому было написано, мне стало хорошо на душе. Хорошо от доверчивого к Вам чувства, с каким оно писалось. И это независимо от того, какой мог бы получиться результат в деле, о котором просила. Так отраднo верить в добрую душу человека, — а без этой веры не могла бы к Вам обратиться, не будучи лично с Вами знакома. Так спасибо же за Вашу добрую душу, Василий Васильевич!

Не могу и выразить, какое чувство успокоения я испытала, получив уведомление, что продажа разрешена. Чрезвычайно рада за себя, — рада и за крестьян. Хотя продаю Товариществу, но все это оставшиеся на земле, бывшие крепостные моего отца — остальные поразбредлись по промыслам. Земля так им нужна, что, как они выражаются, дохнуть им без нее нельзя. Раньше они по инертности не покупали, но ко мне заявлялся покупатель, привез уже задатки. Но крестьяне, узнав об этом, стали просить меня продать им, и я пошла на риск. Отпустила покупателя — а покупатели здесь редко находятся — начав дело с крестьянами. И вдруг получаю такое известие, что Отделение не находит возможным разрешить продажу, так как много лесу, а Банк этого не любит. Вот я и очутилась прямо в отчаянном положении. От о. Устьинского ответа на свое письмо я долго не получала и, зная его слабое здоровье, стала за него опасаться; послала письмо ему с известием, что продажа разрешена. Вам об этом писать не решилась, чтобы Вас не удивить выражениями благодарности, в том случае, если о. Устьинский по болезни не мог написать Вам. Вчера получила от него письмо; пишет, что моя просьба Вам передана; а что касается здоровья, то опасения мои оправдались: он весь декабрь прохворал, и настолько серьезно, что едва теперь может перо в руках держать. Страшно его жаль, такое плохое здоровье и так много тяжелого в жизни ему приходилось и приходится переживать. Сохрани его Бог!

На днях я перечитывала, какие были у меня письма от Вас; в одном из них Вы говорите: «Аскоченский побежден». А вот ведь жив он, живуг его язык, приемы его, его голос раздается громко в тех сферах, откуда идут репрессии. Целая травля на семинарии, академии. Аскоченство, видно, живуче, привольно, видно, ему у нас на Руси, — питается властью, заедая молодые жизни. Благо тем гонимым, которым из семинарий и академий удастся вырваться. А остающимся больше, чем когда-нибудь, грозит участь сделаться если не атеистами, то форменными лицемерами. Вообще, что-то роковое над Россией тяготее. Впрочем, что я говорю, Вам лучше, чем мне, все это известно.

Поздравляю Вас с Праздником и с Новым годом и желаю всего Вам хорошего, — всего того, что Вы сами могли бы себе пожелать. Еще раз горячо благодарю за все хорошее Ваше.

Вам преданная

А. Бухарева.

Не знаю, можно писать по прежнему адресу, потому посылаю заказным.

Источники и литература

1. Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев): pro et contra. Личность и творчество архимандрита Феодора (Бухарева) в оценке русских мыслителей и исследователей: Антология. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1997. 832 с.
2. Бухарева А. С. Письма к В. В. Розанову 1903–1909, б. д. // ОР РГБ. Оп. 1. М. 4195. Ед. хр. 1.
3. Воронцова И. В. Синтез науки и религии, опыта и веры в богословии архимандрита Феодора (Бухарева) // Вопросы философии. 2013. № 12. С. 68–77.

4. *Воронцова И. В.* Протоиерей Александр Устьянский и «неохристианство». Путь от «реформаторства» к расколу (на материале переписки с В. В. Розановым 1907–1919 гг.) // Вестник ПСТГУ. Сер. II: История. История Русской Православной Церкви. 2011. № 5 (42). С. 66–84.
5. *Воронцова И. В.* Протоиерей Александр Устьянский и «реформатор» Василий Розанов. История духовного суда над протоиереем Александром Устьянским, изложенная в переписке 1903 года // Вестник ПСТГУ. Сер. II: История. История Русской Православной Церкви. 2010. № 3 (36). С. 83–101.
6. *Воронцова И. В.* Разработка тезисов «неохристианской» доктрины в переписке В. В. Розанова и протоиерея А. П. Устьянского (1898–1901) // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер. II: История. 2010. № 2 (35). С. 7–21.
7. *Дроздов М. С.* Устьянский Александр Петрович // Розановская энциклопедия. М.: РОССПЭН, 2008. С. 1033–1040.
8. *Ломоносов А. В.* Корреспонденты В. В. Розанова (Библиографические комментарии к письмам В. В. Розанова на письмах, хранящихся в НИОР РГБ) // Записки отдела рукописей. М., 2004. Вып. 52. С. 436–576.
9. *Розанов В. В.* Брак и христианство (Из переписки с православным священником) — Письма священника А. П. У-ского. С введением и замечаниями В. Розанова и с протестом С. Ф. Шарапова // *Розанов В. В.* Собр. соч.: В 30 т. [Т. 6]. В мире неясного и нерешенного. М.: Республика. 1995. С. 107–147.
10. *Розанов В. В.* В чаяниях «движения воды» // *Розанов В. В.* Собр. соч.: В 30 т. [Т. 25]. Природа и история. М.: Республика; СПб.: Росток, 2008. С. 351. Впервые: Новый путь. 1904. № 6. С. 247–252.
11. *Розанов В. В.* Об одном забытом человеке (Пропущенный юбилей) // *Розанов В. В.* Собр. соч.: В 30 т. [Т. 21]. Террор против русского национализма. М.: Республика, 2005. С. 89–91.
12. *Розанов В.* Четыре письма Анн. С. Бухаревой // *Розанов В.* Около церковных стен. СПб.: Тип. Ф. Вайсберга и П. Гершунина, 1906. Т. 2. С. 39–47.
13. *Розанов В.* Четыре письма Анн. С. Бухаревой // *Розанов В.* Собр. соч.: В 30 т. [Т. 5]. Около церковных стен. М.: Республика, 1995. Т. 2. С. 253–258.
14. *Тареев М.* Воскресение Христово и его нравственное значение // Богословский вестник. 1903. Т. 2. № 5. С. 1–45; № 6. С. 201–217.
15. *Тареев М. М.* Христианство и религия В. В. Розанова // Богословский вестник. 1907. № 12. С. 649.
16. *Устьянский А. П.* Письма к Розанову В. В. 1904 г. // ОР РГБ. Оп. 1. М. 4209. Ед. хр. 7.
17. *Устьянский А. П.* Письма к Розанову В. В. 1909 г. // ОР РГБ. Оп. 1. М. 4209. Ед. хр. 12.
18. *Устьянский А. П.* Письма к Розанову В. В. 1911 г. // ОР РГБ. Оп. 1. М. 4209. Ед. хр. 13.
19. *Фатеев В. А.* Бухарев Александр Матвеевич // Православная энциклопедия М.: Православная Энциклопедия, 2003. Т. 6. С. 398–401.
20. *Фатеев В. А.* Бухарев Александр Матвеевич // Розановская энциклопедия. М.: РОССПЭН, 2008. С. 174–177.
21. *Фатеев В. А.* В. В. Розанов. Жизнь. Творчество. Личность. Л.: Художественная литература, 1991. 368 с.

А. В. Черняев

К истории формирования концепции нового издания «Путей русского богословия» (Письмо Г. В. Флоровского А. В. Флоровскому от 25 января 1968 г.)



УДК 1(470)(091)

DOI 10.47132/2588-0276_2023_4_130

EDN NYMJZQ

Аннотация: В научном наследии прот. Георгия Васильевича Флоровского (1893–1979) монография «Пути русского богословия» занимает центральное место: в ней мыслитель выдвинул и обосновал концепцию «псевдоморфозы православия» как результата ряда волн западного богословско-философского влияния на русскую духовную культуру, а также сформулировал интеллектуальную программу неопатристического синтеза как методологическую задачу современной православной мысли. Издание в 1937 г. этой книги, в которой была дана критическая оценка большинству представителей русской религиозно-философской мысли прошлого, вызвало широкий резонанс и неоднозначные отзывы со стороны общественных кругов русского западноевропейского зарубежья, что в итоге послужило одной из причин отъезда Флоровского в США, где в 1960-е гг. он вынашивает замысел нового, существенно переработанного издания «Путей русского богословия». Этот проект остался неосуществленным, однако авторская концепция нового варианта монографии реконструируется в личной переписке Флоровского со своими конфидентами, и прежде всего — с братом Антонием, работавшим в Чехословакии историком-славистом. Обосновывается тезис, что письмо Г. В. Флоровского брату от 25 января 1968 г. является одним из ключевых текстов в их переписке, проливающим свет на концепцию нового издания «Путей русского богословия». Предлагается научная публикация этого письма, находящегося в фонде А. В. Флоровского в Архиве РАН.

Ключевые слова: Г. В. Флоровский, «Пути русского богословия», история русской философии, история Русской Церкви, религиозная мысль русского зарубежья, архивные фонды, персоналии русской философии.

Об авторе: **Анатолий Владимирович Черняев**

Кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН.

E-mail: chernyaevphd@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2019-5330>

Для цитирования: Черняев А. В. К истории формирования концепции нового издания «Путей русского богословия» (Письмо Г. В. Флоровского А. В. Флоровскому от 25 января 1968 г.) // Русско-Византийский вестник. 2023. № 4 (15). С. 130–143.

Финансирование: Публикация подготовлена за счет гранта Российского научного фонда, проект № 22-28-01805 «Первоисточники русской философии XIX–XX вв. в государственных архивах России: состояние и перспективы изучения».

Anatoly V. Chernyaev

**On the history of the concept
of the new edition of “Ways of Russian Theology”
(Letter from Georges V. Florovsky to Antony V. Florovsky
dated January 25, 1968)**



UDC 1(470)(091)

DOI 10.47132/2588-0276_2023_4_130

EDN NYMJZQ

Abstract: In the scientific heritage of Archpriest Georgy V. Florovsky (1893–1979), the monograph “Ways of Russian Theology” occupies a central place: in it, the thinker put forward and substantiated the concept of “pseudomorphosis of Orthodoxy” as a result of a series of waves of Western theological and philosophical influence on Russian spiritual culture, and also formulated the intellectual program of neopatristic synthesis as a methodological task of modern Orthodox thought. The publication in 1937 of this book, which gave a critical assessment to most representatives of Russian religious and philosophical thought of the past, caused a wide resonance and mixed assessments from public circles of Russian Western European diaspora, which ultimately served as one of the reasons for Florovsky’s departure to the USA, where in the 1960s he is hatching the idea of a new, significantly revised edition of “Ways of Russian Theology.” This project remained unfulfilled, however, the author’s concept of a new version of the monograph is reconstructed in Florovsky’s personal correspondence with his confidants, and above all with his brother Anthony, who worked as a Slavic historian in Czechoslovakia. The thesis is substantiated that the letter from G. V. Florovsky to his brother dated January 25, 1968 is one of the key texts in their correspondence, shedding light on the concept of the new edition of “Ways of Russian Theology.” A scientific publication of this letter, located in the Anthony V. Florovsky Fund in the Archive of the Russian Academy of Sciences, is proposed.

Keywords: Georgy V. Florovsky, “Ways of Russian Theology”, history of Russian philosophy, history of the Russian Church, religious thought of Russian diaspora, archival funds, personalities of Russian philosophy.

About the author: **Anatoly Vladimirovich Chernyaev**

Candidate of Sciences in Philosophy, leading research fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

E-mail: chernyaevphd@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2019-5330>

For citation: Chernyaev A. V. On the history of the concept of the new edition of “Ways of Russian Theology” (Letter from Georges V. Florovsky to Antony V. Florovsky dated January 25, 1968). *Russian-Byzantine Herald*, 2023, no. 4 (15), pp. 130–143.

Funding: The publication was prepared with a grant from the Russian Science Foundation, project No. 22-28-01805 “Primary sources of Russian philosophy of the 19th-20th centuries. in the state archives of Russia: state and prospects of study”.

Георгий Васильевич Флоровский (1893–1979) принадлежит к числу наиболее влиятельных и авторитетных религиозных мыслителей XX в. мирового масштаба, его творческое наследие сохраняет актуальность, неизменно востребовано широкой читательской аудиторией, привлекает внимание многочисленных исследователей и интерпретаторов, является предметом различных обсуждений и научных дискуссий*. В своих трудах Флоровский оригинально синтезировал идеи классического евразийства, проблематику русской философии XIX–XX вв. и традицию православной богословской мысли во «вселенском» интеллектуальном контексте, а его обширная переписка представляет значительный интерес в качестве яркого индикатора идейных исканий и настроений разных поколений мыслителей и ученых русского зарубежья.

В эпистолярном наследии Флоровского переписка с братом Антонием Васильевичем (1884–1968) занимает особое место. Жизненные пути братьев во многом схожи, их объединяет воспитание в рафинированной духовной атмосфере в доме отца — ректора Одесской духовной семинарии прот. Василия Антоновича Флоровского (1852–1928), обучение в классической гимназии Одессы и на Историко-филологическом факультете Новороссийского университета, где затем оба брата успешно начинают свою научную и преподавательскую карьеру, оставаясь членами Православной Церкви. В августе 1917 г. на заседании профессорско-преподавательской корпорации университета были избраны два делегата на Поместный собор Православной Российской Церкви, которыми стали ректор университета А. П. Доброклонский и экстраординарный профессор по кафедре русской истории А. В. Флоровский. После возвращения историка в Одессу, которая к тому времени уже находилась во власти большевиков, Антоний Васильевич на первых порах успешно продолжает работать, становится заведующим кафедрой исторической географии Археологического института и директором главной библиотеки Высшей школы, однако летом 1922 г. попадает в список представителей интеллигенции, подлежащих принудительной высылке из страны. Так начался период вынужденной эмиграции А. В. Флоровского, который после непродолжительного пребывания в Константинополе и Софии в конце 1922 г. переезжает в Прагу, где благодаря Русской акции правительства Чехословакии получает возможность продолжить научную и преподавательскую работу. Дальнейшая жизнь и карьера А. В. Флоровского была связана со столицей Чехословакии, где он в декабре 1946 г. воссоединяется с родиной, получив советское гражданство, а с 1948 г. занимает должность ординарного профессора Карлова университета**.

В отличие от старшего брата, Георгий Флоровский уже в начале 1920 г. добровольно покидает Россию вместе с родителями и сестрой Клавдией, обосновавшись сначала в Софии, а затем в Праге, где также находит работу благодаря Русской акции; в 1926 г. он переезжает в Париж, где по приглашению С. Н. Булгакова становится профессором патрологии Свято-Сергиевского богословского института, а в 1948 г. отправляется в США, занимает там пост декана Нью-Йоркской Свято-Владимирской православной духовной семинарии, а затем профессорствует в Гарвардском и Принстонском университетах, принимает участие в работе Всемирного Совета Церквей, получает признание

* См., напр.: Хондзинский П., прот., Костромин К., прот., Легоев М., свящ., Иванов И., свящ., Оболевич Т. С., Маркидонов А. В., Фатеев В. А., Гаврилов И. Б., Медоваров М. В., Тесля А. А. Наследие прот. Георгия Флоровского (1893–1979): pro et contra. Материалы круглого стола научного проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет» к 40-летию кончины выдающегося православного мыслителя // Русско-Византийский вестник. 2021. № 1 (4). С. 156–175; Базанов П. Н., Вахитов Р. Р., Гаврилов И. Б., Ермишина К. Б., Корольков А. А., Малинов А. В., Медоваров М. В., Тесля А. А., Фатеев В. А. Евразийство: pro et contra. К 100-летию выхода сборника «Исход к Востоку». Материалы круглого стола научного проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет» // Русско-Византийский вестник. 2023. № 2 (13). С. 12–52.

** См.: Ковалев М. В. Труды и дни профессора Антония Васильевича Флоровского // Флоровский А. В. Труды по истории России, Центральной Европы и историографии. Из архивного наследия. СПб.: Нестор-История, 2020. С. 8–48.



Антоний Васильевич Флоровский на улице в Праге, 1955 г.

на мировом уровне*. Несмотря на разошедшиеся по разным континентам траектории жизненных путей, братья Флоровские всегда сохраняли близкие доверительные отношения, о чем свидетельствует их обширная переписка периода пребывания в эмиграции, продолжавшаяся с 1922 по 1968 (год ухода из жизни Антония Васильевича).

Материалы переписки братьев сохранились в личном архиве А. В. Флоровского, часть которого, согласно его собственному завещанию, в 1976 г. поступила в СССР и в настоящее время находится в Архиве Российской академии наук в Москве, где отложилось 37 писем братьев друг другу за период 1922–1968 гг.** При этом большая часть писем Г. В. Флоровского брату Антонию (331 письмо), охватывающая период 1925–1968 гг., осталась в фонде А. В. Флоровского, хранящемся в Национальной библиотеке Чешской Республики (Славянская библиотека в Праге)***. Таким образом, архивный фонд переписки братьев Флоровских оказался разделен, причем критерии этого разделения остаются не вполне ясными, поскольку обе части содержат разные письма за одни и те же годы, образуя при работе с каждым из этих фондов по отдельности определенную дискретность и лакуны в восприятии интеллектуального диалога двух выдающихся ученых, для восстановления полноты и непрерывности которого необходимо обращение к обоим фондам — московскому и пражскому.

Изучение и научная публикация материалов эпистолярного наследия Г. В. Флоровского из архива А. В. Флоровского — в составе как московского, так и пражского его фондов — уже начаты российскими и зарубежными исследователями. Издана переписка братьев по материалам Архива РАН за 1922–1924 гг.****; по заключению публикаторов,

* Подробнее о жизни и деятельности Г. В. Флоровского см.: *Блейн Э.* Жизнеописание о. Георгия // *Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ.* М.: Прогресс — Культура, 1995. С. 7–240; *Гаврилюк П.* Георгий Флоровский и религиозно-философский ренессанс. Киев: ДУХ І ЛІТЕРА, 2017. 536 с.; *Черняев А. В.* Флоровский Георгий Васильевич // *Философская антропология. Электронный научный журнал.* 2020. Т. 6. № 2. С. 105–126.

** Архив РАН. Ф. 1609. Оп. 2. Д. 463.

*** См.: *Киейзик Л.* Слово от составителя // *Флоровский Г., прот.* Письма к брату Антонию / Сост. Л. Киейзик. М.: Изд-во ПСТГУ, 2021. С. 6.

**** «Поздравляю с прибытием в „свободную“ Европу...» Переписка Антония и Георгия Флоровских. 1922–1924 гг. // *Флоровский А. В.* Труды по истории России, Центральной Европы и историографии: Из архивного наследия / Под ред. В. Ю. Афиани; вступ. ст. М. В. Ковалева, сост., подг. к публ. и коммент. В. Ю. Афиани, М. В. Ковалева, Е. В. Косыревой, Т. Н. Лаптевой. СПб.: Нестор-История, 2020. С. 480–507.



Первое издание
«Путей русского богословия»

она показывает, как «выдающиеся ученые обменивались информацией об обстоятельствах научной жизни в Одессе в первые годы советской власти, материальном и духовном состоянии российской интеллигенции, эмигрантских научных центрах, возможности работы на научном поприще за границей. Сведения, содержащиеся в письмах, способны не только обогатить жизнеописание корреспондентов, они содержат богатый материал к биографии целого ряда русских ученых, рисуя яркую картину жизни в послереволюционные годы»*. В свою очередь, избранные письма Георгия Флоровского брату Антонию 1946–1968 гг. из фондов Пражского архива опубликовала в 2021 г. отдельным изданием Лилиана Киейзик; как указывает исследовательница, эти письма представляют интерес, поскольку в них Георгий Флоровский «объясняет многие „бездорожья“ собственной судьбы. Одновременно в этих письмах нам открываются оригинальные, субъективные взгляды Г. В. Флоровского на разные темы. В письмах к брату он мог позволить себе написать больше и выразительнее, чем в официальной переписке с коллегами. Письма отражают то, что мы называем культурным контекстом, эпохой»**.

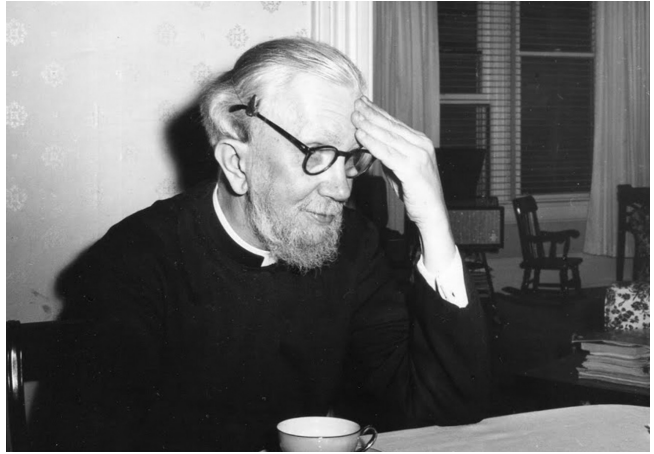
Среди писем Г. Флоровского брату в собрании московского Архива РАН выделяется письмо от 21 января 1968 г., в котором автор, помимо прочего, делится новым замыслом написания истории Русской Церкви, дает оценку соответствующим трудам историков прошлого и своих современников, обращается к брату за советом: «Есть ли у тебя соображения, как нужно писать историю русской церкви?.. В общем, я очень заинтересован этим планом — написать историю р<усской>. ц<еркви>. — отчасти уже мною представленную в „Путях“». По всей видимости, такая постановка связана с планом нового издания монографии «Пути русского богословия», над подготовкой которой Флоровский работал в этот период.

В научном наследии Флоровского эта книга занимает центральное место: в ней мыслитель выдвинул, обосновал и проиллюстрировал концепцию «псевдоморфозы православия» как результата ряда волн западного богословско-философского влияния на русскую духовную культуру, а также сформулировал интеллектуальную программу неопатристического синтеза как методологическую задачу современной православной мысли. Издание в 1937 г. этой книги, в которой была дана критическая оценка большинству представителей русской религиозно-философской мысли прошлого — кумиров русской интеллигенции «серебряного века», вызвало широкий резонанс и неоднозначные отзывы со стороны общественных кругов русского западноевропейского зарубежья, что в итоге послужило одной из причин отъезда Флоровского в США, где в 1960-е гг. он вынашивает замысел нового, существенно переработанного издания «Путей русского богословия».

* Афиани В. Ю., Ковалев М. В., Косырева Е. В., Лантева Т. Н. Археографическое предисловие // Флоровский А. В. Труды по истории России, Центральной Европы и историографии... С. 69–70.

** Киейзик Л. Письма из пражского архива прот. Георгия Флоровского к брату Антонию // Флоровский Г., прот. Письма к брату Антонию. С. 9.

По сообщению его биографа Э. Блейна, в 1960-е гг. о. Георгий предполагал реализовать несколько замыслов, в том числе — «переработка „Путей“ для издания в переводе на немецком и английском языках; планировалось существенное расширение первых четырех глав книги с привлечением новых материалов, появившихся с момента ее публикации, и с иным отношением к русскому средневековью, а также новая глава, охватывающая пореволюционный период, под условным названием „После Потопа“;



Протоиерей Георгий Васильевич Флоровский

она должна была стать предпоследней главой в книге, заключаемой по-прежнему главой „Разрывы и связи“^{*}. О том, что Флоровский в этот период напряженно обдумывал и разрабатывал новую концепцию главного труда своей жизни, посвященного истории русского православия в широком контексте духовной культуры страны, свидетельствует и его переписка с другими конфидентами. В письме Д. И. Чижевскому летом 1965 г. он сообщает, что уже приступил к этой работе: «Предполагается второе издание „Путей“ (по-русски) и для этого нужно немало сделать, тем более что я хочу прибавить новую главу, о периоде 1917–1946 или даже до сих дней — естественного рубежа нет. Это включает и эмиграцию. Пока еще только собираю матерьял. Конечно, нужно пересмотреть и первые главы, учитывая разработку древней литературы за последние три десятилетия. Если у Вас найдется время сделать замечания или поправки, буду страшно благодарен»^{**}. В письме Ю. П. Иваску от 16 ноября 1968 г. Флоровский признается: «Пересматриваю сейчас „Пути“, по главам, неизбежно передумываю весь материал»^{***}.

В упомянутом письме брату Флоровский выделяет, в связи с этим, «два главных вопроса»: во-первых, «отношение поместной церкви ко „вселенской“, т.е. практически Москвы и Константинополя... иначе говоря, тема „автокефалии“»; «второй вопрос практически еще серьезней... Его ударение на истории церковного народа»^{****}. Указанные сюжеты получают развитие в письмах брату от 25 февраля и 4 марта 1968 г. (Пражский архив). В первом Георгий благодарит Антония за полученный ответ на свой январский вопрос: «Твои замечания о методе русской церковной истории совершенно справедливы» и в продолжение этого пишет: «Никто до сих пор не пробовал писать „Историю Русской Церкви“ как части „вселенской“, хотя о связях и сношениях с другими церквями, конечно, упоминалось... Конечно, история Церкви не сводится к истории церковного устройства и администрации. В известном смысле мои „Пути“ есть опыт церковной истории. Заглавие не соответствует содержанию.

* Блейн Э. Жизнеописание о. Георгия. С. 224.

** Яцен В. Другая философия: переписка Д. И. Чижевского и Г. В. Флоровского (1926–1932, 1948–1972) как источник по истории русской мысли // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2008–2009 гг. / Под ред. М. А. Колерова и Н. С. Плотникова. М., 2012. С. 705.

*** Из писем о. Георгия Флоровского Ю. Иваску // Вестник РХД. 1979. № 130. С. 50.

**** В 1937 г. Флоровский формулирует эту задачу со ссылкой на Н. П. Гилярова-Платонова: «Изложить жизнь русского народа как общества верующих» (Флоровский Г., *прот.* Пути русско-го богословия. Париж, 1937. С. 370; далее — ПРБ).

Это скорее заглавие „заказа“, а не осуществленной книги»*. В письме от 4 марта Флоровский раскрывает данное утверждение: «Я не только не принадлежу к „русской“ школе (или „парижской“), но и отношусь к ней критически и не верю, что будто есть (и должно быть) какое-то специфическое „русское богословие“»**. Очевидно, данное признание проливает свет и на подход Флоровского к решению вопроса об «отношении поместной церкви ко „вселенской“» (Москвы и Константинополя). Таким образом, письмо Флоровского брату Антонию от 25 января 1968 г. является одним из ключевых текстов для понимания творческого замысла по переработке «Путей русского богословия», в связи с которым автор постоянно обращается к трактовке вышеуказанных сюжетов, а также — для контекстуализации этого замысла в ретроспективе русской историографии.

Ниже публикуется полный текст письма по машинописному оригиналу на четырех страницах, хранящемуся в московском Архиве РАН (Ф. 1609. Оп. 2. Д. 463. Л. 34–35 об.). В угловых скобках раскрыты сокращения слов. Орфография приведена в соответствие с современными стандартами. В комментариях дана информация об упоминаемых лицах, изданиях и событиях.

Принстон 25:1:1968

Дорогой Антоша,

Только что получили твое письмо — без даты, с фотографией, очень удачной. Писем от тебя давно не было, и мы начали беспокоиться. Спасибо за совет: стараюсь «держаться» и пока что удивляю всех своей подвижностью и живостью. А все же приходится сократить свои аппетиты — не могу работать, как прежде, не считаясь со временем. На днях узнал, что мое положение здесь продолжено на следующий год — на прежних условиях¹. Когда-нибудь, однако, это кончится. И так для меня делают необычные льготы.

Я, кажется, писал уже, что вышел сборник в честь Бенца. Там я поместил церковно-историческую статью². Но есть кое-что и по славистике, но немного. Якобсонов³ не видел почти два года — они все время куда-то уезжают — особенно после его отставки. Жена его⁴, впрочем, преподает в Кембридже. Давно там не был, а нужно было бы съездить из-за библиотеки. Летние планы в этом году все еще неясны. Возможно, что в июле поедем на съезд в Упсалу⁵, и тогда постараемся поехать еще раз в Финляндию. Библиотека в Хельсинки все же лучшая за границей по русскому отделу, в особенности по части старых журналов, начиная даже с Александровской эпохи («Сионский вестник» и т. п. полностью)⁶.

Читал ли ты когда-нибудь «Воспоминания» Голубинского⁷, по записи С. И. Смирнова⁸? Они вышли уже в 1923 году, в местном Костромском издании. Я читал их в Хельсинки. К сожалению, только до конца 60-х годов. Личность Голубинского — странная: историк устарелого типа, без исторического мировоззрения, занятый преимущественно опровержением «Историографа», но в своем роде несравненный эрудит. Макарий⁹, бывший его старше, все-таки прогрессировал в процессе писания своей истории, хотя и он был уже «отсталым» в конце своей жизни. Но Голубинский не менялся. У него был только один навязчивый «догмат» — реформа Петра. Меня очень интересует малоизученный период в русской церковной истории сразу после Крымской войны и до Победоносцева¹⁰. Это был «либеральный» период, особенно во времена Дмитрия Толстого¹¹, «главного ретрограда» в общей политике (по выражению

* Флоровский Г., *прот.* Письма к брату Антонию. С. 205.

** Там же. С. 207.

другого ретрограда — Мещерского)¹², но сторонника коренных преобразований в церковной администрации и быту, в пику архиереям. Это был — период оживления в церковной публицистике и разных преобразовательных планов. В свое время было слишком рано об этом писать, а теперь на месте некому. Архивы недоступны. Но и печатный материал мало использован, и даже общим историкам неизвестен. Довольно много интересных воспоминаний.

Есть ли у тебя соображения, как нужно писать историю русской церкви? Есть два главных вопроса. (1). Приселков¹³ — в очень интересном некрологе Каптерева¹⁴, в Р<усском>. Ист<орическом>. Ж<урнале>.¹⁵ — настаивает, что основная тема есть отношение поместной церкви ко «вселенской», т.е. практически Москвы и Константинополя, как то было теоретически уже у Макария, — иначе говоря, тема «автокефалии». Для Приселкова «автокефалия» означала собственно «схизму». Это, конечно, крайнее преувеличение. Но остается более широкий вопрос, который занимал Ключевского¹⁶, — как нужно писать «местную историю», в отличие от «всеобщей». (2) Второй вопрос практически еще серьезней — его ставил еще Горский¹⁷, популяризировал Гиляров-Платонов¹⁸, и всего больше им занимались в Казани: отчасти уже Шапов¹⁹, а всего больше Знаменский²⁰. При всей его «старомодности» и «провинциальности» — и при том, что он совсем не касался архивов, что было возможно уже и в его время, его «Чтения»²¹ по Екатерининскому и Александровскому периодам сохраняют свежесть и сейчас. Его ударение на истории церковного народа — потому он и занимался историей духовенства и духовных школ, и в этом направлении влиял на своих учеников, среди которых, впрочем, не было блестящих, даже среди основательных, как И. М. Покровский²². Конечно, и у Голубинского был широкий план, но он был скорее антикварий — и публицист, чем историк в современном смысле. Строго говоря, хорошего «курса» Истории русской церкви все еще нет. Голубинский, Макарий, Знаменский, Доброклонский²³, и теперь Карташев²⁴. Карташев даже слабее своих предшественников. Да он и не касается XIX-го века, о котором теперь можно и нужно писать «исторически». Почти не затронута «социальная» сторона темы, включая историю «духовного сословия», хотя для этого материала не мало. Но им пользовались больше «реформаторы» — «контр-реформаторы»²⁵, чем строгие историки. В общем обзоре должно быть место и для библиографического элемента. В общем, я очень заинтересован этим планом — написать историю р<усской>. ц<еркви>. — отчасти уже мною представленную в «Путьях», но в особой перспективе и с ограничением в выборе материала. Работа над переводом²⁶ продолжается, пересмотр текста идет медленнее, чем следовало бы, так как я все время увлекаюсь «исследованием» и новым материалом, который раньше не был мне доступен. <Дописано от руки:> Новая книжка Смолича (том I)²⁷ построена неудачно, материала много, но нет динамической перспективы — отдельные аспекты не координированы.

Никак не могу представить, кто мог бы финансировать «сборник», да еще, по-видимому, весьма волюминозный. Правда, Том Бэрд²⁸ — человек весьма ловкий, со связями преимущественно в католических кругах. Не уверен, все ли 40 действительно дадут статьи. Несколько смущаюсь, кто будет писать «биографию». Никто, конечно, ничего не знает о *jungenjahre** в Одессе, и мало кто о Пражском периоде, да и о Парижском, теперь уже *plusquamperfectum*** . Хотя все это держится в секрете, меня все же просили посмотреть некий материал, под некоторым предлогом. Уилльям²⁹ в своей статье тоже плохо представляет перспективу — за пределами американской. О чем же ты в конце концов решил дать статью?

* Юности (лат.).

** Давнопрошедшее время (лат.).

О «Прометее»³⁰ слышу впервые. Тамошние издания доходят до нас не плохо, хотя иногда с опозданием. Всего слабее казенный советский книжный магазин, «Четыре континента» в Нью-Йорке, который неизменно опаздывает против всех других. Я выпишываю книги из Парижа и отчасти Вашингтона, — предприятия коммерческие! В этом семестре в Праге будет заниматься молодой доцент из Принстона — славянской лингвистикой. Я его мало знаю, но боюсь, отличается он чрезмерной самоуверенностью и видит науку только в лингвистике, вне больших рамок современного «литературоведения». Этим страдают все ученики Якобсона, хотя и не он сам.

И тебе скажу держись. Или по нашему take care by yourself — в переводе смотри за собой.

Привет.

μετ ἀγάπης Γεωργιός.

¹ С 1964 по 1972 г. Флоровский — приглашенный старший член Совета по гуманитарным наукам и приглашенный профессор факультета славистики Принстонского университета.

² Имеется в виду следующая публикация: *Florovsky Georges. The Authority of Ancient Councils and the Tradition of the Fathers. An Introduction* // Glaube, Geist Geschichte. Festschrift für Ernst Benz zum 60. Geburtstag am 17. November 1967. Ed. By Gerhard Müller, Winfred Zeller. Leiden: E. J. Brill. S. 188–199. Эрнст Бенц (1907–1978) — немецкий протестантский теолог и церковный историк, профессор Марбургского университета, выдвинул концепцию «исторической феноменологии христианства», автор ряда работ по истории русского православия и русской культуры (см.: *Thomas K. Kuhn. Benz, Ernst* // Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Band 16, Bautz, Herzberg 1999, Sp. 98–101).

³ Якобсон Роман Осипович (1896–1982) — филолог, специалист в области лингвистики, семиотики, теории коммуникации, один из создателей междисциплинарной методологической концепции структурализма. Знакомства Флоровского с Якобсоном начинается в эмигрантской среде в Праге, где оба оказались в 1921 г. Их сближению способствовало сотрудничество Якобсона с Н. С. Трубецким на почве профессиональных интересов в области лингвистики, а также разработки идей в русле евразийской доктрины; Флоровский также входил в круг общения Трубецкого, поскольку наряду с ним был в числе основоположников евразийского движения на первом этапе его истории. В 1940-е гг. Якобсон и Флоровский переезжают в США, в 1960-е гг. Флоровский и Якобсон — коллеги, профессора Гарвардского университета.

⁴ В сентябре 1962 г. Р. О. Якобсон развелся со Сватавой Пирковой-Якобсон и вступил в брак с Кристиной Поморской (1928–1986).

⁵ Флоровский посетил Упсалу в 1968 г. в качестве делегата IV Генеральной ассамблеи Всемирного Совета Церквей. Ассамблея проходила с 4 по 19 июля 1968 г. в г. Упсала (Швеция), на ней присутствовали 2400 участников, из них 730 — официальные делегаты с правом голоса (см.: *Ливцов В. А. Участие представителей Русской Православной Церкви в Ассамблее Всемирного Совета Церквей в г. Упсала (Швеция) в 1968 г.* // Ученые записки Орловского государственного университета. Сер.: Социальные и гуманитарные науки. 2010. № 3 (37). С. 25–29.

⁶ «Сионский вестник» — журнал, издававшийся в 1806, 1817–1818 гг. в Санкт-Петербурге А. Ф. Лабзиным (1766–1825), служил рупором идей русского масонства и внеконфессионального мистицизма, пользовался популярностью образованной читательской аудитории, подвергался критике приверженцев традиционного православия и санкциям со стороны духовно-цензурного ведомства (см.: *Дубровин Н. Ф. Наши мистики-сектанты (А. Ф. Лабзин и его журнал «Сионский вестник»)* // Русская старина. 1894. № 9. С. 145–203; № 10. С. 101–126; № 11. С. 58–91; № 12. С. 98–132). Деятельности Лабзина в контексте общей истории мистического движения в России в эпоху Александра I уделяется внимание в книге Флоровского (*Флоровский Г., прот.* ПРБ. С. 136–141).

⁷ Имеется в виду следующее издание: Воспоминания Е. Е. Голубинского. Кострома, 1923. 80 с., 8 л. ил. Голубинский Евгений Евстигнеевич (1834–1912) — историк Русской Церкви,

профессор Московской духовной академии, член-корреспондент (с 1882 г.), действительный член (с 1903 г.) Санкт-Петербургской академии наук. В исторической методологии придерживался принципов позитивизма. (см.: *Богданов А. И.* Голубинский Евгений Евстигнеевич // Православная энциклопедия. Т. XI. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2006. С. 719–721). По свидетельству Э. Блейна, фундаментальная многотомная «История Русской Церкви» Голубинского входила в число исторических, философских и богословских трудов, прочитанных Флоровским уже в гимназический период и оказавших решающее влияние на его духовно-интеллектуальное формирование (см.: *Блейн Э.* Жизнеописание о. Георгия. С. 15).

⁸ Смирнов Сергей Иванович (1870–1916) — русский историк Церкви, ординарный профессор Московской духовной академии, приват-доцент Московского университета по кафедре истории Церкви, доктор церковной истории (1914), ученик Е. Е. Голубинского. Автор трудов по истории духовничества и покаянной дисциплины в древней Восточной Церкви и средневековой Русской Церкви (см.: Профессор Сергей Иванович Смирнов († 4 июля 1916 г.). М., 2009. 38 с.).

⁹ Макарий (Булгаков, 1816–1882) — митрополит Московский и Коломенский, крупнейший богослов и историк Русской Церкви, академик по отделению русского языка и словесности Санкт-Петербургской академии наук, член Общества любителей российской словесности при Московском университете, автор фундаментальных многотомных трудов «Православно-догматическое богословие» и «История Русской Церкви» (см.: *Карпук Д. А.* Макарий (Булгаков Михаил Петрович) // Православная энциклопедия. Т. XLII. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2016. С. 487–502). Флоровский дает критическую трактовку деятельности митр. Макария (Булгакова), рассматривая его в качестве олицетворения бюрократического стиля официозного богословия эпохи Николая I, для которой было характерно алармистское отношение к философским аспектам богословия и истории Церкви (ПРБ С. 220–224 и др.).

¹⁰ Победоносцев Константин Петрович (1827–1907) — русский ученый-правовед, писатель, переводчик, публицист, историк Церкви, в 1880–1905 гг. — обер-прокурор Святейшего Синода (см.: *Полунов А. Ю.* К. П. Победоносцев в общественно-политической и духовной жизни России. М.: РОССПЭН, 2010. 374 с.). В «Путиях русского богословия» Флоровский критически рассматривает консервативно-охранительную программу Победоносцева как идеолога контрреформ, усматривая в ней попытку обскурантистского культуроборчества и стремление исключить элементы личного творчества, свободного интеллектуального исследования из церковно-богословской деятельности, подчинить ее искусственному идеалу религиозно-народнического опрошения (ПРБ. С. 410–419).

¹¹ Толстой Дмитрий Андреевич (1823–1889) — граф, русский государственный деятель, в 1865–1880 гг. — обер-прокурор Святейшего Синода, также в 1866–1880 гг. — министр народного просвещения (совмещал эти два поста), в 1882–1889 гг. — министр внутренних дел и президент Санкт-Петербургской академии наук. Имел репутацию антиклерикала; проводившиеся Толстым реформы системы просвещения были направлены на усиление «классического» компонента в гуманитарном образовании при снижении роли православного вероучительного комплекса в гражданской средней и высшей школе; церковно-административные реформы Толстого характеризуются Флоровским как «либеральные», а историческое значение его деятельности оценивается негативно (ПРБ. С. 335; 342).

¹² Мещерский Владимир Петрович (1839–1914) — князь, писатель, публицист, издатель газеты «Гражданин» (с 1872 г.), в которой с консервативно-патриотических позиций подвергались критике высший свет и государственная бюрократия Российской империи, представители революционного нигилизма и либерализма, звучали призывы к возрождению роли дворянства, усилению политического влияния самодержавия и Православной Церкви. В созданный Мещерским вокруг «Гражданина» кружок входили такие известные писатели, влиятельные общественные и государственные деятели консервативного направления, как А. Н. Апухтин, А. Н. Майков, Ф. М. Достоевский, Н. Н. Страхов, К. П. Победоносцев, М. П. Погодин, Н. С. Лесков, Т. И. Филиппов. Мещерский — автор публицистических и мемуарных сочинений «Очерки нынешней общественной жизни России» (1870), «Речи консерватора» (1876), «Мои воспоминания» (1912) и др., а также ряда литературно-художественных произведений (см.: *Викторович В. А.* Мещерский В. П. // Русские писатели. 1800–1917: Биографический словарь / Гл. ред. П. А. Николаев. Т. 4. М.: Большая Российская энциклопедия, 1999. С. 44–46). В своих трудах Флоровский неоднократно ссылается на мемуары Мещерского как на важный исторический источник.

¹³ Приселков Михаил Дмитриевич (1881–1941) — русский и советский историк, ученик и последователь А. А. Шахматова, в магистерской диссертации «Очерки по церковно-политической

истории Киевской Руси X–XII вв.» (1913) и докторской «История русского летописания XI–XV вв.» (1939) развивает альтернативную версию происхождения древнерусской церковной иерархии и ставит под сомнение достоверность древнерусских исторических источников; в 1930 г. — фигурант «академического дела», подвергался репрессиям (см.: *Каганович В. С.* К биографии М. Д. Приселкова // *Петербургский исторический журнал.* 2015. № 3. С. 202–205). В трудах Флоровского ведется полемика с исторической концепцией Приселкова (ПРБ. С. 5).

¹⁴ Каптерев Николай Федорович (1847–1917) — историк Русской Церкви, профессор Московской духовной академии, член Общества истории и древностей Российских при Московском университете (с 1893 г.), член-корреспондент Санкт-Петербургской академии наук (с 1910 г.), депутат Государственной думы Российской империи IV созыва (1912–1917 гг.) от Прогрессивной партии, член Поместного собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. Серия трудов Каптерева, посвященная расколу Русской Церкви XVII в. и его предьстории, ставила под сомнение принятую в официальной историографии трактовку этих событий и саму правомочность реформ патриарха Никона; подвергался административным санкциям и давлению за смелые выводы, к которым приходил в своих исследованиях. В 1885 г. за работу «Характер отношений России к православному Востоку в XVI и XVII столетиях» Совет МДА присудил Каптереву степень доктора церковной истории, однако данное решение было отменено обер-прокурором Святейшего Синода К. П. Победоносцевым на основании того, что автор непочтительно отзывался о Греческой Церкви. Также решением Победоносцева была остановлена публикация исследования Каптерева «Патриарх Никон и его противники в деле исправления церковных обрядов», а ходатайство Совета МДА о присуждении автору докторской степени отклонено (1888 г.). Степень доктора церковной истории Каптереву удалось получить лишь с третьей попытки в 1891 г. Итоговый труд Каптерева — «Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович» (1912 г., в двух томах) (см.: *Богданов А. П.* Судьба профессора духовной академии // *Буганов В. И., Богданов А. П.* Бунтари и правдоискатели в Русской Православной Церкви. М., 1991. С. 493–517). В трактовке драматических событий раскола Русской Церкви XVII в. Флоровский опирается на работы Каптерева, отмечает факт преследования этого ученого как одно из проявлений обскурантистской политики К. П. Победоносцева.

¹⁵ «Русский исторический журнал» издавался в 1917–1922 гг. в Петрограде, с 1918 г. — как орган Академии наук, в общей сложности увидело свет 8 выпусков. Основан историком В. Н. Бенешевичем, к редакторской работе привлекались М. А. Дьяконов, М. Д. Приселков, С. В. Рождественский. В соответствии с редакционной политикой, в журнале публиковались фактологические исследования, обзоры и рецензии исторических изданий, хроника научной жизни, некрологи историков.

¹⁶ Ключевский Василий Осипович (1841–1911) — русский историк, профессор Московской духовной академии и Московского университета, декан историко-филологического факультета (1887–1889), член-корреспондент и академик Санкт-Петербургской академии наук (1889, 1900), председатель Общества истории и древностей Российских (1893–1905). Автор пятитомного «Курса русской истории» (1904–1910) и целого ряда др. работ по истории и историческому источниковедению России, Русской Церкви и русской культуры. В отличие от своего учителя С. М. Соловьева и др. предшественников «государственной школы» в русской историографии, Ключевский являлся сторонником теории многофакторности исторического процесса и акцентировал значение общества как движущей силы истории. Оказал значительное влияние на формирование русской научно-исторической школы конца XIX — начала XX вв. Исторические выводы, характеристики и афористические суждения Ключевского многократно цитируются в работах Флоровского.

¹⁷ Горский Александр Васильевич (1812–1875) — церковный историк и богослов, протоиерей, ректор Московской духовной академии, член-корреспондент Санкт-Петербургской академии наук (1856), почетный доктор истории Московского (1864) и Санкт-Петербургского (1867) университетов. В своих лекциях и публикациях использовал методы сравнительно-исторического анализа, распространял на историю Церкви общеисторические законы, разработал исторический метод в изучении догматического богословия, отстаивал необходимость применения критического анализа в библейской текстологии. Оказал влияние на формирование научных взглядов крупнейших церковных историков России конца XIX — начала XX вв. Е. Е. Голубинского, Н. Ф. Каптерева, А. П. Лебедева (см.: *Геннадий (Гоголев), архим.* Великан учености: Жизнь и труды прот. А. В. Горского (1812–1875). М., 2004. 233 с.). Флоровский дает высокую оценку наследию Горского, рассматривает его в качестве основоположника и духовного лидера «исторической школы» русского богословия.

¹⁸ Гиляров-Платонов Никита Петрович (1824–1887) — публицист, философ, издатель, профессор Московской духовной академии, цензор Московского цензурного комитета. Один из первых исследователей в России философии Гегеля, влияние которого отразилось на богословских и политических взглядах Гилярова-Платонова, который отстаивал русскую государственность с консервативно-охранительных позиций и считал, что идея христианства еще не раскрыта во всей полноте историческим православием. За апологетическую трактовку в своих лекциях старообрядчества решением митрополита московского Филарета (Дроздова) был отстранен от преподавания в Духовной академии. По социально-философским взглядам был близок с кружком ранних славянофилов (братья И. С. и К. С. Аксаковы, А. С. Хомяков, Ю. Ф. Самарин). Издатель-редактор газеты «Современные известия», автор двухтомной книги мемуаров «Из пережитого» (1886 г.). Критика Гиляровым-Платоновым ошибок и злоупотреблений государственной и церковной администрации в сфере народного воспитания активно используется Флоровским при создании картины церковно-общественной жизни пореформенной России.

¹⁹ Шапов Афанасий Прокофьевич (1831–1876) — историк, профессор Казанской духовной академии и Казанского университета. Испытал влияние ряда идейных течений своего времени, от гегельянства и славянофильства до революционного народничества, которые наложили отпечаток на научные труды и печатные выступления Шапова. После политического выступления на панихиде по крестьянам села Бездна, погибшим во время волнений в 1861 г., был отстранен от преподавания. В 1862 г. арестован по «делу лондонских пропагандистов» и сослан в Сибирь, развивал «областническую» теорию, которая навлекла на Шапова подозрения в призывах к региональному сепаратизму. Автор ряда трудов, посвященных истории и социальной психологии русского религиозного раскола, истории народного мирозерцания, историческим условиям интеллектуального развития в России (см.: *Ванчугов В. В. Шапов А. П. // Русская философия: Энциклопедия. 3-е изд., дораб. и доп. / Под общ. ред. М. А. Маслина. М.: Мир философии, 2020. С. 874*). Флоровский рассматривает Шапова как яркого представителя казанской церковно-исторической школы, внимание которого сфокусировано на внутренней жизни русского церковного народа, на восприятии и проявлениях христианского учения в его повседневном быту и социальной жизни (ПРБ. С. 370–371).

²⁰ Знаменский Петр Васильевич (1836–1917) — историк Русской Церкви, профессор Казанской духовной академии, член Общества истории и древностей Российских, лауреат премии митрополита Макария (Булгакова). Создатель серии трудов по истории Русской Церкви в эпоху Екатерины II и Александра I, истории приходского духовенства, истории духовной школы в России, «Истории Казанской духовной академии» и «Руководства к русской церковной истории», где впервые в историографии разработал концепцию и периодизацию истории Русской Церкви, а сам этот труд на долгое время стал наиболее востребованным учебным пособием по данному предмету; также Знаменский — автор мемуарных записок «Из моего прошлого». Исследования Знаменского активно используются и обильно цитируются Флоровским.

²¹ Имеются в виду работы П. В. Знаменского «Чтения из истории Русской Церкви за время царствования Екатерины II» и «Чтения из истории Русской Церкви за время царствования императора Александра I», которые были впервые опубликованы в журнале Казанской духовной академии «Православный собеседник» в 1875 и 1885 гг. соответственно.

²² Покровский Иван Михайлович (1865–1941) — историк Русской Церкви, археолог, краевед, профессор Казанской духовной академии, член Поместного собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. Автор трудов по истории русских церковных епархий в XVI–XIX вв., истории монастырей и храмов Казанской епархии, биографий казанских архиереев. Труды Покровского использовались Флоровским при написании монографии «Пути русского богословия».

²³ Доброклонский Александр Павлович (1856–1937) — историк Церкви, преподаватель Московской духовной семинарии, доцент Московского университета, профессор (с 1899 г.), декан историко-филологического факультета Новороссийского университета (Одесса, 1910–1920 гг.), с 1920 г. — в эмиграции, член правления Русского научного института в Белграде. В период работы Доброклонского деканом в Одессе Флоровский обучался на историко-филологическом факультете Новороссийского университета и, по всей вероятности, слушал лекции Доброклонского.

²⁴ Карташев Антон Владимирович (1875–1960) — церковный историк, публицист, общественный и государственный деятель, доцент Санкт-Петербургской духовной академии (1900–1905 гг., уволен из Академии за либеральные взгляды), председатель Религиозно-философского общества в Санкт-Петербурге (1909–1917 гг.), последний обер-прокурор Святейшего Синода (1917 г.),

министр вероисповеданий во Временном Правительстве (1917 г.), член Поместного собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. С 1919 г. — в эмиграции, профессор русского отделения Парижского университета (1922–1939 гг.), профессор Парижского Свято-Сергиевского богословского института (1925–1960 гг.), где преподавал параллельно с Флоровским. Развивал богословские идеи, созвучные концепции неопатристического синтеза Флоровского: согласно Карташеву, богословское наследие отцов Церкви — «живая оболочка абсолютных истин христианского откровения», эталон, в соответствии с которым необходимо «переводить на язык новой европейской и славянской мысли все содержание христианства и трактовать его в собственных нам формах новейшей проблематики» (*Карташев А. В. Свобода научно-богословских исследований и церковный авторитет // Его же. Церковь. История. Россия: статьи и выступления. М.: Пробел, 1996. С. 40, 41.* Ставил перед будущей Россией задачу творческого воссоздания Святой Руси «в арматуре новейшей общественности и государственности» как империи «*Rex Sancto-Rossica*» — наследницы великого Рима в мировой истории (*Его же. Воссоздание Святой Руси. Париж, 1956. С. 45–46.*) Автор монографии по истории Вселенских соборов и двухтомных «Очерков по истории Русской Церкви» (1959), о которых отзывался Флоровский.

²⁵ Имеется в виду сенсационный общественный резонанс, вызванный публикацией за границей в 1858–1859 гг. на русском, немецком и французском языках книги калязинского священника Иоанна Беллюстина «Описание сельского духовенства», в которой черными красками описывалось униженное положение русского приходского духовенства и провозглашалась необходимость радикальных либеральных реформ всего церковного устройства. Флоровский охарактеризовал программу Беллюстина как «протестантизм восточного обряда» (ПРБ. С. 340).

²⁶ Речь идет о подготовке доработанного переводного издания книги «Пути русского богословия»; подробнее см. в предисловии.

²⁷ Смолич Игорь Корнильевич (1898–1970) — историк Русской Церкви и русского монашества. Учился в Киевском университете, участник Гражданской войны, с 1920 г. в эмиграции в Константинополе, с 1923 г. — в Берлине, где учился в Русском научном институте и университете Фридриха Вильгельма, защитил диссертацию о мировоззрении И. В. Киреевского. Профессор Восточно-Европейского института при Свободном университете в Западном Берлине (1953–1970), почетный доктор церковных наук Парижского Свято-Сергиевского богословского института (1964). Флоровский упоминает книгу: *Smolitsch Igor, Geschichte der Russischen Kirche, 1700–1917. Vol. I. Leiden, 1964.*

²⁸ Томас Берд — исследователь, издатель и переводчик русской религиозной мысли, в т.ч. трудов Флоровского, автор публикаций о нем (см. напр.: *Bird, Thomas E. Georges V. Florovsky. Russian Scholar and Theologian, The American Benedictine Review, Vol. 16 № 3 (1965), P. 444–454.*)

²⁹ Джордж Хантстон Уильямс (1914–2000) — американский историк богословия, специалист по антиринитарным религиозным движениям периода европейской Реформации, профессор церковной истории Гарвардской школы богословия (с 1956 г.), где преподавал одновременно с Флоровским. К 70-летию юбилею своего коллеги Уильямс подготовил объемную и обстоятельную работу «Г. В. Флоровский и его американская карьера (1948–1965)», которая стала первым исследованием монографического масштаба о Флоровском, детально освещающим его жизненный путь, профессиональную деятельность, богословско-философские взгляды (*Williams, George H. Georges Vasilievich Florovsky: His American Career (1948–1965) // The Greek Orthodox Theological Review, Vol. XI № 1 (1965), P. 7–107.*)

³⁰ Имеется в виду историко-биографический альманах серии «Жизнь замечательных людей» «Прометей», который начал издаваться в 1966 г. издательством «Молодая гвардия». Концепция и программа издания была изложена в предуведомлении «От редакции» первого выпуска альманаха: «Страницы „Прометей“ знакомят с биографиями и отдельными эпизодами из жизни множества людей — великих и обыкновенных, широко известных и совсем забытых; они делают доступными массовому читателю новые архивные документы, неопубликованные или затерявшиеся в старых журналах произведения, редкие гравюры, портреты и фотографии... Отдельные тома альманаха будут посвящаться специальным темам и заменят собой тематические сборники, выходившие ранее в серии „ЖЗЛ“. В альманахе найдут место... автобиографические записки, мемуары, эпистолярные монтажи... Редакция намерена печатать короткие научные исследования, а также хроникальные заметки о наиболее интересных находках, открытиях и гипотезах. Намечается публикация произведений из литературного наследия писателей. „Прометей“ будет помещать преимущественно оригинальные материалы, еще не появлявшиеся в печати или никогда не переводившиеся на русский язык» (Прометей. Т. 1. М.: Молодая

гвардия, 1966. С. 3). Состав редакционной коллегии издания во главе с писателем М. П. Алексеевым (1918–2007) был опубликован во втором выпуске альманаха и включал в себя литераторов, ученых и деятелей культуры патриотического направления — лидеров влиятельного общественного движения 1960–1980-х гг., видевшего свою миссию в сохранении и возрождении культурного наследия и духовно-исторического самосознания России. В первые годы существования альманаха «Прометей» выходил дважды в год тиражом 100 тыс. экземпляров и к моменту написания данного письма вышло четыре выпуска, в которых были напечатаны материалы и исследования, способные вызвать интерес братьев Флоровских (в частности, о А. И. Герцене, Н. И. Новикове, Т. Н. Грановском, Ф. В. Каржавине, В. А. Зайцеве, Н. Г. Чернышевском, В. В. Сухомлине и др.).

Источники и литература

1. Архив РАН. Ф. 1609. Оп. 2. Де.463. Л. 34–35 об.
2. Афиани В. Ю., Ковалев М. В., Косырева Е. В., Лаптева Т. Н. Археографическое предисловие // Флоровский А. В. Труды по истории России, Центральной Европы и историографии. Из архивного наследия. СПб.: Нестор-История, 2020. С. 49–74.
3. Базанов П. Н., Вахитов Р. Р., Гаврилов И. Б., Ермишина К. Б., Корольков А. А., Малинов А. В., Медоваров М. В., Тесля А. А., Фатеев В. А. Евразийство: pro et contra. К 100-летию выхода сборника «Исход к Востоку». Материалы круглого стола научного проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет» // Русско-Византийский вестник. 2023. № 2 (13). С. 12–52.
4. Блейн Э. Жизнеописание о. Георгия // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. М.: Прогресс — Культура, 1995. С. 7–240.
5. Гаврилюк П. Георгий Флоровский и религиозно-философский ренессанс. Киев: ДУХ І ЛІТЕРА, 2017. 536 с.
6. Из писем о. Георгия Флоровского Ю. Иваску // Вестник РХД. 1979. № 130. С. 42–52.
7. Киейзик Л. Письма из пражского архива прот. Георгия Флоровского к брату Антонию // Флоровский Г., прот. Письма к брату Антонию / Сост. Л. Киейзик. М.: Изд-во ПСТГУ, 2021. С. 9–18.
8. Киейзик Л. Слово от составителя // Флоровский Г., прот. Письма к брату Антонию / Сост. Л. Киейзик. М.: Изд-во ПСТГУ, 2021. С. 6–7.
9. Ковалев М. В. Труды и дни профессора Антония Васильевича Флоровского // Флоровский А. В. Труды по истории России, Центральной Европы и историографии: Из архивного наследия / Под ред. В. Ю. Афиани; вступ. ст. М. В. Ковалева, сост., подг. к публ. и коммент. В. Ю. Афиани, М. В. Ковалева, Е. В. Косыревой, Т. Н. Лаптевой. СПб.: Нестор-История, 2020. С. 8–48.
10. «Поздравляю с прибытием в „свободную“ Европу...» Переписка Антония и Георгия Флоровских. 1922–1924 гг. // Флоровский А. В. Труды по истории России, Центральной Европы и историографии: Из архивного наследия / Под ред. В. Ю. Афиани; вступ. ст. М. В. Ковалева, сост., подг. к публ. и коммент. В. Ю. Афиани, М. В. Ковалева, Е. В. Косыревой, Т. Н. Лаптевой. СПб.: Нестор-История, 2020. С. 480–507.
11. Флоровский Г., прот. Письма к брату Антонию / Сост. Л. Киейзик. М.: Изд-во ПСТГУ, 2021. 216 с.
12. Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Париж, 1937. 602 с.
13. Хондзинский П., прот., Костромин К., прот., Легеев М., свящ., Иванов И., свящ., Оболевич Т. С., Маркидонов А. В., Фатеев В. А., Гаврилов И. Б., Медоваров М. В., Тесля А. А. Наследие прот. Георгия Флоровского (1893–1979): pro et contra. Материалы круглого стола научного проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет» к 40-летию кончины выдающегося православного мыслителя // Русско-Византийский вестник. 2021. № 1 (4). С. 156–175.
14. Черняев А. В. Флоровский Георгий Васильевич // Философская антропология. Электронный научный журнал. 2020. Т. 6. № 2. С. 105–126.
15. Янцен В. Другая философия: переписка Д. И. Чижевского и Г. В. Флоровского (1926–1932, 1948–1972) как источник по истории русской мысли // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2008–2009 гг. / Под ред. М. А. Колерова и Н. С. Плотникова. М., 2012. С. 464–904.

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 4 (15)

2023

*Протоиерей Димитрий Сизоненко, С. А. Кибальниченко,
А. В. Маркидонов, С. Д. Титаренко, И. Б. Гаврилов*

«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**

УДК [82.09:1(470)(091)](049.3)
DOI 10.47132/2588-0276_2023_4_144
EDN ODXWRA



Аннотация: Публикация представляет собой материалы заочного круглого стола, посвященного выходу в свет в 2021 г., к 200-летию юбилею Ф. М. Достоевского, нового научного издания впервые опубликованной в 1932 г. на немецком языке книги русского религиозного философа и поэта Серебряного века, крупнейшего теоретика символизма В. И. Иванова «Достоевский: Трагедия — Миф — Мистика». Круглый стол направлен на многосторонний анализ одного из самых оригинальных направлений отечественной мысли XX в. — достоевсковедения Вяч. Иванова. Публикацию открывает вступительное слово главного редактора «Русско-Византийского вестника» И. Б. Гаврилова, включающее краткий обзор содержания обсуждаемой книги и ее приложений, среди которых особо выделены блестяще переведенные и прокомментированные О. Л. Фетисенко немецкоязычные рецензии, составленная А. Б. Шишкиным и А. Л. Соболевым хроника «Достоевский в жизни и мысли В. И. Иванова (1883–1949)», а также аналитические статьи современных ивановедов А. Б. Шишкина и М. Б. Плюхановой. Далее высказываются приглашенные к участию в обсуждении эксперты — историки русской литературы, богословы, исследователи философских идей Вяч. Иванова: свящ. Д. Сизоненко, С. А. Кибальниченко, А. В. Маркидонов, С. Д. Титаренко. Исследователи отмечают, что книга Иванова раскрывает его понимание трагического мировосприятия Достоевского, веры классика в будущее возрождение России и предвидения им ее всемирного христианского предназначения. Подчеркивается, что Иванов оказал и продолжает оказывать значительное влияние на развитие религиозно-философского осмысления наследия великого русского писателя.

Ключевые слова: Вячеслав Иванов, русская религиозная философия, Ф. М. Достоевский, достоевсковедение, «Достоевский: Трагедия — Миф — Мистика», трагедия, миф, мистика, мифотворчество, новый Эсхил, всеединство, символизм, идеализм, Святая Русь, Русское Зарубежье, Достоевский в Германии, агиократия, религия Достоевского.

Об авторах: Протоиерей Дмитрий Викторович Сизоненко

Старший преподаватель кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии.

E-mail: 7134867@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8107-2270>

Сергей Александрович Кибальниченко

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

E-mail: sk48@list.ru

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

Александр Васильевич Маркидонов

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

E-mail: obventus@gmail.com

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

Светлана Дмитриевна Титаренко

Доктор филологических наук, профессор кафедры истории русской литературы Санкт-Петербургского государственного университета.

E-mail: svet_titarenko@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-69-81-0669>

Игорь Борисович Гаврилов

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

E-mail: igo7777@mail.ru

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

Для цитирования: 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.

RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4 (15)

2023

*Archpriest Dimitry Sizonenko, Sergey A. Kibalnichenko,
Alexander V. Markidonov, Svetlana D. Titarenko, Igor B. Gavrilov*

**“Dostoevsky: Tragedy – Myth – Mysticism”
by Vyacheslav Ivanov.
Round table materials in the scientific journal
“Russian-Byzantine Herald”
of the St. Petersburg Academy of Sciences.
To the issue of a new scientific edition
of the monograph by V. I. Ivanov about F. M. Dostoevsky**



UDC [82.09:1(470)(091)](049.3)
DOI 10.47132/2588-0276_2023_4_144
EDN ODXWRA

Abstract: The publication represents the materials of a correspondence round table dedicated to the publication in 2021, on the occasion of the 200th anniversary of F. M. Dostoevsky, of a new scientific edition of the book “Dostoevsky: Tragedy – Myth – Mysticism”, first published in 1932 in German, by the Russian religious philosopher and poet of the Silver Age, the greatest theorist of symbolism V. I. Ivanov. The round table aims at a multifaceted analysis of one of the most original trends in Russian thought of the twentieth century – Vyacheslav. Ivanov’s Dostoevsky studies. The publication opens with an introductory word by the editor-in-chief of the “Russian-Byzantine Bulletin” I. B. Gavrilov, which includes a brief overview of the contents of the book under discussion and its appendices, among which the German-language reviews “Dostoevsky in the life and thought of V. I. Ivanov (1883–1949)”, compiled by A. B. Shishkin and A. L. Sobolev, as well as analytical articles by A. B. Shishkin and M. B. Plyukhanova, contemporary Ivanov scholars, are especially highlighted. Next, experts invited to participate in the discussion – historians of Russian literature, theologians, researchers of Vyacheslav Ivanov’s philosophical ideas: priest D. Sizonenko, S. A. Kibalnichenko, A. V. Markidonov, and S. D. Titarenko – express their opinions. The researchers note that Ivanov’s book reveals his understanding of Dostoevsky’s tragic worldview, the classic’s faith in the future revival of Russia and his vision of its global Christian destiny. It is emphasized that Ivanov had and continues to have a significant influence on the development of religious and philosophical understanding of the heritage of the great Russian writer.

Keywords: Vyacheslav Ivanov, Russian religious philosophy, F. M. Dostoevsky, Dostoevsky studies, “Dostoevsky: Tragedy – Myth – Mysticism”, tragedy, myth, mysticism, myth-making, new Aeschylus, unity, symbolism, idealism, Holy Rus’, Russians Abroad, Dostoevsky in Germany, agiocracy, religion of Dostoevsky.

About the authors: Archpriest Dmitry Viktorovich Sizonenko

Senior Lecturer at the Department of Theology at St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: 7134867@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8107-2270>

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>

Alexander Vasilievich Markidonov

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

E-mail: obventus@gmail.com

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

Svetlana Dmitrievna Titarenko

Doctor of Philology, Professor of the Department of History of Russian Literature at St. Petersburg State University.

E-mail: svet_titarenko@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-69-81-066>

Igor Borisovich Gavrilov

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

E-mail: igo7777@mail.ru

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

For citation: Sizonenko D., archpriest, Kibalnichenko S. A., Markidonov A. V., Titarenko S. D., Gavrilov I. B. “Dostoevsky: Tragedy – Myth – Mysticism” by Vyacheslav Ivanov. Round table materials in the scientific journal “Russian-Byzantine Herald” of the St. Petersburg Academy of Sciences. To the issue of a new scientific edition of the monograph by V. I. Ivanov about F. M. Dostoevsky. *Russian-Byzantine Herald*, 2023, no. 4 (15), pp. 144–175.

Новые перспективы в достоевсковедении Вяч. Иванова (вместо предисловия)

*Достоевский кажется мне наиболее живым
из всех от нас ушедших вождей и богатырей духа.*
Вяч. Иванов

И. Б. Гаврилов: В ноябре 2021 г. исполнилось 200 лет со дня рождения Федора Михайловича Достоевского — великого писателя и религиозного мыслителя, русского национального гения, оказавшего огромное влияние на мировую культуру, философскую и богословскую мысль. В рамках празднования этого крупного юбилея в нашей стране вышло в свет множество интереснейших книг и статей, посвященных творческому наследию классика; юбилейные публикации присутствовали в том числе и на страницах журнала Санкт-Петербургской духовной академии «Русско-Византийский вестник»¹. Особое место в этом обильном потоке свежих научных материалов занимает новое научное издание классической монографии «Достоевский: Трагедия — Миф — Мистика» крупнейшего поэта-символиста и религиозного мыслителя, одного из главных вдохновителей Серебряного века русской культуры, «Вячеслава Великолепного»² — Вячеслава Ивановича Иванова (1866–1949)³.

200-летие Ф. М. Достоевского и 90-летие публикации классической книги о нем послужили поводом обратиться к анализу такого яркого направления отечественной религиозно-философской мысли как достоевсковедение Вячеслава Иванова. Состоявшийся заочный круглый стол «„Достоевский: Трагедия — Миф — Мистика“ Вячеслава Иванова» стал очередной для «Русско-Византийского вестника» научной дискуссией⁴,

¹ *Гаврилов И. Б.* Художник. Мыслитель. Пророк. 200-летний юбилей Ф. М. Достоевского на страницах изданий СПбДА: ретроспективный анализ и библиографический обзор // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2023. № 3 (19). С. 258–276; *Золотарев А. В.* Свообразие хилиастической утопии Достоевского // Русско-Византийский вестник. 2022. № 3 (10). С. 12–26; *Кибальниченко С. А.* Новый Эсхил: миф о Достоевском в философской прозе Вячеслава Иванова // Русско-Византийский вестник. 2022. № 3 (10). С. 58–79; *Котельников В. А.* Ф. М. Достоевский на пути к «окончательному идеалу» // Русско-Византийский вестник. 2022. № 2 (9). С. 11–25; *Кошечко А. Н.* Перекрестье Востока и Запада в публицистике и романах Ф. М. Достоевского («Ряд статей о русской литературе», «Дневник писателя», «Бесы») // Русско-Византийский вестник. 2022. № 3 (10). С. 36–57; *Кругликова О. С.* Образ Петра Великого в публицистике Ф. М. Достоевского // Русско-Византийский вестник. 2022. № 3 (10). С. 119–128; *Париков О. В.* Ф. М. Достоевский: метафизический смысл «преступления» и «наказания» // Русско-Византийский вестник. 2022. № 3 (10). С. 27–35; *Перевалова Е. В.* Сотрудничество Ф. М. Достоевского в изданиях М. Н. Каткова // Русско-Византийский вестник. 2022. № 3 (10). С. 88–106; *Полунов А. Ю.* Взаимоотношения К. П. Победоносцева и Ф. М. Достоевского в контексте эволюции пореформенного консерватизма // Русско-Византийский вестник. 2022. № 3 (10). С. 80–87; *Сокурова О. Б.* Философия свободы в творчестве Ф. М. Достоевского // Русско-Византийский вестник. 2022. № 2 (9). С. 26–44; *Стогов Д. И.* Ф. М. Достоевский и русские монархисты начала XX в. // Русско-Византийский вестник. 2022. № 3 (10). С. 107–118; *Сыромятников О. И.* Наследие Ф. М. Достоевского как вершина православного реализма // Русско-Византийский вестник. 2022. № 2 (9). С. 89–98.

² По слову Л. Шестова.

³ *Иванов В. И.* Достоевский: Трагедия — Миф — Мистика / Отв. ред. А. Б. Шишкин и О. Л. Фетисенко; пер. с нем. Дим. Вяч. Иванова, М. Ю. Кореновой (текст), О. Л. Фетисенко (рецензии); ст. А. Б. Шишкина, М. Б. Плохановой, М. Ю. Кореновой; коммент. Н. М. Сегал-Рудник, С. Д. Титаренко, О. Л. Фетисенко при участии К. Д. Баршта, Л. Л. Ермаковой и К. Г. Исупова. СПб.: Пушкинский Дом, 2021. 475 с. (Далее у нас при цитировании по этому изданию ссылки даются в тексте в круглых скобках с указанием только страниц.)

⁴ См.: *Иванов И., свящ., Гаврилов И. Б., Титаренко С. Д., Титаренко Е. М., Сокурова О. Б., Маркидинов А. В.* Вячеслав Иванов: поэт, философ, христианин. К 70-летию со дня кончины. Материалы круглого стола научного проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет» // Русско-Византийский вестник. 2020. № 1 (3). С. 338–355; *Хондзинский П., прот., Костромин К., прот.,*

приуроченной к памятным датам в истории русской мысли. Также он продолжил изучение на страницах журнала философского наследия В. И. Иванова⁵.

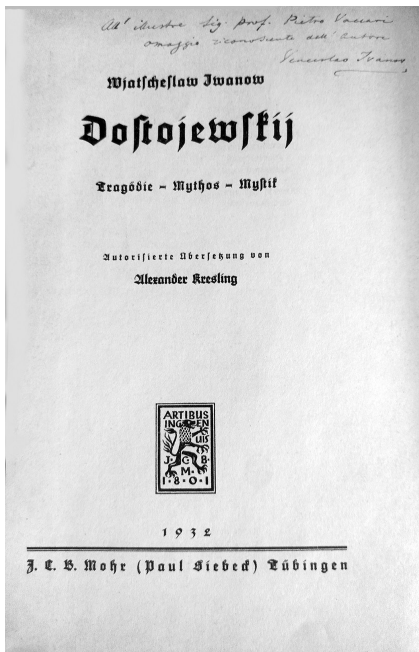
Как справедливо отмечает один из создателей нового научного издания книги Иванова о Достоевском, профессор университета г. Салерно, глава Исследовательского центра Вяч. Иванова в Риме, участник проекта «Русские в Италии», редактор серии «Русско-итальянский архив» А. Б. Шишкин, русский и европейский «век Достоевского» был инициирован целой плеядой отечественных мыслителей (В. В. Розановым, Д. С. Мережковским, Л. И. Шестовым, Н. А. Бердяевым, С. Н. Булгаковым и др.), однако «особая и во многом единственная, едва ли не центральная в своем роде роль среди этих мыслителей, богословов, поэтов и писателей принадлежала Вяч. Иванову» (С. 266).

Неординарная личность и оригинальные идеи мэтра символизма привлекают сегодня многих исследователей. Регулярно появляются научные работы, связанные и с осмыслением феномена достоевсковедения Иванова⁶.

Легеев М., свящ., Иванов И., свящ., Оболевич Т. С., Маркидонов А. В., Фатеев В. А., Гаврилов И. Б., Медоваров М. В., Тесля А. А. Наследие прот. Георгия Флоровского (1893–1979): pro et contra. Материалы круглого стола научного проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет» к 40-летию кончины выдающегося православного мыслителя // Русско-Византийский вестник. 2021. № 1 (4). С. 156–175; *Белукова В. Б., Гаврилов И. Б., Захарова В. Т., Иванов И., свящ., Любомудров А. М., Пак Н. И.* «Истинная Россия есть страна милости, а не ненависти». Материалы круглого стола научного проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет» к 50-летию кончины классика литературы Русского зарубежья Бориса Константиновича Зайцева (1881–1972) // Русско-Византийский вестник. 2021. № 4 (7). С. 154–166; *Хондзинский П., прот., Павлюченков Н. Н., Медоваров М. В., Гаврилов И. Б.* Религиозно-философское наследие священника Павла Флоренского (1882–1937): pro et contra. Материалы круглого стола научного проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет». К 140-летию со дня рождения и 85-летию со дня трагической кончины выдающегося русского мыслителя // Русско-Византийский вестник. 2023. № 1 (12). С. 24–50; *Базанов П. Н., Вахитов Р. Р., Гаврилов И. Б., Ермишина К. Б., Корольков А. А., Малинов А. В., Медоваров М. В., Тесля А. А., Фатеев В. А.* Евразийство: pro et contra. К 100-летию выхода сборника «Исход к Востоку». Материалы круглого стола научного проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет» // Русско-Византийский вестник. 2023. № 2 (13). С. 12–52; *Даренский В. Ю., Дронов И. Е., Ильин Н. П., Котельников В. А., Медоваров М. В., Фатеев В. А., Гаврилов И. Б.* Философия Аполлона Григорьева (1822–1864) в контексте русской и европейской мысли и культуры. К 200-летию со дня рождения. Материалы круглого стола научного журнала СПбДА «Русско-Византийский вестник» // Русско-Византийский вестник. 2023. № 3 (14). С. 12–48; *Хондзинский П., прот., Гаврилов И. Б., Даренский В. Ю., Павлюченков Н. Н., Фатеев В. А.* Александр Матвеевич Бухарев (архимандрит Феодор): pro et contra. К 200-летию со дня рождения. Материалы круглого стола научного журнала СПбДА «Русско-Византийский вестник» // Русско-Византийский вестник. 2023. № 4 (15). С. 10–35.

⁵ См.: *Титаренко Е. М., Титаренко С. Д.* «Культура — культ отшедших, и вечная память — душа ее жизни...»: Вячеслав Иванов и Николай Федоров // Русско-Византийский вестник. 2020. № 1 (3). С. 307–323; *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; *Фетисенко О. Л.* К поэтической агиологии Вячеслава Иванова (Из путевых заметок филолога) // Русско-Византийский вестник. 2020. № 1 (3). С. 332–337; *Кибальниченко С. А.* Трансформация идей А. С. Хомякова в творчестве Вяч. Иванова // Русско-Византийский вестник. 2021. № 1 (4). С. 90–101; *Его же.* Новый Эхил: миф о Достоевском в философской прозе Вячеслава Иванова // Русско-Византийский вестник. 2022. № 3 (10). С. 58–79; *Павлюченков Н. Н.* Литургическое богословие в лекциях по «Философии культа» священника Павла Флоренского: основные особенности и источники // Русско-Византийский вестник. 2019. № 1 (2). С. 78–103.

⁶ См., напр.: *Титаренко С. Д.* «Основной миф» Ф. М. Достоевского в интерпретации Вячеслава Иванова // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 9: Филология. Востоковедение. Журналистика. 2012. № 1. С. 47–55; *Богданова О. А.* Вячеслав Иванов: у истоков науки о Достоевском // Вячеслав Иванов: исследования и материалы. Вып. 3. М., 2018. С. 76–94; *Шишкин А. Б.* Вячеслав Иванов и открытие Достоевского в XX веке // Acta Eruditorum. 2021. № 38. С. 40–46; *Бужор Е. С.* Религиозно-философский «символ веры» Достоевского в интерпретации Вячеслава Иванова // Общество: философия, история, культура. 2022. № 8 (100). С. 32–38.



Титульный лист немецкого издания книги Вяч. Иванова «Достоевский: Трагедия — Миф — Мистика» 1932 г.

на немецком языке в Тюбингене, в издательстве «Mohr Siebeck», специализирующемся на выпуске книг по теологии, праву, религиоведению, экономике и истории. Перевод с русского языка на немецкий осуществил Александр Карлович Креслинг (1897–1977), преподаватель русского языка Фрейбургского университета, переводчик с русского на немецкий сочинений Ф. А. Степуна и Н. А. Бердяева, музыкант. Именно по вине Креслинга русский оригинал книги был утрачен.

Итоговая книга Иванова о Достоевском не случайно появилась в Германии. Поэт-мыслитель испытал огромное влияние немецкой философии и культуры. Еще в годы студенчества у Т. Моммзена в Берлине он пережил увлечение Фр. Ницше и немецкими романтиками Новалисом и Фр. Гельдерлином. Здесь надо назвать имя религиозного мыслителя, писателя и мемуариста, миссионера русской культуры в Германии, младшего друга, ученика и собеседника Иванова со времен петербургской Башни Федора Августовича Степуна (1884–1965)⁹. В его юбилейном очерке 1936 г. к 70-летию Иванова отмечена «единственная в русской культуре <...> живая и творческая близость Вяч. Иванова к истокам античной культуры, во многом роднящая его с Гете, Гельдерлином и Ницше», которая «придает его культурно-философским и художественным исследованиям и исканиям совершенно особый тембр»¹⁰. Тот же Степун блестяще выразил сложную и противоречивую связь мировоззрения Иванова с немецким романтизмом: «Романтизм принадлежит, по мнению Иванова, к силам,

Внимание к наследию Ф. М. Достоевского было присуще поэту на протяжении всей жизни. Как отмечает А. Б. Шишкин, Достоевский явился не только предшественником, но и неизменным духовным «спутником» творческого пути Иванова: «Еще в 1888 г., 22 лет от роду, он задумал писать эссе „Мистическое в произведениях Достоевского“; летом 1949 г., менее чем за две недели до смерти, восьмидесятилетнелетний старец получил от итальянской „Католической энциклопедии“ заказ на статью об авторе „Бесов“ и редактировал перевод на английский язык своей итоговой книги о Достоевском 1932 г.» (С. 269).

В 1911 г. в статье «Достоевский и роман-трагедия» Иванов писал о русском классике: «Он жив среди нас, потому что от него и через него все, чем мы живем, — и наш свет, и наше подполье. Он великий зачинатель и предопределитель нашей культурной сложности»⁷. В статье 1916 г. «Байронизм как событие в жизни русского духа» Иванов называет писателя глашатаем «наших высочайших и отдаленнейших надежд на исполнение богоносной миссии „всечеловечества“ и свободной соборной теократии Христова духа»⁸.

Труд Вяч. Иванова «Достоевский: Трагедия — Миф — Мистика» увидел свет в 1932 г.

⁷ Иванов В. И. Достоевский и роман-трагедия // *Его же*. Собр. соч.: В 4 т. Т. 4. Брюссель, 1987. С. 401.

⁸ Иванов В. И. Байронизм как событие в жизни русского духа // *Его же*. Родное и вселенское. М., 1994. С. 271.

⁹ О Ф. А. Степуне см.: Гаврилов И. Б. Федор Августович Степун и его мысли о России // *Верующий разум*. 2020. № 9. С. 108–129.

¹⁰ Степун Ф. А. Вячеслав Иванов // *Его же*. Портреты. СПб., 1999. С. 202.

стремящимся повернуть колесо истории обратно, религиозный же символизм — к силам не реакционного, а мессианского пафоса. Романтизм — это тоска по неосуществимому, религиозный символизм — по неосуществленному <...>. Для романтики золотой век лежит в прошлом; для пророческого пафоса религиозного символизма — в будущем, причем под пророчеством надо, конечно, понимать не астрономически точное предсказание, а некий творческий почин в направлении неизбежно грядущих событий»¹¹. Эта трактовка Степуна важна для понимания пророческого пафоса книги Иванова о Достоевском.

В юбилейном очерке Степуна также содержится критика символистского миропонимания Вяч. Иванова, унаследовавшего от немецкого романтизма XIX в. утопизм

и мечтательность: «...несмотря на правильно и блестяще сформулированную противоположность пророческого служения будущему и романтического погружения в прошлое, в построениях Вячеслава Иванова все же остается весьма много романтически-утопических черт <...>. Обращенность романтизма к прошлому является в последнем счете результатом неправильного анализа настоящего. Главный грех романтизма — это отсутствие трезвого взгляда на текущий исторический день и невозможность отделить в нем неизбежно грядущее от мечтам предносящегося»¹².

Ф. А. Степун и Е. Д. Шор, будучи друзьями и почитателями Иванова, оказали помощь в распространении его идей в Германии после его эмиграции в 1924 г. из Советской России. Как отмечает Степун, «для раскрытия верховной идеи России, заключающейся, по Достоевскому, в примирении всех идей, Вячеславу Иванову были отпущены исключительные таланты и силы»¹³. Степун видит в личности старшего друга и учителя «единственное в своем роде сочетание и примирение славянофильства и западничества, язычества и христианства, философии и поэзии, филологии и музыки, архаики и публицистики»¹⁴. Но, с другой стороны, в его оценках присутствует и трезвый критицизм, обличающий химеричность мысли Вяч. Иванова о соборности, хоровом начале и наступлении органической эпохи, которые осуществились «в весьма злой, дьявольской перелицовке»: поэт «недооценил то зло, которое до сих пор продолжает искажать все его пророчества в дьявольском зеркале наших странных дней»¹⁵.

Говоря о книге Иванова, важно упомянуть и особое отношение к творческому наследию и философским идеям Ф. М. Достоевского в Германии первой трети XX столетия, где к 1933 г. количество работ о русском гении достигает 800 наименований.

Несомненно, главную роль в этом интересе сыграло то, что с 1906 по 1919 г. немецкое издательство «Липер», при участии Д. С. Мерезковского, Д. В. Философова и Артура Меллера ван ден Брука, в переводе с русского Э. К. Разин (псевдоним



Вячеслав Иванов, 1934 г.

¹¹ Там же.

¹² Там же.

¹³ Там же. С. 195.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Степун Ф. А. Памяти Вячеслава Иванова // *Его же. Портреты*. СПб., 1999. С. 215.



Евсей Давидович Шор

это — духовное понятие, которое вновь и вновь будет подвергаться истолковыванию и осмыслению. Образ русского писателя пронизывает и озаряет сегодня все сферы духовной жизни — поэтическую и философскую, духовную и культурную»¹⁷.

В 1921 г. в Германии отмечали 100-летие со дня рождения русского классика. Юбилейные дни вылились во всеобщее признание «величайшего русского писателя, пророка, ясновидца, аналитика и диалектика, творца сцен непревзойденного драматизма»¹⁸. Именно этот год считают переломным для восприятия Достоевского в Германии. Русист А. Лютер в обзорной статье «Достоевскому — ни конца, ни края» 1923 г. писал: «Число антологий, сборников и прочих изданий о Достоевском увеличивается угрожающим образом. Разумеется, это свидетельствует о том, что великий русский писатель все сильнее и сильнее подчиняет своему влиянию нашу духовную жизнь»¹⁹.

В Веймарской Германии 1920-х гг. «Достоевский превращается в философа, его художественные образы — в символы идей, а конкретная историческая (кризисная) действительность, отображенная в его романах, — в некое предвечное (трагическое) „состояние мира“»²⁰.

Взгляд на Достоевского как религиозного мыслителя во многом сформировался у немецких неоромантиков также под влиянием немецкого перевода книги имевшего тесные связи с немецкими интеллектуалами Д. С. Мережковского «Толстой и Достоевский» (1903), в которой автор развивает идеи о грядущей гармонии духа и плоти. Приемником плоти — «земного начала, человеческой правды» — в русской литературе

Элизабет Кэррик), выпустило первое полное собрание сочинений писателя на немецком языке в двадцати двух томах. Это издание непосредственно поспособствовало признанию русского классика в немецкой культуре. «Красные тома романов Достоевского издательства „Пипер“ пламенели на каждом письменном столе», — вспоминал философ Ганс-Георг Гадамер о 1920-х гг. в Марбурге¹⁶. Достоевский оказался для немецких читателей не только ярчайшим проявлением русской культуры, но и красноречивым свидетелем и аналитиком религиозного кризиса современного западноевропейского сознания.

Высокие оценки творчества писателя оставили наиболее выдающиеся немецкие писатели и мыслители Г. Гессе, С. Цвейг, Т. Манн, О. Шпенглер и др. Австрийский немецкоязычный писатель Стефан Цвейг в 1920 г. ставил романы Достоевского на вершину европейской литературы: «Достоевский для нас сегодня больше, чем поэт,

¹⁶ Герик Х.-Ю. Влияние и присутствие Достоевского в литературе на немецком языке. Фрагменты обзора от конца XIX века до настоящего времени. URL: <http://www.relga.ru/Environment/WebObjects/tgu-www.woa/wa/Main%3Ftextid%3D3205%26level1%3Dmain%26level2%3Darticles> (дата обращения: 28.09.2023).

¹⁷ Цит. по: Дудкин В. В., Азадовский К. М. Достоевский в Германии (1846–1921): обзор // Литературное наследие. М.: Наука, 1973. Т. 86: Ф. М. Достоевский: новые материалы и исследования. С. 659–740. URL: <http://dostoevskiy-lit.ru/dostoevskiy/kritika/dostoevskij-v-germanii/germaniya-vii-zaklyuchenie.htm> (дата обращения: 28.09.2023).

¹⁸ Там же.

¹⁹ Там же.

²⁰ Там же.

Мережковский считал Л. Н. Толстого, а носителем духа, правды Божеской — Ф. М. Достоевского. Примечательно, что Вяч. Иванов всегда критически относился к этим построениям Мережковского.

В основу немецкого издания книги Иванова легли его ранние статьи о Достоевском («Достоевский и роман-трагедия» (1911), «Экскурс: Основной миф в романе „Бесы“» (1914), «Лик и личины России: К исследованию идеологии Достоевского» (1916)), существенно им переработанные. История возникновения книги прослеживается в переписке Иванова с Евсеем Давидовичем Шором (1891–1974), его доверенным лицом и инициатором издания этого труда на немецком языке, двоюродным братом многолетней спутницы и помощницы поэта Ольги Александровны Шор.

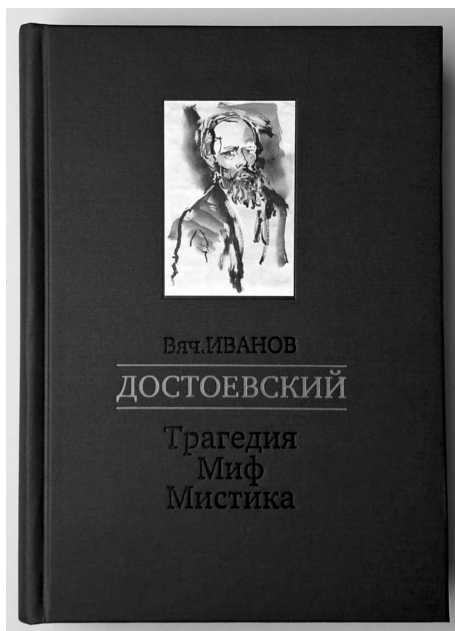
В письме Е. Шору из Рима от 11 июля 1925 г. Вяч. Иванов особо подчеркивает: «... Для характеристики этюда о *религии Достоевского* сейчас могу сказать в двух словах, что, подобно тому, как в поэме Данта заключается, по его словам, „la dottrina che s'asconde sotto il velame dei versi strani“ („учение, скрытое под покрывалом стихов странных“), — так и в творениях Достоевского содержится, как ищет показать автор, целостное религиозное учение, доселе не рассмотренное в своей связи и потому недостаточно выявленное»²¹.

Содержание книги во многом связано с пониманием Вяч. Ивановым России и русской идеи: «Leitmotiv мой — слова Достоевского о родовых муках России, рождающей свою „самостоятельную идею“. Этим я определяю и свое словоупотребление: ибо слово „идея“ употребляется, как известно, во многих смыслах. <...> вижу народ испытываемым и считаю даже неблагоприятным заранее утверждать, что испытание будет выдержано»²².

По замечанию А. Л. Доброхотова, книга о Достоевском — одна из четырех итоговых работ в наследии Иванова: в мелопее «Человек» Иванов суммирует свою религиозную философию, в трактате «Дионис и прадиионисийство» — античные штудии, в «Повести о Светомире царевиче» — размышления о России и мировой истории, а в книге о Достоевском представлен «соединяющий все эти темы компендиум его мифотворчества»²³.

Рассматриваемое новое научное издание содержит большое количество приложений, аналитических статей и комментариев.

В разделе «Приложение I» представлены уникальные архивные материалы — например, стенограмма обсуждения 2 февраля 1914 г. в Московском религиозно-философском обществе доклада С. Н. Булгакова «Русская трагедия», давшего важный импульс для статьи Иванова «Основной миф в романе „Бесы“» (1914 г.); лекции о Достоевском, прочитанные поэтом в Бакинском университете, в записях Л. В. Ивановой

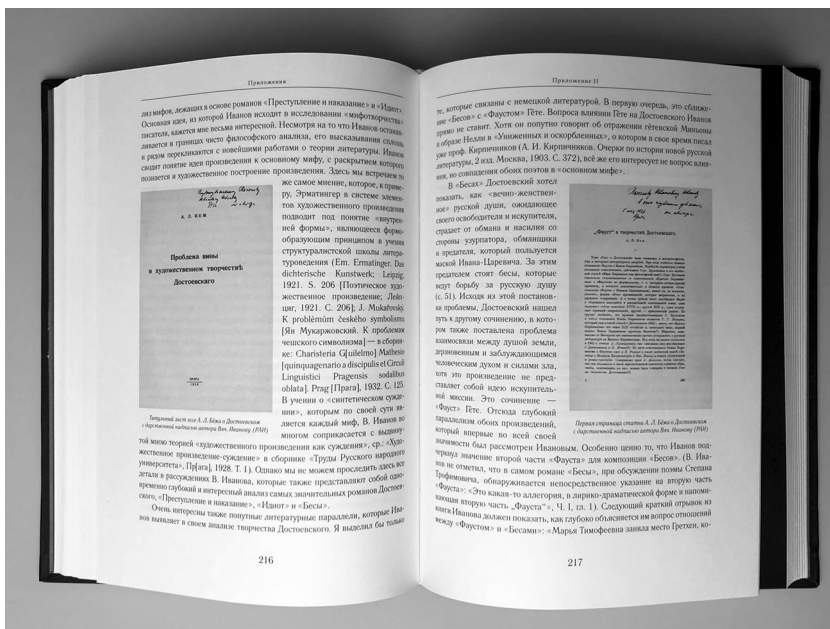


Новое научное издание
книги Вяч. Иванова
«Достоевский:
Трагедия — Миф — Мистика» 2021 г.

²¹ Иванов В. И. Собр. соч.: В 4 т. Т. 4. Брюссель, 1987. С. 763.

²² Там же. С. 770.

²³ Доброхотов А. Л. Морфология зла в книге Вяч. Иванова «Достоевский» // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер. 1: Богословие. Философия. 2010. № 4 (32). С. 75.



Новое научное издание книги Вяч. Иванова
 «Достоевский: Трагедия — Миф — Мистика» 2021 г.

1921 г.; лекция Иванова, посвященная «Легенде о Великом Инквизиторе», в записях Л. В. Ивановой и О. А. Шор 1938 г. и др.

В «Приложении II» опубликованы немецкоязычные рецензии на книгу Вяч. Иванова, превосходно переведенные и прокомментированные О. Л. Фегисенко. Ганс Барт в своей рецензии называет труд Иванова «конгениальным» сжатым толкованием философских воззрений Достоевского (С. 204). Другой рецензент, Фрид Хенцш, пишет, что благодаря книге Иванова «мы приближаемся к новому образу Достоевского» — «в отличие от его образа натуралистической и неоромантической эпохи, Достоевский предстает как последний великий христианский мыслитель и пророк» (С. 209). По мнению рецензента, сказанное Ивановым об агиоократии позволяет «по-новому мощно высветить творчество Достоевского, которое — правильно понятое, — как едва ли какое-либо другое, может дать нам свет в трудных духовных решениях, к которым близится Европа» (Там же).

Знаменитому исследователю творчества Достоевского А. Л. Бему принадлежит, пожалуй, наиболее обстоятельная и проницательная рецензия, в которой он поставил вопрос совпадения Иванова с Гете в «основном мифе». Альфред Людвигович Бем (1886–1945) — историк литературы, крупнейший достоевковед Русского Зарубежья, с 1925 по 1938 г. вел семинарии по изучению Достоевского в Русском народном университете в Праге, под его руководством вышло три сборника статей и материалов «О Достоевском» (Прага — 1929, 1933, 1936).

Вяч. Иванов дает следующую формулировку «основного мифа» Достоевского²⁴: «Достоевский хотел показать в „Бесах“, как Вечная Женственность русской Души страдает от насильничества и засилья „бесов“, искони борющихся в народе с Христом

²⁴ Понятие «основной миф» применительно к творчеству Ф. М. Достоевского остается до сих пор недостаточно проясненным. Как отмечает С. Д. Титаренко, Вяч. Иванов ввел термин «основной миф» в анализ романов Достоевского еще в 1910-е гг., опираясь на универсальные ритуально-мифологические сюжеты, укорененные в архаических представлениях, широко используя язык философии — понятия Платона, неоплатоников, немецкого идеализма, Ф. Ницше и В. Соловьева и русской религиозной философии (соборность, Вечная Женственность).

за обладание мужественным началом народного сознания. <...> Он как бы воочию увидел, как мужское начало сокровенного народного бытия, обращенное к созерцательной духовности, вытесняется из сферы его воздействия на душу народа и на его внешнюю жизнь бесовским „Легионом“ и как женское его начало, душа русской земли, мучается и томится ожиданием спасителя своего, героя Христова, богоносца: при всем своем смятённом состоянии в пленении и покинутости — изменника и самозванца, приближающегося к ней под личиной желанного и долгожданного, она всегда узнает, и обличит его, и проклянет» (С. 56, 296–297).

По мнению Бема, Иванов первым рассмотрел глубокий параллелизм «Бесов» и «Фауста» (С. 217). Николай Ставрогин — отрицательный русский Фауст, в котором угасла любовь, а роль Мефистофеля играет Петр Верховенский. Ужас Марьи Тимофеевны Лебядкиной предначертан в сцене безумия Гретхен в тюрьме. Намеченное Ивановым есть, согласно Бему, «самое существенное, что до сих пор было сказано о проблеме Фауста у Достоевского» (С. 218).

Значительный интерес представляет «Приложение III» — статья И. Н. Голенищева-Кутузова «Достоевский и Вячеслав Иванов» (перевод с сербского И. В. Голенищевой-Кутузовой), впервые опубликованная на сербском языке в Белграде в 1935 г. в журнале «Српски книжевни гласник».

Илья Николаевич Голенищев-Кутузов (1904–1969) — поэт, переводчик сербской поэзии, филолог, славист, ученик Е. В. Аничкова, исследователь славянского народного эпоса, итальянской и французской средневековой литературы, крупнейший исследователь творчества Данте. В Париже в 1931 г. вышел сборник его лирики «Память» с предисловием В. И. Иванова. Вячеслав Иванов посвятил Илье Николаевичу знаменитое стихотворение «Земля» («Повсюду гость и чуженин, и с Музой века безземелен, Скворещицк вольных граждан, Беспочвенно я зауредлен»).

Публикуемый текст интересен в двух отношениях. Во-первых, он содержит уникальные воспоминания автора о встрече в Риме в 1927 г. «с одним из последних великих гуманистов Европы», как Голенищев-Кутузов, вслед за французским литературоведом Шарлем дю Боссом, называет Иванова. Поэт произвел на Голенищева-Кутузова сильное впечатление: «Светло-серые, не очень большие глаза его пронизательно смотрели сквозь очки. Одет он был в длинное, черное, старинного покроя платье и носил черный, свободно повязанный галстук. Он походил на гейдельбергского профессора начала прошлого века. Но вопреки этому старинному облику, запечатленному на гравюре Ходовецкого, его речь и улыбка <...> лучились молодостью, вечной молодостью великих художников. Казалось, будто с настенного медальона кафе „Греко“ сошел Гете, чтоб завершить начатый век назад разговор» (С. 223).

Во-вторых, не менее интересен и анализ собеседником Иванова его книги о Достоевском. В основе мировоззрения поэта Голенищев-Кутузов выделяет «мистический реализм». Понятие «я» для него есть «*Ens realissimum*»²⁵. Максиме Декарта «я мыслю, следовательно, я существую» он противопоставляет «*Es, ergo sum*» («Ты еси, следовательно, я существую»). Реалистический символизм в искусстве, по мнению автора, возводит душу от действительности низшего плана к абсолютной реальности Божией (С. 225).

Особое внимание в своей статье Голенищев-Кутузов уделяет трактовке Ивановым образа князя Мышкина — воплотившейся души, упавшей на землю из надмирных пределов. Князь Мышкин пребывает между небом и землей, между высшей духовной мудростью и безумием, не может до конца перейти в земную плоть. Земная Аглая дает ему надежду на воплощение, укоренение в чуждом ему мире. Князь Мышкин, обладающий благотворной, чудесной силой, небесной мудростью — это не русский Дон Кихот, а живое лицо, связанное с русской почвой. Образ Мышкина, полагает Голенищев-Кутузов, родственен Ивану-Царевичу русских сказок, а также Парсифалю — герою средневековых кельтских легенд (С. 228–229).

(Титаренко С. Д. «Фауст нашего века»: Мифопоэтика Вячеслава Иванова: монография. СПб.: Петрополис, 2012. С. 568, 564).

²⁵ Реальнейшее Сущее (Бог).

Важное место в книге занимает «Приложение IV», содержащее хронику «Достоевский в жизни и мысли В. И. Иванова (1883–1949)», составленную А. Б. Шишкиным и А. Л. Соболевым. В хронике отмечено, что стремление ко Христу и увлечение Достоевским пitalи мистическое мировосприятие Иванова даже в юные годы вольнодумства и атеизма (С. 233). Также подчеркивается, что в докладе 1909 г. в Москве «О русской идее» Иванов называет Достоевского и Ницше двумя властителями наших душ, «глашатаями» «двух враждебных знамен» (С. 236).

Хроника открывает читателю Иванова как персонажа газетной публицистики в эпоху русского национального подъема, связанного с началом Первой Мировой войны 1914–1918 гг. В интервью газете «Голос Москвы» (1914) поэт говорит о русском деле, славянской идее и религиозном характере русской литературы: «Я согласен с Достоевским, что русское дело — всечеловеческое. В силу вещей, Россия создает себе гегемонию в славянстве, и я надеюсь, что русская литература, еще до этого завоевавшая всемирное первенство, будет на высоте своего призвания и выразит заложенную в ней славянскую идею. Эта новая русская литература должна быть религиозной, как у Достоевского и Толстого» (С. 242).

Классик выступает одним из главных героев знаменитых разговоров Иванова с М. С. Альтманом в 1921 г. Так, в беседе 21 января Иванов признает себя «наследником Достоевского»: «Да, я себя абсолютно чувствую духовным сыном Достоевского, настолько во мне его наследство». 20 февраля 1921 г. в центре разговора оказывается роман «Братья Карамазовы» и будущее «падение» Алеши в миру: «Алеша не падет, он будет близок к этому, но его спасет страдание Мити. И вот почему. Конечно, Митя во многом виноват, и он должен пострадать. Но Достоевский (и в этом подобен он Данте) взвешивает вину и искупление на каких-то тончайших гомеопатических весах, и страдание невинно осужденного на каторгу Мити перевешивает его вину, он страдает не только за себя, но и за всех своих братьев и за отца, он как бы принял на себя грех всего своего дома, и в том числе и будущий грех Алеши. Вот почему Алеша больше не согрешит: Митя его заранее искупил. Распятие Мити искупило весь первородный грех дома Карамазовых (а дом Карамазовых, возможно, вся Россия)...» (С. 246–247).

«Приложение IV» также включает в себя аналитические статьи А. Б. Шишкина «Вячеслав Иванов и открытия Достоевского в XX веке», М. Б. Плехановой «Труды Вяч. Иванова о Достоевском: эволюция основного мифа» и М. Ю. Кореневой «О переводе». Остановимся подробнее на первых двух.

А. Б. Шишкин, говоря о «веке Достоевского» и об особой роли писателя в жизни и творчестве Вяч. Иванова, обращается к деятельности Петербургского религиозно-философского общества и знаменитой Башни Иванова на Таврической улице в ее историческое семилетие (1905–1912). Он подчеркивает, что Достоевский был там «сквозным героем» дискуссий, а его имя использовалось как «элемент самоописания русской религиозно-философской культуры начала XX в.» (С. 267). Исследователь ярко и убедительно раскрывает стремление Иванова ввести творчество Достоевского в самый широкий идейный и исторический контекст мировой культуры: «Достоевский в своих романах — „русский Данте“, творец новой „Божественной Комедии“» (С. 274). Статья, как и все издание в целом, вносит значительный вклад в современное ивановедение. Так, Л. Г. Каяниди, один из рецензентов рассматриваемой книги, отмечает, что исследование Шишкина ставит точку в дискуссии о генезисе ивановской демонологии, которую известный ивановед Г. В. Обатнин в книге «Иванов-мистик (окультные мотивы в поэзии и прозе Вячеслава Иванова) (1907–1919))» связывал с влиянием антропософии Рудольфа Штейнера²⁶.

²⁶ Каяниди Л. Г. Три ипостаси Достоевского. [Рец. на:] Иванов В. И. Достоевский. Трагедия — Миф — Мистика / Отв. ред. А. Б. Шишкин и О. Л. Фетисенко. СПб.: Издательство «Пушкинский Дом», 2020. 476 с. // Соловьевские исследования. 2021. № 4 (72). С. 135–146. См. также: Обатнин Г. В. Иванов-мистик (Окультные мотивы в поэзии и прозе Вячеслава Иванова (1907–1919)). М., 2000. С. 147–154.

Весьма актуальным представляется и обращение А. Б. Шишкина к известной дискуссии по докладу С. Н. Булгакова «Русская трагедия», прочитанному в феврале 1914 г. в Московском религиозно-философском обществе памяти Вл. Соловьева. В том обсуждении Иванов изложил ряд тезисов, направленных на осмысление духовно-нравственного значения творчества Достоевского для современной и будущей России: «Если Дельфийский оракул говорит: „познай самого себя“, то какая-то тайная сила говорит нам: „познай Достоевского, а через него и самого себя“». Т. е. для Иванова романы Достоевского — это своего рода «русская библия», которую «нам остается только читать и понимать» (С. 275).

М. Б. Плюханова полагает, что Достоевский явился одним из тех (наряду с Ф. Ницше, Р. Вагнером, Шеллингом и др.), «через кого Иванов постигал и выстраивал свой образ религии страдающего бога и представление о трагедии». Мысли Иванова о творчестве Достоевского и о дионисийской религии формировались параллельно и во взаимодействии (С. 286). В раздумьях поэта-мыслителя о «дионисийском исступлении и восхищении, о трагедии и о страстном культе» вырабатывается инструментарий для анализа идей классика, который был воспринят как «мистагог дионисийских исступлений и пророк, устремленный к платоновской трансценденции» (С. 289).

Наконец, нельзя не отметить титанический труд комментаторов издания. Как очень верно сказано в письме к Вяч. Иванову Е. Д. Шора, книга имеет настолько уникальное религиозно-философское наполнение, что для ее постижения требуется множество пояснений. «Право, не знаю, — писал Шор, — справится ли критика с поставленной ей задачей: с одной стороны, Вы очень облегчили ее труд — Ваша книга так богата религиозным, философским, научно-литературным и историософским содержанием, что достаточно выхватить несколько мотивов, чтобы написать, быть может, даже значительную статью; с другой стороны, Вы поставили ей непосильную задачу: чтобы охватить всю книгу целиком, надо написать комментарии, в несколько раз превосходящие книгу своим объемом» (С. 280).

Действительно, комментарии, написанные коллективом ученых (Н. М. Сегал-Рудник, С. Д. Титаренко, О. Л. Фетисенко при участии К. А. Баршта, Л. Л. Ермаковой и К. Г. Исупова) представляют большую научную ценность и открывают новые горизонты в ивановедении. Достаточно привести лишь один пример. Так, авторы подробно останавливаются на различии подходов Вяч. Иванова и Р. Штейнера, показывая, что использование Ивановым имен Люцифера и Аримана не означает их духовного родства, т. к. в плане понимания христианской идеи Иванов являлся категорическим противником философии западного эзотеризма Р. Штейнера. Особенно ярко это различие проявилось в годы Первой Мировой войны. Поэт видел в ней сражение за истинную веру, чаял победы России и славянства, вслед за Достоевским провозглашал необходимость наступления «царьградского периода» славянской христианской истории. Эти идеи отразились в его статьях «Славянская мировщина» (1914), «Духовный лик славянства» (1917) и др. В то же время Р. Штейнер писал о великой тевтонской культуре, о немцах как философской нации и даже был советником главы Германского генерального штаба Гельмута фон Мольке. Иванов и прямо подчеркивал несовместимость своей религиозной философии с учением немецкого антропософа: «С этим учением, которое не знает ни сатану, ни Богом созданную изначальную свободу, мои соображения не имеют ничего общего» (С. 322–323).

В заключение обзора нового научного издания книги Вяч. Иванова «Достоевский: Трагедия — Миф — Мистика» нельзя не согласиться с мнением одного из его создателей. В своей вышеупомянутой содержательной статье А. Б. Шишкин обращается к принципиальному вопросу: создал ли Иванов ту книгу о Достоевском, которой ожидали от него современники? Справедливое и пронизательное суждение А. Б. Шишкин находит в письме к Иванову Евсея Шора: «Никто не вправе будет писать о Достоевском, не приняв во внимание Вашей книги. Впервые в страшно разросшейся литературе о Достоевском дан целостный образ его внутреннего мира — и личного,

и сверхличного» (С. 280). По мысли А. Б. Шишкина, выдающийся филологический труд Вяч. Иванова и не должен был стать завершенной «грандиозной постройкой», поскольку духовное наследие классика не поддается исчерпанию в рамках понятийных определений. Исследователь видит труд Иванова собранием «этюдов», которые возбуждают вопросы и гипотезы, не претендующие на окончательное слово в достоевковедении, и открывают пути для новых проникновений в умопостигаемые смысловые тайны бессмертных творений великого русского писателя (С. 281).

Творчество как *locus theologicus*

Прот. Д. Сизоненко: Существует ли связь между открытием Бога в личности Иисуса Христа и художественным творчеством писателя или религиозно-философским эссе о нем? Способен ли современный кризис религиозного сознания открыть новые возможности для веры, сделать так, чтобы Евангелие стало восприниматься как живое Слово Божье, то есть послужило бы началом новой жизни, как в судьбах героев Ф. М. Достоевского? Что в христианской культуре обладает силой, способной утвердить человека в вере?

Вот основные вопросы актуального богословия, которое ставит своей задачей предложить новую герменевтику Слова Божьего в соотнесенности с герменевтикой драмы человеческого существования, получившей отражение в художественном творчестве и Вячеслава Иванова, и Достоевского. Иными словами, может ли художественное творчество рассматриваться богословами как своего рода *locus theologicus*?

С некоторыми оговорками в целом можно признать, что православное богословие не относилось отрицательно к вопросу о так называемом «естественном познании», то есть не исключало возможность действительного познания Бога помимо Откровения, взятого в терминологическом значении слова. При этом опасным заблуждением было бы считать, будто первые христианские апологеты находили «семена Слова» повсюду, в том числе и в языческих религиях. Следует уточнить, что они находили их не в религиозных практиках, а в творениях философов, которые подвергали языческую религию критике. Человеку открывается познание Божественного, доступное универсальному разуму, онтологически связанному с Логосом-Христом, а не тому разуму, который является не более чем культурным веянием или духом времени. Греческая философия исходила из того, что языческие религии лишены содержания с точки зрения истины бытия. Продолжая именно эту традицию, св. Иустин Философ высказывался в пользу Бога философов, но при этом обличал ложных богов языческих религий. Выбор в пользу истины бытия превращает деятельность разума в подлинное духовное делание, результатом которого бывает обращение в христианскую веру. Подчеркнем, что речь идет о разуме, облеченном мудростью, посредством которого человек способен ощутить метафизическую плотность бытия, а не об аналитическом рационализме, который рассматривает факты отдельно от смыслов. Кроме того, святоотеческое представление об естестве человека, сотворенном по образу и подобию Божию, изначально включало в себя и художественное творчество, что позволяет говорить о познании Бога через произведения культуры в совершенно ортодоксальном с точки зрения христианства смысле. Однако это не снимает необходимость испытывать религиозные практики и произведения культуры на соответствие истине.

Отдельной дискуссии заслуживает вопрос: язык творчества является лишь инструментом выражения мысли или же средой, в стихии которой человек совершает познание истины? Как бы то ни было, читатель, наделенный религиозным мироощущением, в произведениях искусства способен различить религиозные смыслы. Сама «великая серьезность духовного устремления», о которой писал Вяч. Иванов, выражает сущность человека как открытость навстречу Богу, которая не может быть произвольным образом отвергнута как разновидность гностицизма или форма идолопоклонства. Не имеет ли это устремление самое непосредственное отношение к изначальному Божьему дару, в силу которого человек является образом Бога и *sarax*

Dei, то есть способным вместить и выразить Божественное? Разумеется, при этом следует трезво различать, что именно в художественном творчестве имеет отношение к образу Божию, а что может оказаться подделкой, не следует излишне сакрализировать, не следует излишне демонизировать произведения искусства.

Романы Достоевского и попытки их религиозно-философского осмысления Вячеславом Ивановым дают основание рассматривать художественное творчество в его высшем достоинстве, как *тайну*, то есть как реальность, пронизанную светом Божественного присутствия.

Средствами словесного искусства Достоевский ставит подлинно богословский вопрос о католическом единстве человечества и о неизблемых основаниях человечности. Все исходит и все возвращается к Единому, Который сотворил мир единства и многообразия. Не следует забывать, что для христианства Единый Сам в Себе является койнонией Лиц, это Абсолют, воплотившийся в относительном; образ Творца в человеке реализуется в том, что он в свой черед может стать творцом. Бог создал человеческую природу духовной и призванной к общению.

Интерпретация Вяч. Иванова позволяет выявить в творчестве Достоевского тайные соответствия между логикой человеческого существования и зовом христианской тайны. Бог не является «проблемой», Он предстает как тайна мира, но не потому, что Он трансцендентен нам, а потому, что Он приходит к нам. Путь человека к Богу одновременно представляет собой и путь Бога к человеку.

Эссе Вяч. Иванова о Достоевском хотелось бы назвать множественным текстом, поскольку в данном случае мысль читателя направляется по пути синтеза трех смыслов, трех уровней прочтения: великий русский писатель рассматривается как автор трагический (раздел «Tragodumena»), мифотворец (раздел «Mythologumena») и религиозный мыслитель (раздел «Theologumena»).

В первой части Вяч. Иванов приходит к выводу, что «последняя художественная цель» романов состоит в раскрытии метафизических, сверхчувственных реальностей, в которых кроется основная причина трагического действия. Это заставляет нашего автора перейти на следующий уровень прочтения. Попытка проникнуть в смысл событийной канвы посредством обращения к мифам обнажает «живую душу романа»²⁷. Тезис о том, что мирозерцание Достоевского было «доктриной», «внутренним духовным взглядом на мир, сотворенный в Боге», позволяет перейти на третий уровень и рассмотреть, как в творчестве писателя отразилось богословское учение Церкви.

Указанные три уровня можно представить в виде ступеней на пути восхождения к наиболее целостному пониманию человеческой реальности. Однако хотелось бы при этом подчеркнуть их внутренне единство и взаимопроникновение. Таким образом, восхождение происходит не от низшего к высшему, а от более внешнего и формального к более внутреннему и глубинному. Непременным условием перехода с одного уровня на другой является необходимая перемена ума, усвоение логики христианской веры. Это путь проникновения, интериоризации, врастания. Однако центр гравитации, который обеспечивает единство целого, остается по ту сторону текста как невидимая и последняя реальность. В письме Е. Д. Шору в 1925 г. Вяч. Иванов писал: «...подобно тому, как в поэме Данта заключается, по его словам, учение, скрытое под покрывалом стихов странных, так и в творениях Достоевского содержится <...> целостное религиозное учение, доселе не рассмотренное в своей связи и потому недостаточно выявленное»²⁸.

Основополагающей в теологумене является идея бытия: теза Божественного *Аз есмь* и антитеза человеческого *аз есмь* должны обрести единство под знаком всеенского *Ты еси* в Едином. Помехой на пути к осуществлению этого Всеединства становится грехопадение, которое Вяч. Иванов представил на языке религиозно-философского мифа. Согласно этому мифу, некогда Творец даровал Люциферу Свое

²⁷ Иванов В. И. Эссе, статьи, переводы. Брюссель: D. Ivanov et Foyer Oriental Chrétien, 1985. С. 66.

²⁸ Иванов В. И. Собр. соч.: В 4 т. Т. 4. Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1987. С. 763.

Имя *Аз есмь* в знак обручения и как залог сыновства, однако ангел света прочел это имя не как *Я и Отец — одно*, но как *аз есмь один* и *аз есмь аз*. Это привело к отпадению: получив светосное имя, Денница возомнил себя источником света и погас, оторвавшись от Отца Светов. Падший ангел с тех пор тяготеет своим опустошенным *аз*, жаждет восполнения, желает увлечь за собой человека, извращая смысл бытия как бытия-в-любви. Его обещание «будете как боги, довлеющие себе» вызывает в человеке страсть эгоцентрического самозамыкания, ненависть, распад личности, который делает невозможным общение с Богом. Люцифер извратил человеческую антитезу *аз есмь*, превратив священное имя в пустой звук, в самодовлеющее отвлеченное начало. По этому пути прошли, по мысли Вяч. Иванова, люциферианские герои Достоевского (Раскольников, Ставрогин, Иван Карамазов). Соблазнитель, внушив человеку жажду одинокого самоутверждения, всегда исчезает. Мятежная личность не находит, кому в акте любви сказать воистину «ты еси»; не найдя точки опоры, она повисает в пустоте и отчаяния.

Искушая человека, Люцифер разжигает в нем творческие энергии, жажду «бытия высочайшего», что придает всему происходящему ореол трагического величия, однако искра Божественного угасает, тогда человек в падении оказывается перед последним выбором. Путь к спасению еще не закрыт, еще сохраняется возможность вернуться ко Христу. Размышляя над судьбами героев Достоевского, наш автор создал поэтический миф, в котором после искушения люциферианской гордыней приходит соблазн отказаться от личностного начала и раствориться в обезличенной массе. Образ Аримана, заимствованный из зороастрийской мифологии и получивший распространение в гностических преданиях, под пером Вяч. Иванова обрел черты духа пошлости, растления воли, безраздельного господства похоти и порока без надежды на воскресение. Таков удел Свидригайлова и Смердякова. Ариман превращает мнимое тварное *аз есмь* в окончательное *аз не есмь*, ведет к разложению духа, что изображено в гресе Свидригайлова о вечности «вроде деревенской бани, закоптелой и с пауками по углам».

Ариман, извращая смысл священного *ты еси* как знака вселенского единства, объединяет падшие души узами сладострастия и ненависти, не оставляя места любви или растлевая ее. Так происходит утрата личного начала, на смену одинокому люциферианскому *я* приходит ариманово *мы*: «*Легион имя мне, потому что нас много*» (Мк 5:9).

Спасительным для человека оказывается стремление открыть в единстве любви сопричастность истинному бытию. Высший идеал «Агиологии» (раздел главы «*Theologumena*») связан с пониманием человечества как единого Адама. Прообраз этого нераздельно-неслиянного единства личностей в едином человечестве Вяч. Иванов усматривает в ангельских ликах семи церковей Откровения Иоанна Богослова.

Спасение от аримановой пустоты человек обретает лишь в Воскресшем Христе, который в пасхальном таинстве возобновляет творение. В этом следует искать ответ на недоуменный вопрос: почему князь Мышкин, настолько близкий Христу, «не спасает» даже в пределах художественного мира романа? Почему последний ответ Достоевского остается всего лишь литературной утопией, роман «Братья Карамазовы» — с открытым концом, а размышления Вяч. Иванова не получают окончательного завершения? Потому, что спасительное осуществление подлинной соборности, о которой грезили славянофилы, а вслед за ними Достоевский и Вяч. Иванов, возможно только в *Communio Sanctorum*, в Церкви святых, в реальности, которая не может быть явлена средствами художественного искусства. Она входит в предмет собственно богословия, дана в Откровении и не всегда очевидна в эмпирической реальности. В рамках религиозно-философского эссе невозможен переход от *Theologumena* к тому, что древние авторы называли «мистической анагогией». Искусство способно приблизить человека к Богу, но задача сделать возможным подлинное познание Бога остается по ту сторону возможностей художника. Читатель Достоевского обретает некую идею Бога, но гораздо важнее, что идея Бога в нас не является результатом логических

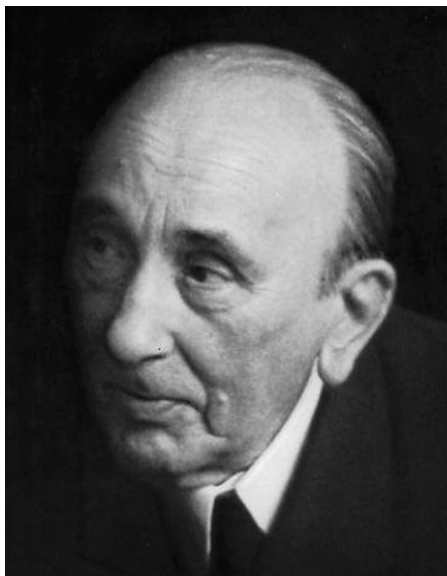
рассуждений, под воздействием произведений искусства она возникает из самой себя в недрах самосознания человека.

Трудный путь к диалогу

С. А. Кибальниченко: Можно ли поэта, религиозного мыслителя и теоретика символизма Вячеслава Иванова считать предшественником М. М. Бахтина и его гениальной книги «Проблемы творчества Достоевского»? Казалось бы, поставленный вопрос запоздал на несколько десятилетий. Да и утвердительный ответ на него звучал уже столько раз, так что спорить теперь не о чем. Последние сомнения развеяла книга Иванова «Достоевский: Трагедия — Миф — Мистика», заново переведенная с немецкого языка и изданная в 2021 г. к 200-летию великого писателя. В собранных на ее страницах материалах и в комментариях к тексту красной нитью проводится мысль о том, что теоретику символизма суждено было сыграть ключевую роль в религиозно-философском осмыслении наследия Достоевского. А потому именно от исследований Иванова «отталкивался М. М. Бахтин»²⁹.

Если разобраться, то первым линию преемственности между двумя мыслителями очертил еще в конце 1980-х гг. Н. В. Котрелев, написавший интересную, но далеко не бесспорную работу «К проблеме диалогического персонажа (М. М. Бахтин и Вяч. Иванов)». Он исходил из того, что знаменитую статью Иванова «Достоевский и роман-трагедия», опубликованную в сборнике «Борозды и межи» (1916), «следует рассматривать как ранний по времени концентрат тех представлений о романе Достоевского, которые, пройдя через Пумпянского, Энгельгардта, Гроссмана, нашли себе гениальное воплощение под пером Бахтина»³⁰. Расставленные Н. В. Котрелевым акценты во многом предопределили дальнейшее осмысление поднятой им темы. Закономерным итогом такого подхода стали слова Лены Силард, назвавшей Бахтина «переводчиком идей Вяч. Иванова на язык следующего поколения»³¹.

Но эта скромная роль, отведенная великому мыслителю, лишь с огромным трудом согласуется с несколькими фрагментами, что посвящены Иванову в «Проблемах творчества Достоевского». Чем глубже вчитываешься в них, тем яснее осознаешь, что автор этой книги скорее спорил со старшим современником, а вовсе не развивал его идеи и тем более не переводил его воззрения, «сформулированные в традициях эзотерической метафизики», на «язык секуляризованной культурологии»³². Можно, конечно, апеллировать к словам Бахтина о том, что «впервые основную структурную особенность художественного мира Достоевского нащупал Вячеслав Иванов». Но ведь далее следует многозначная оговорка: «Правда, только нащупал»³³.



Михаил Михайлович Бахтин
(1895–1975)

²⁹ Шишкин А. Б. Вячеслав Иванов и открытие Достоевского в XX веке // Иванов В. И. Достоевский: Трагедия — Миф — Мистика. СПб.: Пушкинский Дом, 2021. С. 266.

³⁰ Котрелев Н. В. К проблеме диалогического персонажа (М. М. Бахтин и Вяч. Иванов) // Вячеслав Иванов: Архивные материалы и исследования. М., 1999. С. 203.

³¹ Силард Л. Герметизм и герменевтика. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2002. С. 25.

³² Там же.

³³ Бахтин М. М. Собр. соч.: В 7 т. Т. 2. М.: Русские словари, 2000. С. 16.

«Глубоко неверным» назван и термин «роман-трагедия», которым теоретик символизма обозначил жанр крупнейших прозаических произведений Достоевского. Еще один упрек Иванов получил из-за того, что «связал свою мысль с рядом прямых метафизических и этических утверждений, которые не поддаются никакой объективной проверке на самом материале произведений Достоевского». Литературные герои при таком подходе оказались «размножившимися двойниками самого автора, переродившегося и как бы при жизни покинувшего свою земную оболочку»³⁴.

До последнего времени никто из исследователей не задался вопросом, почему в эссе Иванова «Достоевский и роман-трагедия» Бахтин особо выделил этот эпизод, описывающий духовное перерождение писателя? Названный фрагмент, что любопытно, важен был и теоретику символизма. Иначе как объяснить, что он не канул в Лету, когда Иванов, основательно переработав свои дореволюционные статьи, написал на немецком языке книгу «Достоевский: Трагедия – Миф – Мистика», речь о которой шла выше? Взяв в руки новое ее издание, читатель первым делом захочет посмотреть, как в нем поясняется загадочный эпизод, привлекший внимание Бахтина. Но испытать придется двойное чувство. Казалось бы, комментарий изобилует сведениями, позволяющими глубже понять сложный текст, содержащий скрытые отсылки к различным литературным источникам. Описывая духовное перерождение Достоевского, Иванов, например, употребил термин «внутренний человек»³⁵. В комментарии эти слова соотносятся и со Вторым посланием апостола Павла к коринфянам (2 Кор 4:16), и с трактатом Августина «Беседы души с Богом». Для полноты картины упоминается даже книга Карла Густава Юнга «Ответ Иову», в которой также преломились идеи отца Западной Церкви³⁶. Но слова Иванова о том, что Достоевский «предался умножению своих двойников»³⁷, почему-то обойдены молчанием, как не сказано и об интересе к ним Бахтина.

Этим частностям не стоило бы придавать такого значения, если бы они не высветили методологические подходы группы ученых, готовившей к печати книгу «Достоевский: Трагедия – Миф – Мистика». В Иванове они увидели, прежде всего, филолога, исследователя творчества великого писателя, что подтверждают и размышления А. Б. Шишкина, назвавшего его труд «собранием „этюдов“, которые <...> призывно открывают пути для новых проникновений в психологические глубины и умопостигаемые смысловые тайны бессмертных творений Достоевского»³⁸. Бессмысленно отрицать тот очевидный факт, что идеи теоретика символизма и сегодня продолжают влиять на науку о Достоевском. Но за «академическим» образом Иванова нельзя не увидеть и другой его лик. Ведь в своей творческой судьбе русский мыслитель слишком многому обязан Фридриху Ницше – филологу и мифотворцу. Безболезненно совместить два эти полюса предшественнику не удалось, о чем свидетельствует судьба его книги «Рождение трагедии из духа музыки», подвергшейся остракизму в университетской среде. Зато его последователь смог пройти по лезвию бритвы, несмотря на то, что мифотворческий опыт Ницше он широко использовал и в философской прозе³⁹, и даже в трудах по классической филологии, в частности, в монографии «Дионис и прадионисийство». Собранный в этой книге научный материал, «этнографический и филологический метод сообщают интерпретациям Иванова как бы научное

³⁴ Там же. С. 17.

³⁵ Иванов В. И. Достоевский: Трагедия – Миф – Мистика. СПб.: Пушкинский Дом, 2021. С. 36.

³⁶ Рудник-Сегал Н. М., Титаренко С. Д., Фетисенко О. Л. и др. Комментарии // Иванов В. И. Достоевский: Трагедия – Миф – Мистика. С. 351–352.

³⁷ Иванов В. И. Достоевский: Трагедия – Миф – Мистика. С. 36.

³⁸ Шишкин А. Б. Вячеслав Иванов и открытие Достоевского в XX веке. С. 281.

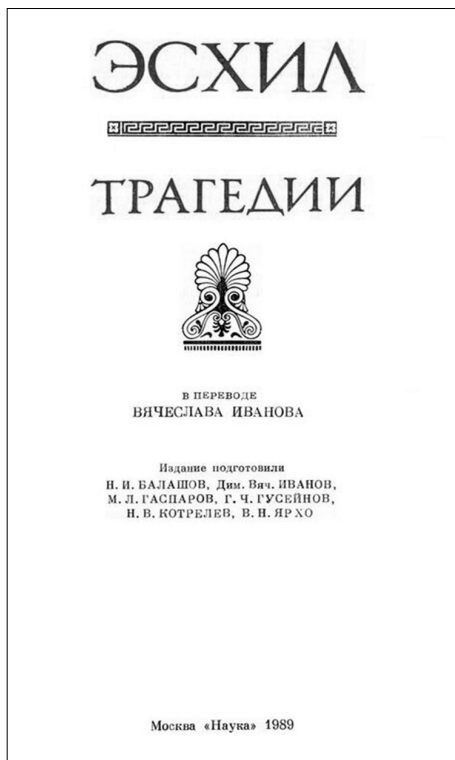
³⁹ Эта проблема была поднята в нашем докладе на 50-й Международной научной филологической конференции имени Л. А. Вербицкой. См.: Кибальниченко С. А. Рецепция мифотворческого метода Фридриха Ницше в философской прозе Вяч. Иванова // Тезисы докладов 50-й Международной научной филологической конференции имени Л. А. Вербицкой. СПб., 2022. С. 57.

обоснование, однако пафос его труда остается не аналитическим, но конструктивным»⁴⁰. Тщательно отбирая факты, а порой и дополняя их своей поэтической фантазией, Иванов создал культурно-исторический миф о преемственности религии Диониса и христианства.

Подобной двойственности не избежали и его литературно-критические труды. В 1910-е гг. Иванов, казалось бы, заинтересовался жанровой спецификой романов Достоевского, увидев в них «трагедию духа»⁴¹. Его интересы, тем не менее, простирались далеко за рамки филологических изысканий. Прояснить их позволяет мифотворческий опыт Ницше, считавшего Эсхила величайшим дионисийским художником. А еще базельский философ мечтал возродить аттическую трагедию в горизонте современности. Но для этого должен был явиться новый Эсхил, которому предстояло «превратить искусство древних греков в искусство всех людей»⁴². Последняя цитата взята из книги Рихарда Вагнера «Произведение искусства будущего», откуда Ницше почерпнул многие свои идеи. Эта же работа позволяет глубже понять задачи дионисийского художника, сформулированные Ивановым в эссе «Две стихии в современном символизме».

Новый Эсхил, совершив «душевный подвиг»⁴³, воспримет те же бытийные тайны, какие в свое время познали древние греки, а затем воплотит полученное откровение в мифотворчестве. Только теперь он должен преодолеть историческую ограниченность, свойственную Древней Греции, и создать всечеловеческие произведения искусства. Но где найти такого художника, наделенного поистине неземными возможностями? Об эту неразрешимую трудность «споткнулся» Ницше, оттого его театральная проекция так и осталась несбыточной мечтой. Нового Эсхила философ видел в Вагнере, но затем разочаровался в своем кумире.

Несколько десятилетий спустя та же проблема перетекла к Иванову вместе с принятой от Ницше мечтой о возрождении трагедии (мистерий Диониса). Но русский мыслитель нашел выход из идейного тупика, отведя эту роль Достоевскому. Соответственно, ивановские статьи, посвященные великому писателю, призваны были создать миф о новом Эсхиле⁴⁴. Но это устремление теоретика символизма не нашло отражения в материалах, собранных в недавно изданной книге «Достоевский: Трагедия — Миф — Мистика». В их число вошла и статья, в которой прослеживается



Трагедии Эсхила
в переводе Вячеслава Иванова

⁴⁰ Брагинская Н. В. Трагедия и ритуал у Вячеслава Иванова // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М.: Наука, 1988. С. 296.

⁴¹ Иванов В. И. Собр. соч.: В 4 т. Т. 4. Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1987. С. 409.

⁴² Вагнер Р. Избранные работы. М.: Искусство, 1978. С. 160–161.

⁴³ Иванов В. И. Собр. соч.: В 4 т. Т. 2. Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1974. С. 558.

⁴⁴ Эта тема подробно рассмотрена в нашей статье: Кибальниченко С. А. Новый Эсхил: миф о Достоевском в философской прозе Вячеслава Иванова // Русско-Византийский вестник. 2022. № 3 (10). С. 58–79. Здесь же дается объяснение, почему М. М. Бахтин обратил внимание на слова Иванова о «размножившихся двойниках» Достоевского.

эволюция основного мифа в трудах Иванова, посвященных великому писателю. Принадлежит она известному литературоведу М. Б. Плюхановой, которая, что любопытно, ранее обращалась к этой теме, ограничив свой анализ ивановской интерпретацией романа «Бесы» в эссе «Достоевский и роман-трагедия».

Уже в ранней работе отношении теоретика символизма к Достоевскому было выражено словом «теург»⁴⁵. Поначалу может показаться, что предложенный М. Б. Плюхановой термин безошибочно выразил мечту Иванова о новом Эсхиле. Теург ведь тоже создает произведения искусства, глубоко воздействующие на мир и на человека. Но сходство здесь только внешнее. Словом «теург» невозможно выразить мысль о том, что новый Эсхил — дионисийский художник, ожививший античное предание о страдающем боге. Недаром основной миф в романе «Бесы» оказался таким: «Душа-Земля русская стенает и томится ожиданием <...> суженого жениха своего, героя Христового и богоносца: пускай безумствует она в пленении и покинутости, но изменника и самозванца под личиною желанного и долгожданного всегда узнает, и обличит его, и проклянет»⁴⁶.

Всматриваясь в процитированные слова, нетрудно увидеть в них одну из сюжетных линий мифа о растерзании Диониса⁴⁷. Такая трактовка была нужна Иванову, чтобы образ нового Эсхила обрел свою завершенность. Подобно древним трагикам, Достоевский получил откровение о страдающем боге, а затем воплотил свои прозрения в романе «Бесы». Причем в его творчестве древний миф (как о том мечтал Рихард Вагнер!) преодолел свою историческую ограниченность и приобрел всечеловеческое значение. Достигнуто это благодаря тому, что в древнем Дионисе художник прозрел лик Христа. Но здесь настало время вспомнить о «конструктивном пафосе» ивановского мифотворчества, в угоду которому мэтр символизма допустил ряд вольных трактовок, не находящихся твердой опоры в «Бесах». Иванов, к примеру, чрезмерно преувеличил роль Хромоножки, которая оказалась едва ли не главной героиней романа. На подобные расхождения с текстом давно уже обратили внимание литературоведы⁴⁸.

Однако М. Б. Плюханова решала совсем другие задачи. Для нее Достоевский был «теург», а Иванов — «герменевт», высветляющий «таинственное ядро» в его произведениях. А потому ивановские слова о «Душе-Земле» стали для нее аксиомой, с опорой на которую строились дальнейшие рассуждения. При таком подходе автор статьи сам оказался в роли «герменевта», толкующего мифологические интуиции Иванова и стремящегося показать их соответствие глубинным устремлениям Достоевского. В итоге из-под пера М. Б. Плюхановой вышли два красивых эссе, одно из которых написано на материале статьи «Достоевский и роман-трагедия», второе — опирается на книгу «Достоевский: Трагедия — Миф — Мистика». Пожалуй, единственный их недостаток в том, что стилизованы они (в лучших традициях Иванова!) под научные статьи, предполагающие беспристрастный анализ разных точек зрения. Но работы, ставящие под сомнение ивановскую интерпретацию «Бесов»⁴⁹, оказались в зоне умолчания. Хотя противоречия в рассуждениях теоретика символизма, скорее всего, увидела и М. Б. Плюханова, чья характеристика ивановского метода весьма симптоматична: «Анализ стремится подогнать, притянуть текст к мифу и миф к тексту, и успех

⁴⁵ Плюханова М. Б. Архаика Достоевского у Вяч. Иванова и его последователей // Историческое и надвременное у Вячеслава Иванова: К 150-летию Вяч. Иванова. Салерно, 2017. С. 115.

⁴⁶ Иванов В. И. Собр. соч. Т. 4. С. 440.

⁴⁷ Доказательства этой мысли приводятся в нашей статье «Новый Эсхил: миф о Достоевском в философской прозе Вячеслава Иванова».

⁴⁸ Сараскина Л. И. «Бесы»: роман-предупреждение. М.: Советский писатель, 1990. С. 131–157.

⁴⁹ Помимо упомянутой выше монографии Л. И. Сараскиной, можно назвать следующие работы: Богданова О. А. Спор о Хромоножке: литература — театр — литература // Вопросы литературы. 2016. № 5. С. 191–213; Кибальниченко С. А. «Основной миф» в романе Ф. М. Достоевского «Бесы» (О чем спорили Вяч. Иванов и С. Н. Булгаков) // «Война и мир» Л. Н. Толстого: духовные константы и социальные переменные отечественной истории. Липецк, 2019. С. 193–199.

его в большой степени зависит от того, насколько герменевт наделен даром слова и диалектики»⁵⁰.

Подводя итоги, хотелось бы вновь вернуться к М. М. Бахтину. Перефразируя его слова о теоретике символизма, можно сказать, что М. Б. Плюханова верно «нащупала» мифологическую природу трудов Иванова о Достоевском, но затем «монологизировала» используемый в них метод. Мифотворчество «герменевта» оказалось для нее абсолютной истиной, исключающей литературоведческий диалог о том, насколько ивановская интерпретация романов Достоевского соответствует замыслу их автора. А ведь это — наиглавнейшая задача, которая не должна отодвигаться куда-то на второй или даже на третий план.

Такую опасность, скорее всего, предвидел М. М. Бахтин, упрекнувший Иванова в том, что тот «связал свою мысль с рядом прямых метафизических и этических утверждений, которые не поддаются никакой объективной проверке на самом материале произведений Достоевского»⁵¹. Эти слова, которые уже цитировались выше, можно понимать по-разному в зависимости от выбранного угла зрения. Наиболее адекватной нам представляется такая трактовка. Известный филолог увидел, что труды Иванова о Достоевском имеют мифологическую природу, и указал на то, что миф о великом писателе, созданный теоретиком символизма, слабо соотносится с текстами его романов.

Словом, недавно изданная книга «Достоевский: Трагедия — Миф — Мистика» позволила увидеть наиболее привлекательные стороны ивановского мифотворчества. Но теперь требуется шаг уже в другом направлении. Нужно создать условия для плодотворного литературоведческого диалога о созданном Ивановым мифе о новом Эхиле и его релевантности творческому наследию Достоевского.

Об истоках и смысле одного «догмата» в книге Вячеслава Иванова о Достоевском

А. В. Маркидонов: В своем письме от 28 ноября 1908 г. к Мережковскому — Гиппиус — Философова Вяч. Иванов замечает: «Не слишком много в церкви догматов; а, напротив, недостаточно: многое прежде скрыто или не раскрылось еще»⁵².

Вероятно, к одному из таких — «раскрывающихся еще» — догматов в книге Вяч. Иванова о Достоевском можно отнести представление о свободном самоопределении личности в «метафизическом, являющемся одновременно сферой характера умопостигаемого», третьем, сравнительно с прагматическим и психологическим, плане реальности⁵³.

Причем этот план метафизического, как полагает Вяч. Иванов, в изображении Достоевского «имманентен психофизическому: основное направление пути определено каждому в отдельности его сокровенной волей, в Боге лежащей или Богу противящейся, и, кажется, будто внешнее поверхностное воление и устремление всецело обусловлены законом жизни, но закон этот бесилен перед высшей, самим человеком на себя взятой обусловленностью, которая и есть выражение его свободного самоопределения. Ибо то изначальное решение, с Богом ли быть или без Бога, каждую минуту сказывается в сознательном согласии человека на повелительное предложение бесчисленных духов, предписывающих ступить сюда, а не туда, сказать то, а не это. И, действительно, единожды сделав метафизический выбор, невозможно затем поступать в каждом отдельном случае по-разному; сопротивление

⁵⁰ Плюханова М. Б. Труды Вяч. Иванова о Достоевском: эволюция основного мифа // Иванов В. И. Достоевский: Трагедия — Миф — Мистика. С. 292.

⁵¹ Бахтин М. М. Собр. соч.: В 7 т. Т. 2. С. 17.

⁵² Цит. по статье: Петров В. В. Доктринальное содержание и источники доклада Вяч. Иванова «Евангельский смысл слова «земля» // Литературный факт. 2018. № 7. С. 259.

⁵³ Иванов В. И. Достоевский: Трагедия — Миф — Мистика. СПб., 2021. С. 5–6.

просто неосуществимо, а первоначальное решение остается неизменным, ибо оно принимается всем существом человеческого Я, каковое само себя этим выбором и определило»⁵⁴.

Это метафизическое — до-временное или вне-временное — измерение, в котором осуществляется изначальное самоопределение человека, и требует от Достоевского того «реализма в высшем смысле», который он усваивает своему художественному видению.

«Ведь то, что он сам испытал, проникая в глубины человеческого сердца, — пишет о Достоевском Вяч. Иванов, — позволило ему выйти далеко за пределы эмпирической детерминированности и детерминируемости; именно это проникновение в сверхэмпирическую природу свободы воли сообщает трагичность его интуитивному чувствованию жизни. Не в земных переживаниях заложены корни той воплощенной духовно-душевной сущности, которая именует себя человеком, а в надмирном бытии, и у каждой отдельной судьбы свой „пролог на небесах“. В сверхчувственном, где Бог и дьявол борются за судьбу твари, — „а поле битвы их — сердце человека“, — incipit tragoedia»⁵⁵.

На историко-философский контекст различения между эмпирическим и умопостигаемым характером человека отчасти указывает сам Вяч. Иванов, ссылаясь по этому поводу на имена Канта и Шопенгауэра⁵⁶.

Важно отметить, что различение характеров у Канта, в глубоком соответствии с его основной гносеологической установкой, сопровождается замечанием, что «умопостигаемого характера мы не знаем, а обозначаем его посредством явлений, которые, собственно, дают непосредственное знание только о способе чувствования (об эмпирическом характере)»⁵⁷.

Так что, усваивая Достоевскому способность «проникновения в сверхэмпирическую природу свободы воли», Вяч. Иванов здесь существенно разногласит с Кантом, эпоху (а потому и значение которого) в «Переписке из двух углов» он определял как время «окончательного затвора и замуравания духа рефлексией — в одиночной камере индивидуальной личности»⁵⁸.

В большей степени, нежели Кант, значение истока в раскрытии темы «изначального самоопределения человека в свободе» приобретает для Вяч. Иванова сочинение Ф. Шеллинга «Философские исследования о сущности человеческой свободы». Здесь мы, в частности, читаем, что свободное «решение (человека. — А. М.) не может возникнуть во времени (ведь эмпирический порядок реальности сплошь детерминирован. — А. М.); оно совершается вне всякого времени и поэтому совпадает с первым творением (хотя и как отличное от него деяние). Хотя человек и рождается во времени, но создан он в начале творения (в центре). Деяние, которым определена его жизнь во времени, само принадлежит не времени, а вечности: оно не предшествует жизни во времени, а проходит сквозь время (не охватываемое им) как вечное по своей природе деяние. Посредством этого деяния жизнь человека достигает начала творения; поэтому посредством его он также — вне созданного — свободен и сам есть вечное начало»⁵⁹.

Далее, вполне предвосхищая концепцию Вяч. Иванова, Шеллинг говорит: «Человек, который является здесь решительно и определенно, принял в первом творении определенный образ и рождается в качестве такого, какой он есть от века, — посредством этого деяния определяется даже характер и структура его телесности»⁶⁰. Таким образом, продолжает немецкий философ, «человек действует здесь так,

⁵⁴ Там же. С. 22.

⁵⁵ Там же. С. 21.

⁵⁶ Там же. С. 37.

⁵⁷ Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 490.

⁵⁸ Иванов В. И., Гершензон М. О. Переписка из двух углов. Пб., 1921. С. 43.

⁵⁹ Шеллинг Ф. В. Й. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 131.

⁶⁰ Там же. С. 132.

как он действовал от века и уже в начале творения. Его действие не *становится*, так же, как и он не *становится* в качестве нравственного существа, но по своей природе есть вечно»⁶¹.

В качестве непосредственной философской матрицы, на почве или в духовном звучии с которой воспринимает Вяч. Иванов рассматриваемую проблематику, выступает для него софиология В. С. Соловьева. Ведь, как говорит этот русский мыслитель в Восьмом чтении о Богочеловечестве, «если в божественном существе — в Христе первое, или производящее, единство есть собственно Божество — Бог как действующая сила, или Логос, и если, таким образом, в этом первом единстве мы имеем Христа как собственное божественное существо, то второе, произведенное единство, которому мы дали мистическое имя Софии, есть начало человечества, есть идеальный или нормальный человек»⁶².

На этой софиологической предпосылке выстраивает В. С. Соловьев свою антропологию. Внятно вторя немецким идеалистам, он пишет: «Только при признании, что каждый действительный человек своею глубочайшею сущностью коренится в вечном божественном мире, что он есть не только видимое явление, то есть ряд событий и группа фактов, а вечное и особенное существо, необходимое и незаменимое звено в абсолютном целом, только при этом признании, говорю я, можно разумно допустить две великие истины, безусловно необходимые не только для богословия, то есть религиозного знания, но и для человеческой жизни вообще, я разумею истины: человеческой свободы и человеческого бессмертия»⁶³.

Используя ведущие понятия кантианской онто-и-гносеологии, Соловьев утверждает: «Допустить, что (человек. — А. М.) существует после физической смерти, можно, лишь признавши, что он не есть только то существо, которое живет в природном мире, — только явление, — признавши, что он есть еще кроме этого вечная, умопостигаемая сущность. Но в таком случае логически необходимо признать, что он существует не только после смерти, но и до рождения, потому что умопостигаемая сущность по понятию своему не подлежит форме нашего времени, которая есть только форма явлений»⁶⁴. Это о бессмертии. Столь же определенно, выразительно и значимо — о свободе человека. «Легко видеть, — полагает Соловьев, — что, представляя себе человека лишь созданным из ничего во времени и, следовательно, для Бога как бы случайным, так как предполагается, что Бог может существовать и без человека, и действительно существовал до творения человека, — представляя себе, говорю я, человека как безусловно определенного божественным произволом и потому по отношению к Богу безусловно страдательным, мы решительно не оставляем никакого места для его свободы»⁶⁵.

Развитие этой темы — предвечного свободного самоопределения человека — находим, если иметь в виду совсем уже современный ближайший к Вяч. Иванову интеллектуально-исторический контекст, и у С. Н. Булгакова, который, например, в «Философии хозяйства» (1912), сознательно опираясь на Шеллинга, писал: «Корни нашей эмпирической, развивающейся во времени, личности заложены во вневременном бытии, в том творческом и вместе самотворческом акте, которым мы вызваны к бытию и к времени. Мы не вступаем в мир, как *tabula rasa*, ни в метафизическом, ни в эмпирическом смысле, нет, мы вступаем в него качественно определенными личностями»⁶⁶.

Если Шеллинг, говоря о «совпадении» свободного самоопределения человека с «первым творением», отмечал, что то и другое являются *различными* «деяниями», — то С. Н. Булгаков сближает эти «деяния» не только в модусе их «до-временности», но и онтологически, мысля самоопределение как со-творчество с Богом. «Своео

⁶¹ Там же. С. 133.

⁶² Соловьев В. Чтения о Богочеловечестве. Статьи. Стихотворения. СПб., 1994. С. 144.

⁶³ Там же. С. 150.

⁶⁴ Там же. С. 150–151.

⁶⁵ Там же. С. 151.

⁶⁶ Булгаков С. Н. Философия хозяйства. М., 1990. С. 172.

мысль о нас, — пишет Булгаков, — Бог осуществляет на начале свободы. Вызывая к жизни качественно определенные души, творя эти души, Он предоставил им принять участие в творении самих себя, свободным актом определяясь в своем индивидуально окачествованном бытии»⁶⁷.

Чуть спустя, в «Свете невечернем», С. Н. Булгаков уже сможет сказать: «Человек есть одновременно тварь и не-тварь...»⁶⁸ и продолжит развивать эту тему в своих последующих сочинениях.

Следует заметить, что в такого рода концепциях, где сотворение человека совпадает с его самоопределением, утрачивает свой (в церковной традиции) *исторический* характер и грехопадение: оно также выступает как «умопостигаемое событие»⁶⁹.

В церковной экзегезе только в отношении к диаволу (существу по природе простому, бестелесному) можно найти мысль о максимальном сближении, хотя и не совпадении, сотворения и грехопадения. Так св. Августин говорит, что диавол «пал с самого начала своего сотворения. <...> Он не вкусил сладости блаженной и ангельской жизни, которой он не возгнушался, уже получив ее, а оставил и обошел ее, не пожелав принять»⁷⁰.

С. Н. Булгаков в «Философии хозяйства» указывает на некоторых отцов и учителей Церкви, а также религиозных мыслителей (Ориген, св. Григорий Нисский, прп. Максим Исповедник, Дионисий Ареопагит и другие, включая Владимира Соловьева), у которых, как он считает, можно найти учение «об идеальном предсуществовании человека в Боге». Однако сказать, что — пусть и так именно сформулированное — учение это носит в церковной традиции, за исключением, может быть, Оригена, «шеллингианский» характер, — было бы крайне неосторожно.

Итак, согласно Булгакову, развивающему концепцию Шеллинга и, как очевидно, принципиально соотносимому, в данном случае, с Вяч. Ивановым, «мы не вступаем в мир как *tabula rasa*... мы вступаем в него качественно определенными личностями»⁷¹.

Но далее он делает замечательную оговорку, вносящую в строго идеалистическую концепцию ей соревнующий диссонанс: «Если это самоопределение является не окончательным и оставляет место еще и для временного, эмпирического самотворения, то корни бытия остаются все-таки в области вневременного и трансцендентного»⁷².

«Неокончателность» и с ней «место еще и для временного, эмпирического самотворения» дают основание и перспективу событию истории в самоопределении человека, — как именно *истории* — непредрежденного изнутри ее самой, свободного свершения.

У Вяч. Иванова уступки для «совершительного», а не символично-проявительного или выразительного только значения эмпирической истории мы не находим. Дары искупления простираются на человека только в соответствии со «сверхчувственным метафизическим актом воли», когда даже и случившееся в эмпирическом плане «отпадение от Бога основывается не на окончательном решении метафизического Я, но являет собой лишь антитетический момент предмирной (! — А. М.) драмы, момент своевольного отдаления от Бога возгордившегося человека...»⁷³

Так что любая «антитетика» в эмпирической судьбе оказывается *снятой* в «предмирном» определении, речь о котором у Вяч. Иванова неслучайно соотносится с греческой «Ананке», правда, в отличие от нее, назначенном человеку его собственным метафизическим выбором⁷⁴. Выбором, по силе которого, если вспомнить Шеллинга,

⁶⁷ Там же. С. 173.

⁶⁸ Булгаков С. Н. Свет невечерний. М., 1994. С. 242.

⁶⁹ Иванов В. И. Достоевский: Трагедия — Миф — Мистика. С. 109, 112.

⁷⁰ Августин, св. О книге Бытия // *Его же*. Творения. М., 1997. С. 228.

⁷¹ Булгаков С. Н. Философия хозяйства. С. 172.

⁷² Там же.

⁷³ Иванов В. И. Достоевский: Трагедия — Миф — Мистика. С. 22–23.

⁷⁴ Интересно отметить, что в концепции романа Достоевского у М. М. Бахтина (отдавшего определенную меру признательности первому опыту книги Вяч. Иванова о «романе-трагедии»

действие предвечно изымается из своей естественной соотнесенности со *становлением*: ведь «человек действует здесь так, как он действовал от века и уже в начале творения. Его действие не *становится*, так же как он не *становится* в качестве нравственного существа, но по своей природе есть вечно»⁷⁵.

Именно об этом писал прот. Г. Флоровский, характеризуя идеалистическое умозрение в свете христианского свидетельства веры: «В идеализме проблема истории имела ту же судьбу, что проблема свободы у Канта, — оба вопроса интимно связаны между собой... Кант учил о свободе интеллигибельного характера, но эмпирической свободы в его этике нет; напротив, эмпирический субъект ограничен своим интеллигибельным характером. Свобода есть при этом не начало действия, но некое качество, — статический, не динамический признак... Так и в идеалистической философии история есть идеальная или интеллигибельная динамика, вынесенная из эмпирического плана; но нет эмпирической динамики истории. Эмпирическая история оказывается необходимой проекцией „вечной идеальной истории“, нечеткой копией со сверхэмпирического прообраза... В философию истории идеализм переносит тот же окказионализм, которым поражена идеалистическая метафизика природы. Историческая действительность становится странно прозрачной, превращается не то в символ, не то в тень»⁷⁶.

В отличие от этого фактического а-историзма идеалистической мысли, «христианство, — как полагает прот. Г. Флоровский, — утверждает реальность мира и человека не только в их идеальных или вечных основаниях, не только в идее, но и в их эмпирической полноте. Оно утверждает неотъемлемую ценность и значимость этого эмпирического плана. Он есть не ущербление, но прибавление, и именно в том, в чем он эмпиричен. Поэтому становятся возможны события. Более того, не только событие может быть ценным; но самый факт события есть ценность. Откровение Божие в мире есть ряд событий, не только цепь символов»⁷⁷.

Это, как мы думаем, не неизбежное вообще, но в идеалистических представлениях обыкновенное противопоставление «события» и «символа», или интерпретация события как только символа («не то символа, не то тени»), оказалось свойственным и некоторым концептуальным основам книги Вяч. Иванова о Достоевском.

Остается заметить, что, через посредство немецкой идеалистической мысли и немецкого мистицизма, описанная выше концепция может быть возведена и к гностической парадигме человека. Но эта гипотеза требует дополнительного исследования.

и вообще с большим вниманием относившегося к поэзии Иванова), — так вот у Бахтина «антитетическое» как раз не «снимается», а приобретает универсальный, ничем и никак не ограниченный, характер и оказывается именно тем фактором, который формирует открытость и незавершенность — как отдельной человеческой судьбы, так и всеобщего события в полифоническом романе Достоевского. Тот «катарсис, который завершает» этот роман, пишет М. М. Бахтин, «можно было бы — конечно, не адекватно и несколько рационалистично — выразить так: ничего окончательного в мире еще не произошло, последнее слово мира и о мире еще не сказано, мир открыт и свободен, еще все впереди и всегда будет впереди» (Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1979. С. 193).

«Неокончателность» и «незавершенность» человеческой истории у Достоевского как раз и коренятся в присутствии самой человеческой экзистенции принципе *становления* (сравните с Шеллингом!). Отсюда, в частности, отрицательное отношение Достоевского к психологии, в которой он увидел «унижающее человека овеществление его души, сбрасывающее со счета ее свободу, незавершенность и ту особую *неопределенность* — *нерешенность*, которая является главным предметом изображения у самого Достоевского: ведь он всегда изображает человека на пороге последнего решения, в момент *кризиса* и незавершенного — и *неопределимого* — поворота его души». (Там же. С. 71).

⁷⁵ Шеллинг Ф. В. Й. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 133.

⁷⁶ Флоровский Г., прот. Спор о немецком идеализме // *Его же*. Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 420–421.

⁷⁷ Там же. С. 424–425.

Идея Святой Руси в книге Вячеслава Иванова «Достоевский: Трагедия — Миф — Мистика»

С. Д. Титаренко: В начале своего исследования «Достоевский: Трагедия — Миф — Мистика», созданного в эмиграции, Вячеслав Иванов выдвигает проблему значимости русского писателя как религиозного учителя своего поколения⁷⁸. Эта проблема затрагивалась на рубеже XIX–XX вв. такими мыслителями, как Д. С. Мережковский, В. В. Розанов, Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков и др. В статье И. Н. Голенищева-Кутузова «Достоевский и Вячеслав Иванов» отмечается, что проблема религиозного учительства Достоевского также интересовала Европу, поэтому не случайно книга была издана в Тюбингене на немецком языке в 1932 г. под названием «Dostojewskij. Tragödie. Mythos. Mystik»⁷⁹. Эта книга Иванова представила понимание им трагического сознания Достоевского, его веру в будущее возрождение России и его предвидение христианского предназначения великой страны в мире. Одна из религиозно-философских идей, которые нашли в ней отражение, — это идея Святой Руси. Идею Святой Руси Иванов развивал в ряде своих статей 1910-х гг. («Лик и личины России», «Религиозное дело Владимира Соловьева», «О русской идее», «Живое предание»), а также в «Повести о Светомире царевиче» (1928–1949).

Идея Святой Руси чаще всего истолковывается в философии, литературе и литературно-критической и публицистической мысли как понятие-теологема, философема, идеологема, мифологема, концепт, образ-символ. В русской религиозной философии эта идея связывалась с архетипом святости, присущей православному сознанию, как, например, в книгах Г. П. Федотова⁸⁰, поэтому она иногда определяется исследователями как «иконотопос» или «зонотопос»⁸¹. Иванов понимал реализм Достоевского как онтологический, т. к., по его мысли, писатель основывается на стремлении «прозреть» высшие сокровенные истины или сущности. Поэтому в книге Иванова о Достоевском идея Святой Руси развивается на основе системы особых мыслеобразов-понятий, составляющих тезаурус книги, например: онтологический реализм, сверхчувственная сущность, антиномия, люцеферическая культура, катарсис как внутреннее событие, метафизический выбор, трансцендентная реальность, антропофагия, проникновение, внешний человек, внутренний человек, внутреннее пере-рождение, народ-богоносец, Мистическая Церковь, Святая Русь, Душа русской земли, христианское всеединство, агиократия, агиология, свободная теократия и др.

Оригинальность концепции Иванова как мыслителя и художника слова заключается в создании особого языка, имеющего анагогический, аллегорический и символический смысл. Образ-понятие «Святая Русь» становится не просто философемой, мифологемой, теологемой или иконотопосом, имеющими религиозное значение, но и теологуменом, если использовать аристотелевскую традицию античного философствования, о которой писал А. Ф. Лосев⁸², или традицию, близкую христианскому богословию, трактующему его как предмет свободных богословских размышлений⁸³.

Теологумен Святой Руси, царства агиократии и бытия народа-ангела намечен в первой части, названной «Tragodumena» — как свидетельство трагического раскола сознания русского человека быть с Богом или без Бога, отраженного в романах-трагедиях Достоевского, мистический реализм которого, как пишет Иванов, укоренен «в древнейших представлениях о живой Матери-Земле»⁸⁴. Во второй части, озаглавленной «Mythologumena», он берет за основу мысль Достоевского, что русский народ — «народ-богоносец», т. к. «богоносный народ не есть, по существу,

⁷⁸ Иванов В. И. Достоевский: Трагедия — Миф — Мистика. СПб., 2021. С. 5.

⁷⁹ Там же. С. 220–221.

⁸⁰ Федотов Г. П. Святые Древней Руси. М., 1990.

⁸¹ См.: Лепяхин В. Икона и иконичность. Сегед, 2000. С. 129–142, 233–250.

⁸² Лосев А. Ф. История античной эстетики. М., 1988. Т. 7: Последние века. Кн. 1. С. 236.

⁸³ См., напр.: Болотов В. В. К вопросу о Fliouque. СПб., 1914.

⁸⁴ Иванов В. И. Достоевский: Трагедия — Миф — Мистика. С. 43.



Святая Русь. Худ. М. В. Нестеров, 1905 г.

ни этнографическое, ни политическое понятие, но один из светочей в многосвечнике мистической Церкви, горящий перед „Престолом Слова“⁸⁵. Поэтому Россия в своем идеальном образе-первосущности представляется ему как «Царство Христа на Руси»⁸⁶. Он провидит у Достоевского в романе «Преступление и наказание» идею «богоносного всеединства», а в «Бесах» — «ослепительный свет» прозрения и надежды. По его мысли, Достоевский воплотил идею надежды и ожидания спасения плененной «Души русской земли». Но главным началом верований в романах Достоевского Иванов считает «признание святости за высшую ценность», что является основой народного мирозерцания и символом «тоски народной по Руси Святой»⁸⁷.

Эта идея последовательно проводится Ивановым в заключительной части книги, третьей главе, озаглавленной «Theologumena», на основе анализа романа «Братья Карамазовы». По его словам, этот роман пророчит, что «Русь Святая не просто будет выдерживать осаду Аримановой тьмы», «но Святая Русь вышлет своих борцов в гущу Люцифером обладаемой культуры и пронзит ее незримыми лучами тайно действующей Фиваиды»⁸⁸. Имеется в виду северная Фиваида, прославившаяся обитанием святых старцев, о чем писал Г. П. Федотов⁸⁹. Вторая часть третьей главы называется «Агиология». Здесь Иванов пишет о пророчествах Достоевского, которые доступны лишь посвященным в сокровенную мистическую тайну Христа, прозреваемую писателем в русской душе, русской земле, в миссии русского народа-богоносца и инока-спасителя, который «созидает», а не «разоряет». Смысл этого созидания — «христианское всеединство», оно «будет невидимым и всеохватывающим объединением отдаленного и разделенного состава; оно станет пробуждающимся к действию и крепнущим сознанием реального единства людей, — единства, которому люциферическая культура противопоставляет ложные марева многообразных соединений на почве отвлеченных начал»⁹⁰.

Христианское всеединство может быть определено, как пишет Иванов, словом «агиократия» — «господство святых». Агиократия — власть святых, или власть праведников, о чем Иванов писал раньше в статье «Лик и личины России. К исследованию

⁸⁵ Там же. С. 54.

⁸⁶ Там же. С. 56.

⁸⁷ Там же. С. 138.

⁸⁸ Там же.

⁸⁹ Федотов Г. П. Святые Древней Руси. С. 154–164.

⁹⁰ Иванов В. И. Достоевский: Трагедия — Миф — Мистика. С. 138.

идеологии Достоевского» (1916) вслед за В. С. Соловьевым, высказавшим идею свободного всечеловеческого единения, всемирного братства во имя Христова во второй части своей работы «Три речи в память Достоевского» (1 февраля 1882 г.)⁹¹. В книге о Достоевском Иванов объединяет топос святости (святыня) и топос христианского подвижничества (иночество, святость) ради всечеловеческого единения или братства «во имя Христова» на земле, которое будет противостоять люциферической культуре. Но при этом предполагается новое рождение человека как преобразование личности. Поэтому одна из важнейших исследовательских задач, которую он ставил, — постижение внутреннего опыта Достоевского не только через традиции мировой культуры, но и через высшие ценности христианской и прежде всего православной культуры.

Источники и литература

1. *Августин, св.* О книге Бытия // *Августин, св.* Творения. М.: Паломник, 1997. С. 96–309.
2. *Базанов П. Н., Вахитов Р. Р., Гаврилов И. Б., Ермишина К. Б., Корольков А. А., Малинов А. В., Медоваров М. В., Тесля А. А., Фатеев В. А.* Евразийство: pro et contra. К 100-летию выхода сборника «Исход к Востоку». Материалы круглого стола научного проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет» // *Русско-Византийский вестник.* 2023. № 2 (13). С. 12–52.
3. *Бахтин М. М.* Проблемы поэтики Достоевского. М.: Сов. Россия, 1979.
4. *Бахтин М. М.* Собр. соч.: В 7 т. Т. 2. М.: Русские словари, 2000.
5. *Белукова В. Б., Гаврилов И. Б., Захарова В. Т., Иванов И., свящ., Любомудров А. М., Пак Н. И.* «Истинная Россия есть страна милости, а не ненависти». Материалы круглого стола научного проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет» к 50-летию кончины классика литературы Русского зарубежья Бориса Константиновича Зайцева (1881–1972) // *Русско-Византийский вестник.* 2021. № 4 (7). С. 154–166.
6. *Богданова О. А.* Вячеслав Иванов: у истоков науки о Достоевском // *Вячеслав Иванов: исследования и материалы.* Вып. 3. М., 2018. С. 76–94.
7. *Богданова О. А.* Спор о Хромоножке: литература — театр — литература // *Вопросы литературы.* 2016. № 5. С. 191–213.
8. *Болотов В. В.* К вопросу о Flloque / С предисл. проф. А. Бриллиантова. СПб.: Тип. М. Меркушева, 1914.
9. *Брагинская Н. В.* Трагедия и ритуал у Вячеслава Иванова // *Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках.* М.: Наука, 1988. С. 294–329.
10. *Бужор Е. С.* Религиозно-философский «символ веры» Достоевского в интерпретации Вячеслава Иванова // *Общество: философия, история, культура.* 2022. № 8 (100). С. 32–38.
11. *Булгаков С. Н.* Свет не вечерний. М.: Республика, 1994.
12. *Булгаков С. Н.* Философия хозяйства. М.: Наука, 1990.
13. *Вагнер Р.* Избранные работы. М.: Искусство, 1978.
14. *Гаврилов И. Б.* Федор Августович Степун и его мысли о России // *Верующий разум.* 2020. № 9. С. 108–129.
15. *Гаврилов И. Б.* Художник. Мыслитель. Пророк. 200-летний юбилей Ф. М. Достоевского на страницах изданий СПбДА: ретроспективный анализ и библиографический обзор // *Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии.* 2023. № 3 (19). С. 258–276.
16. *Герик Х.-Ю.* Влияние и присутствие Достоевского в литературе на немецком языке. Фрагменты обзора от конца XIX века до настоящего времени. URL: <http://www.relga.ru/Environ/WebObjects/tgu-www.woa/wa/Main%3Ftextid%3D3205%26level1%3Dmain%26level2%3Darticles> (дата обращения: 28.09.2023).

⁹¹ *Соловьев В. С.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1988.

17. Даренский В. Ю., Дронов И. Е., Ильин Н. П., Котельников В. А., Медоваров М. В., Фатеев В. А., Гаврилов И. Б. Философия Аполлона Григорьева (1822–1864) в контексте русской и европейской мысли и культуры. К 200-летию со дня рождения. Материалы круглого стола научного журнала СПбДА «Русско-Византийский вестник» // Русско-Византийский вестник. 2023. № 3 (14). С. 12–48.
18. Доброхотов А. Л. Морфология зла в книге Вяч. Иванова «Достоевский» // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер. 1: Богословие. Философия. 2010. № 4 (32). С. 75–87.
19. Дудкин В. В., Азадовский К. М. Достоевский в Германии (1846–1921): обзор // Литературное наследие. М.: Наука, 1973. Т. 86: Ф. М. Достоевский: новые материалы и исследования. С. 659–740. URL: <http://dostoevskiy-lit.ru/dostoevskiy/kritika/dostoevskij-v-germanii/germaniya-vii-zaklyuchenie.htm> (дата обращения: 28.09.2023).
20. Золотарев А. В. Своеобразие хилястической утопии Достоевского // Русско-Византийский вестник. 2022. № 3 (10). С. 12–26.
21. Иванов В. И. Байронизм как событие в жизни русского духа // Иванов В. И. Родное и вселенское. М., 1994. С. 269–273.
22. Иванов В. И. Достоевский и роман-трагедия // Иванов В. И. Собр. соч.: В 4 т. Т. 4. Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1987. С. 401–444.
23. Иванов В. И. Достоевский: Трагедия — Миф — Мистика / Отв. ред. А. Б. Шишкин и О. Л. Фетисенко; пер. с нем. Дим. Вяч. Иванова, М. Ю. Кореневой (текст), О. Л. Фетисенко (рецензии); ст. А. Б. Шишкина, М. Б. Плюхановой, М. Ю. Кореневой; коммент. Н. М. Сегал-Рудник, С. Д. Титаренко, О. Л. Фетисенко при участии К. Д. Баршта, Л. Л. Ермаковой и К. Г. Исупова. СПб.: Пушкинский Дом, 2021. 475 с.
24. Иванов В. И. Собр. соч.: В 4 т. Т. 2. Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1974.
25. Иванов В. И. Собр. соч.: В 4 т. Т. 4. Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1987.
26. Иванов В. И. Эссе, статьи, переводы. Брюссель: D. Ivanov et Foyer Oriental Chrétien, 1985.
27. Иванов В. И., Гершензон М. О. Переписка из двух углов. Пб.: Алконост, 1921.
28. 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.
29. Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 3. М.: Мысль, 1964.
30. Каяниди Л. Г. Три ипостаси Достоевского. [Рец. на:] Иванов В. И. Достоевский. Трагедия — Миф — Мистика / Отв. ред. А. Б. Шишкин и О. Л. Фетисенко. СПб.: Издательство «Пушкинский Дом», 2020. 476 с. // Соловьевские исследования. 2021. № 4 (72). С. 135–146.
31. Кибальниченко С. А. «Основной миф» в романе Ф. М. Достоевского «Бесы» (О чем спорили Вяч. Иванов и С. Н. Булгаков) // «Война и мир» Л. Н. Толстого: духовные константы и социальные переменные отечественной истории. Липецк, 2019. С. 193–199.
32. 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.
33. Кибальниченко С. А. Новый Эсхил: миф о Достоевском в философской прозе Вячеслава Иванова // Русско-Византийский вестник. 2022. № 3 (10). С. 58–79.
34. Кибальниченко С. А. Рецепция мифотворческого метода Фридриха Ницше в философской прозе Вяч. Иванова // Тезисы докладов 50-й Международной научной филологической конференции имени Л. А. Вербицкой. СПб., 2022. С. 57.
35. Кибальниченко С. А. Трансформация идей А. С. Хомякова в творчестве Вяч. Иванова // Русско-Византийский вестник. 2021. № 1 (4). С. 90–101.
36. Котельников В. А. Ф. М. Достоевский на пути к «окончательному идеалу» // Русско-Византийский вестник. 2022. № 2 (9). С. 11–25.
37. Котрелев Н. В. К проблеме диалогического персонажа (М. М. Бахтин и Вяч. Иванов) // Вячеслав Иванов: Архивные материалы и исследования. М., 1999. С. 201–210.
38. Кошечко А. Н. Перекрестье Востока и Запада в публицистике и романах Ф. М. Достоевского («Ряд статей о русской литературе», «Дневник писателя», «Бесы») // Русско-Византийский вестник. 2022. № 3 (10). С. 36–57.

39. *Кругликова О. С.* Образ Петра Великого в публицистике Ф. М. Достоевского // Русско-Византийский вестник. 2022. № 3 (10). С. 119–128.
40. *Лепяхин В.* Икона и иконичность. Сегед: JATEPress, 2000.
41. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. М.: Искусство, 1988. Т. 7: Последние века. Кн. 1.
42. *Обатнин Г. В.* Иванов-мистик (Оккультные мотивы в поэзии и прозе Вячеслава Иванова (1907–1919)). М.: Новое литературное обозрение, 2000. С. 147–154.
43. *Павлюченко Н. Н.* Литургическое богословие в лекциях по «Философии культа» священника Павла Флоренского: основные особенности и источники // Русско-Византийский вестник. 2019. № 1 (2). С. 78–103.
44. *Парилов О. В.* Ф. М. Достоевский: метафизический смысл «преступления» и «наказания» // Русско-Византийский вестник. 2022. № 3 (10). С. 27–35.
45. *Перевалова Е. В.* Сотрудничество Ф. М. Достоевского в изданиях М. Н. Каткова // Русско-Византийский вестник. 2022. № 3 (10). С. 88–106.
46. *Петров В. В.* Доктринальное содержание и источники доклада Вяч. Иванова «Евангельский смысл слова «земля» // Литературный факт. 2018. № 7. С. 257–287.
47. *Плюханова М. Б.* Архаика Достоевского у Вяч. Иванова и его последователей // Историческое и надвременное у Вячеслава Иванова: К 150-летию Вяч. Иванова / Под ред. М. Плюхановой и А. Шишкина. Салерно, 2017. С. 103–130.
48. *Плюханова М. Б.* Труды Вяч. Иванова о Достоевском: эволюция основного мифа // *Иванов В. И.* Достоевский: Трагедия — Миф — Мистика. СПб.: Пушкинский Дом, 2021. С. 282–301.
49. *Полунов А. Ю.* Взаимоотношения К. П. Победоносцева и Ф. М. Достоевского в контексте эволюции пореформенного консерватизма // Русско-Византийский вестник. 2022. № 3 (10). С. 80–87.
50. *Рудник-Сегал Н. М., Титаренко С. Д., Фетисенко О. Л. и др.* Комментарии // *Иванов В. И.* Достоевский: Трагедия — Миф — Мистика. СПб.: Пушкинский Дом, 2021. С. 313–443.
51. *Сараскина Л. И.* «Бесы»: роман-предупреждение. М.: Советский писатель, 1990.
52. *Силард Л.* Герметизм и герменевтика. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2002.
53. *Сокурова О. Б.* Философия свободы в творчестве Ф. М. Достоевского // Русско-Византийский вестник. 2022. № 2 (9). С. 26–44.
54. *Соловьев В. С.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988.
55. *Соловьев В.* Чтения о Богочеловечестве. Статьи. Стихотворения. СПб.: Худож. лит., 1994.
56. *Степун Ф. А.* Вячеслав Иванов // *Степун Ф. А.* Портреты. СПб.: Изд-во РХГИ, 1999. С. 195–213.
57. *Степун Ф. А.* Памяти Вячеслава Иванова // *Степун Ф. А.* Портреты. СПб.: Изд-во РХГИ, 1999. С. 213–215.
58. *Стогов Д. И.* Ф. М. Достоевский и русские монархисты начала XX в. // Русско-Византийский вестник. 2022. № 3 (10). С. 107–118.
59. *Сыромятников О. И.* Наследие Ф. М. Достоевского как вершина православного реализма // Русско-Византийский вестник. 2022. № 2 (9). С. 89–98.
60. *Титаренко Е. М., Титаренко С. Д.* «Культура — культ отшедших, и вечная память — душа ее жизни...»: Вячеслав Иванов и Николай Федоров // Русско-Византийский вестник. 2020. № 1 (3). С. 307–323.
61. *Титаренко С. Д.* «Основной миф» Ф. М. Достоевского в интерпретации Вячеслава Иванова // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 9: Филология. Востоковедение. Журналистика. 2012. № 1. С. 47–55.
62. *Титаренко С. Д.* «Фауст нашего века»: Мифопоэтика Вячеслава Иванова: монография. СПб.: Петрополис, 2012.
63. *Федотов Г. П.* Святые Древней Руси. М.: Московский рабочий, 1990.
64. *Фетисенко О. Л.* К поэтической агиологии Вячеслава Иванова (Из путевых заметок филолога) // Русско-Византийский вестник. 2020. № 1 (3). С. 332–337.
65. *Флоровский Г., прот.* Спор о немецком идеализме // *Флоровский Г., прот.* Из прошлого русской мысли. М.: Аграф, 1998. С. 412–430.

66. Хондзинский П., прот., Гаврилов И. Б., Даренский В. Ю., Павлюченков Н. Н., Фатеев В. А. Александр Матвеевич Бухарев (архимандрит Феодор): pro et contra. К 200-летию со дня рождения. Материалы круглого стола научного журнала СПбДА «Русско-Византийский вестник» // Русско-Византийский вестник. 2023. № 4 (15). С. 10–35.
67. Хондзинский П., прот., Костромин К., прот., Легеев М., свящ., Иванов И., свящ., Оболевич Т. С., Маркидонов А. В., Фатеев В. А., Гаврилов И. Б., Медоваров М. В., Тесля А. А. Наследие прот. Георгия Флоровского (1893–1979): pro et contra. Материалы круглого стола научного проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет» к 40-летию кончины выдающегося православного мыслителя // Русско-Византийский вестник. 2021. № 1 (4). С. 156–175.
68. Хондзинский П., прот., Павлюченков Н. Н., Медоваров М. В., Гаврилов И. Б. Религиозно-философское наследие священника Павла Флоренского (1882–1937): pro et contra. Материалы круглого стола научного проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет». К 140-летию со дня рождения и 85-летию со дня трагической кончины выдающегося русского мыслителя // Русско-Византийский вестник. 2023. № 1 (12). С. 24–50.
69. Шеллинг Ф. В. Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы // Шеллинг Ф. В. Й. Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1989. С. 86–158.
70. Шишкин А. Б. Вячеслав Иванов и открытие Достоевского в XX веке // Иванов В. И. Достоевский: Трагедия — Миф — Мистика. СПб.: Пушкинский Дом, 2021. С. 266–281.
71. Шишкин А. Б. Вячеслав Иванов и открытие Достоевского в XX веке // Acta Eruditorum. 2021. № 38. С. 40–46.

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 4 (15)

2023

Д. А. Бадалян

Славянофилы и их противники в спорах о реформах Петра I

УДК 1(470)(091):94(470)
DOI 10.47132/2588-0276_2023_4_176
EDN JIAGNL



Аннотация: В статье рассмотрены отношения славянофилов к императору Петру I и его реформам. Автор основывается на трудах А. С. Хомякова, И. В. Киреевского, К. С. Аксакова, Ю. Ф. Самарина и И. С. Аксакова, которые первыми в русской культуре выступили с публичной критикой деяний Петра I. В то же время славянофилы никогда не отрицали исторической обоснованности его реформ и никогда не выступали за возвращение к нормам допетровского времени. Также рассмотрена трактовка образа императора у власти и западников. Особое внимание уделено В. Г. Белинскому, который сыграл важную роль в попытках дискредитации славянофилов, в первую очередь в создании представления о них как о ретроградах и противниках любых реформ. Автор указывает, что споры славянофилов и западников о Петре I раскрыли их принципиальные отличия во взглядах на исключительность западноевропейской культуры и возможность насильственного осуществления реформ.

Ключевые слова: Петр I, реформы Петра I, славянофилы, западники, общественно-политическая борьба, русская журналистика XIX в., цензура, власть, А. С. Хомяков, К. С. Аксаков, Ю. Ф. Самарин, И. С. Аксаков, В. Г. Белинский, А. В. Никитенко.

Об авторе: **Дмитрий Александрович Бадалян**

Кандидат исторических наук, старший научный сотрудник научно-исследовательского отдела книговедения Российской национальной библиотеки, доцент Высшей школы журналистики и массовых коммуникаций Санкт-Петербургского государственного университета.

E-mail: dmit.bad@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9148-1027>

Для цитирования: Бадалян Д. А. Славянофилы и их противники в спорах о реформах Петра I // Русско-Византийский вестник. 2023. № 4 (15). С. 176–191.

RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4 (15)

2023

Dmitrii A. Badalian

Slavophiles and their rippers in disputes about Peter I's reforms

UDC 1(470)(091):94(470)
DOI 10.47132/2588-0276_2023_4_176
EDN JIAGNL



Abstract: The article deals with the attitudes of the Slavophiles towards Emperor Peter I and his reforms. The author analyzes the works of A. S. Khomyakov, I. V. Kireevsky, K. S. Aksakov, Yu. F. Samarin and I. S. Aksakov, who were the first in Russian cultural sphere who publicly criticized the activity of Peter I. At the same time Slavophiles never denied the historical validity of Peter's reforms and never supported any return to the standards and practices of pre-Petrine time. The author also examines the interpretation of the emperor's image by the authorities and the Westerners. Special attention he pays to V. G. Belinsky, who played a special role in the attempts to discredit the Slavophiles, and in particular, in the shaping of their image as retrogrades and opponents to any reforms. The author stresses that the disputes of Slavophiles and Westerners regarding Peter I exposed their fundamental differences in the views of the Western culture exclusiveness and the possibility of forcible reforms.

Keywords: Peter I, Reforms of Peter I, Slavophiles, Westerners, Socio-political struggle, Russian Journalism of the 19th Century, Censorship, Authority, A. S. Khomyakov, K. S. Aksakov, Yu. F. Samarin, I. S. Aksakov, V. G. Belinsky, A. V. Nikitenko.

About the author: **Dmitrii Aleksandrovich Badalian**

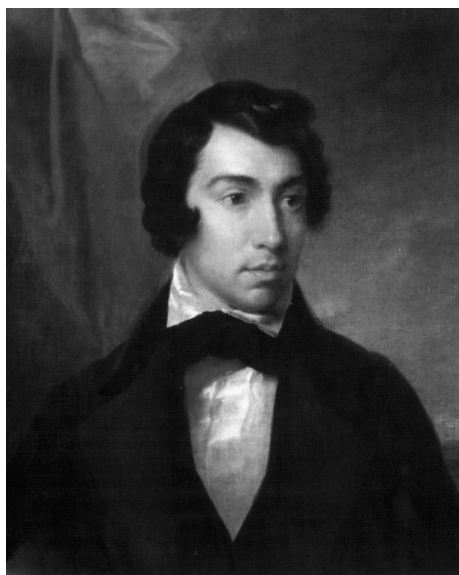
PhD in History; Senior Researcher, Scientific Research Bibliology Department, National Library of Russia (St. Petersburg); Associate Professor, Higher School of Journalism and Mass Communications, St. Petersburg State University.

E-mail: dmit.bad@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9148-1027>

For citation: Badalian D. A. Slavophiles and their rippers in disputes about Peter I's reforms. *Russian-Byzantine Herald*, 2023, no. 4 (15), pp. 176–191.

Вопрос об отношении славянофилов к петровским реформам и к самому императору-реформатору, как это ни удивительно, был впервые поднят, когда еще не только не существовало термина «славянофильство», но и ни один из будущих деятелей этого направления не сделал насчет Петра I никаких публичных заявлений.



Алексей Степанович Хомяков (1804–1860).
Автопортрет, 1836 г.

Такою парадоксальную ситуацию создал П. Я. Чаадаев, когда на рубеже 1836–1837 гг. в «Апологии сумасшедшего» пересказывал, как он полагал, учение «новой школы»: «Больше не нужно Запада, надо разрушить создание Петра Великого, надо снова уйти в пустыню». И тут же Чаадаев с осуждением представлял самих сторонников этой славянофильской «школы»: «Забыв о том, что сделал для нас Запад, не зная благодарности к великому человеку, который нас цивилизовал, и к Европе, которая нас обучила, они отвергают и Европу, и великого человека, и в пылу увлечения этот новоиспеченный патриотизм уже спешит провозгласить нас любимыми детьми Востока»¹.

Однако отношение славянофилов к деяниям первого русского императора не было настолько вульгарно-упрощенным, чтобы трактовать его в примитивных категориях как «плохое» или «хорошее» (к чему и сегодня склоняются некоторые исследователи

ли²). Это видно уже по одной из первых славянофильских работ, статье А. С. Хомяков «О старом и новом», подготовленной (но не опубликованной) на рубеже 1830–1840 гг. Ее автор создал такой образ первого российского императора: «...воля железная, ум необычайный, но обращенный только в одну сторону, человек, для которого мы не находим ни достаточно похвал, ни достаточно упреков, но о котором потомство вспомнит только с благодарностью, — является Петр»³.

В подобной же диалектической манере судил о деяниях царя-реформатора и И. В. Киреевский. Так, в 1832 г. в статье «XIX век» он заявил: «...благоденствие наше зависит от нашего просвещения, а им обязаны мы Петру». И далее он продолжал свою мысль: «Потому будем осматрительны, когда речь идет о преобразовании, им совершенном. Не позабудем, что судить об нем легкомысленно — есть дело неблагодарности и невежества; не позабудем, что те, которые осуждают его, не столь часто увлекаются ложною системою, сколько под нею скрывают свою корыстную ненависть к просвещению и его благодетельным последствиям»⁴. Правда, это мнение еще не сформировавшегося славянофила, а 25-летнего литератора, который только-только создал журнал с говорящим названием «Европеец». Однако ему не противоречат и суждения,

¹ Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. и избр. письма / Сост. и коммент. С. Г. Блинова и др.; отв. ред. и авт. вступ. ст. З. А. Каменский. М.: Наука, 1991. Т. 1: Сочинения на русском и французском языках. С. 530.

² Историографический обзор вопроса см.: Бадалян Д. А. Представления славянофилов о Петре I и его реформах и их интерпретация противниками славянофильства // Тетради по консерватизму. 2022. № 3. С. 132–136.

³ Хомяков А. С. О старом и новом: Статьи и очерки / Сост., вступ. ст. и коммент. Б. Ф. Егорова. М.: Современник, 1988. С. 46.

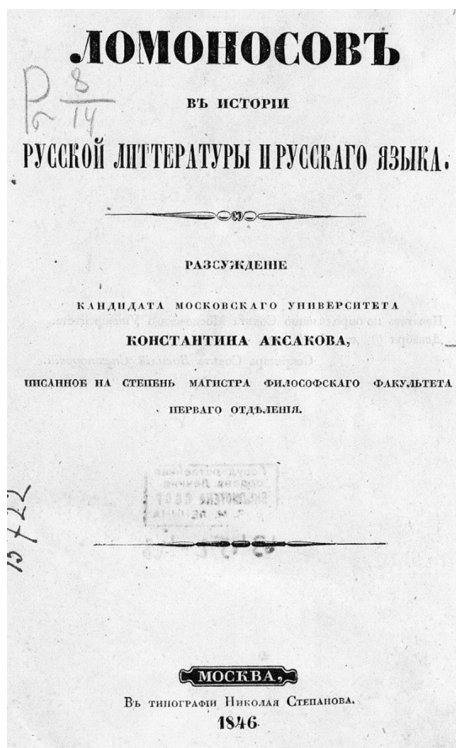
⁴ Киреевский И. В., Киреевский П. В. Полн. собр. соч.: В 4 т. / Сост., прим. и коммент. А. Ф. Малышевского. Калуга: Издательский педагогический центр «Гриф», 2006. Т. 1: Философские и историко-публицистические работы. С. 30.

высказанные И. В. Киреевским в 1855 г. незадолго до его кончины: «Произошел тяжелый переворот Петра. <...> Но сердце России не изменилось, и народ ее живет еще прежним духом. Потому и образованность чужеземная *может* и для спасения России *должна* переработаться в ней согласно ее основному началу»⁵ (здесь и далее выделено авторами цитат. — Д. Б.).

Наибольшим антагонистом петровских реформ среди славянофилов чаще всего видят К. С. Аксакова⁶, который в 1845–1846 гг. в диссертации «Ломоносов в истории русской литературы и русского языка» рассматривал противостояние Петра I и прежней Руси стрельцов и староверов как борьбу двух односторонних начал. Он объяснял: «Односторонность есть рычаг истории. <...> Петр должен был начать с отрицания совершенно полного; и если национальность в тот момент явилась перед ним, как одна сторона, то и он, как одна сторона, односторонне должен был сначала восстать на нее»⁷.

В петровских реформах К. Аксаков видел «дело отрицания чистого, но необходимого, не мертвого, а плодотворного в общем развитии»⁸. Описывая петербургский период как время «полной подражательности иностранному», он утверждал: «Ни один народ не отваживался на такое решительное, совершенное, строгое отрицание своей национальности, и потому ни один народ не может иметь такого общего, всемирно-человеческого значения, как русский»⁹.

Однако вернемся к Чаадаеву, который в 1836–1837 гг., говоря о славянофилах, не просто сгустил краски, но, как мы могли заметить, исказил суть их будущих, еще не высказанных в печати идей. Стоит отметить, что автор «Философических писем» видел в Петре I великого, «изумительного человека»¹⁰, являвшегося «мощным выразителем своей страны и своей эпохи»¹¹, тем не менее он не пытался обожествлять первого русского императора, наделять его личность какими-либо сакральными качествами. Между тем к 1830–1840-м гг. в России сложилась прочная традиция не только почитания или глорификации Петра I, а именно его обоготворения. К примеру,



Титульный лист диссертации
Константина Сергеевича Аксакова
(1817–1860) о Ломоносове 1846 г.

⁵ Там же. С. 144.

⁶ Так, А. А. Ширинянец, А. В. Мырикова и Е. Б. Фурсова утверждают, что К. Аксаков «занял позицию самого строгого и категоричного критика деяний Петра I и его апологетов» (*Ширинянец А. А., Мырикова А. В., Фурсова Е. Б.* Константин Сергеевич и Иван Сергеевич Аксаковы // *Аксаков К. С., Аксаков И. С.* Избранные труды / Сост., авт. вступ. ст. и коммент.: А. А. Ширинянец, А. В. Мырикова, Е. Б. Фурсова. М.: РОССПЭН, 2010. С. 18–19).

⁷ *Аксаков К. С.* Полн. собр. соч. М.: В Университетской тип., 1875. Т. 2: Сочинения филологические. Ч. I. С. 66.

⁸ Там же. С. 66.

⁹ Там же. С. 68–69

¹⁰ *Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч. и избр. письма / Сост. и коммент. С. Г. Блинова и др.; отв. ред. и авт. вступ. ст. З. А. Каменский. М.: Наука, 1991. Т. 2: Письма и комментарии. С. 213.

¹¹ Там же. С. 159.

М. В. Ломоносов в 1743 г. устами Марса восклицал: «Он Бог, он Бог твой был, Россия, <...> Сошед к тебе от горьких мест»¹², а в 1755 г. заявил: «...ежели человека, Богу подобнаго, по нашему понятию, найти надобно, кроме Петра Великого не обретаю»¹³. В 1810 г. князь С. А. Ширинский-Шихматов (будущий иеромонах Аникита) в «лирическом песнопении» «Петр Великий» назвал заглавного героя «Земное россос божество»¹⁴. Даже М. П. Погодин в 1830 г. славил «Божественного Петра, который в глухой стене России прорубил широкое окно в Европу, Петербург»¹⁵. И если в 1838 г. А. В. Никитенко, рассуждая о первом русском императоре, высказался немного сдержаннее: «Это уже не монарх-повелитель: это Божий посланник»¹⁶, то спустя три года В. Г. Белинский обратился к наивысшей степени пафоса. Вначале своей статьи «Россия до Петра Великого» он заявил, что Петр I — «божество, воззвавшее нас к жизни»¹⁷, а завершил ее риторическим вопросом: «...кто же более нашего Петра имеет право на титул великого и божественного <...>?»¹⁸

Для славянофилов, не разделявших представлений о Божественном установлении власти (источником ее они считали народ¹⁹), такое отношение к монарху было неприемлемо. Так, К. С. Аксаков в апреле 1848 г. в неопубликованной статье «Голос из Москвы», напомнив библейскую заповедь «Не сотвори себе кумира», утверждал: «Запад сотворил себе кумира из Правительства, обоготворил его и поклонился перед ним». Поясняя эту мысль, он рассуждал: «Запад поверил в совершенство Правительства или, лучше, в возможность его совершенства, и отсюда необходимо возникла революция как грешный путь к земному невозможному совершенству. Революция есть необходимое следствие рабского чувства перед Правительством, следствие

¹² Ломоносов М. В. Ода на день Тезоименитства Его Императорского Высочества Государя Великого Князя Петра Феодоровича 1743 года // *Его же*. Полн. собр. соч.: В 11 т. М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1959. Т. 8: Поэзия, ораторская проза, надписи 1732–1764 гг. / Подгот. Г. П. Блоком, В. Н. Маковой; примеч. Г. П. Блока и др.; ред. В. В. Виноградов и др. С. 109.

¹³ Ломоносов М. В. Слово похвальное блаженным памяти государю императору Петру Великому, говоренное апреля 26 дня 1755 года // *Его же*. Полн. собр. соч.: В 11 т. М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1959. Т. 8. С. 611.

¹⁴ Ширинский С. А. Петр Великий. Лирическое песнопение в восьми песнях. СПб.: В тип. Шнора, 1810. С. 3.

¹⁵ Погодин М. П. Слово о назначении университетов вообще и в особенности русских // Речи и стихи, произнесенные в торжественном собрании Императорского Московского университета июня 26 дня 1830 года. М: Унив. тип., 1830. С. 121. Характерно, что спустя 42 года при новой публикации этой речи автор заменил «Божественного Петра» на «Великого Петра» (Погодин М. П. Соч. М.: В синодальной тип., 1872. Т. 3: Речи, произнесенные М. П. Погодиным в торжественных и прочих собраниях. 1830–1872. С. 13).

¹⁶ Никитенко А. В. Похвальное слово Петру Великому, императору и самодержцу Всероссийскому, Отцу Отечества // Петр Великий: pro et contra: Личность и деяния Петра I в оценке рус. мыслителей и исслед.: Антология / Редкол.: Д. К. Бурлака и др. Предисл. Д. К. Бурлаки, Л. В. Полякова. Послесл. А. А. Кара-Мурзы. Комментар. С. Н. Казакова, К. Е. Нетужилова. СПб.: Изд-во РХГИ, 2003. С. 164.

¹⁷ Белинский В. Г. Полн. собр. соч.: В 13 т. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1954. Т. 5: Статьи и рецензии. 1841–1844 / Ред. Н. Ф. Бельчиков. С. 93.

¹⁸ Там же. С. 152.

¹⁹ К примеру, А. С. Хомяков в письме А. Н. Попову в 1850 г. рассуждал о народе: «В нем действительно *souveraineté suprême* <высший суверенитет>. Иначе что же 1612 год? И что делать Мадагасам, если волею Божию, холера унесет семью короля Раванга?» (Хомяков А. С. Полн. собр. соч. М.: Типо-лит. т-ва И. Н. Кушнерев и К°, 1904. Т. 8. Письма. С. 192–193). И. С. Аксаков в 1862 г. в не пропущенной цензурой статье утверждал, что народ — «живой организм, источник всякой власти и силы» (Аксаков И. С. Собр. соч.: В 12 т. СПб.: Росток, 2022. Т. 2: Славянофильство и западничество / Изд. подг. А. П. Дмитриев и Д. А. Федоров. С. 75). И он же в неопубликованном наброске статьи, относящемся к 1860-м гг., заявлял: «Самодержавие не есть религиозная истина или непреложный догмат веры» (Аксаков И. С. Отчего так нелегко живется в России? / Сост., вступ. ст. В. Н. Грекова, подг. текста, прим. В. Н. Грекова, Н. А. Смирновой. М.: РОССПЭН, 2002. С. 897).

обожания его, веры в его совершенство»²⁰. Продолжение такого хода мыслей встречается в относящемся к тому же 1848 г. письме К. Аксакова к А. Н. Попову: «В Русской истории находим мы одну революцию: это Петр Великий, явление антинародное, явление Западное вместе»²¹. Автор имел в виду то, что, начиная с Петра I, правительство «стало изъяснять притязания решать все задачи жизни, вмешалось в Русский быт». Результатом этого оказалось то, что «Часть России, увлекшись Западом, ту же минуту поклонилась пред Правительством, как перед кумиром, — и ту же минуту начались революционные попытки»²².

Иным образом, обращаясь уже к конкретным примерам, но в том же русле мыслил И. С. Аксаков, когда 31 марта 1865 г. в письме к М. Ф. Де-Пуле рассуждал по поводу проповеди Иннокентия (Борисова), архиепископа Херсонского, ныне почитаемого как святителя: «Пушкин воспел в чудных стихах петербургское самодержавие с маневрами („Медн[ый] всадник“); Иннокентий сравнил Фавор с императорским тронем, Николай Павловича с Моисеем, провел параллель между Царством Небесным и императорским двором, между херувимами и камергерами, ангелами и камерюнкерами и т. д. — Вообще наши духовные витии смотрят на превознесение царской власти в своих проповедях как на необходимую принадлежность высшего слога. Но в этом великое зло»²³.

В такой ситуации гораздо ближе к власти находился Белинский. И характерно, что в статье <Россия до Петра Великого> он именовал своих оппонентов, еще не получивших от него кличку «славянофилы»²⁴, «защитниками патриархальных нравов против цивилизованных», «старобрядцами и антиевропейцами», «защитниками варварской старины нашей»²⁵. Именно им, славянофилам, он и противопоставлял монарха, водворившего в России европейские обычаи. Однако в этом Неистовый Виссарион следовал не Чаадаеву (который не опубликовал и не мог опубликовать ни одного своего выпада против славянофилов), а установкам на их дискредитацию, заданным III отделением, через его любимого гимназического учителя М. М. Попова, в то время служившего чиновником по особым поручениям этого учреждения²⁶.

Борьба III отделения со славянофилами приобрела более решительный характер после того, как в 1845–1847 гг. они выказали себя целой серией периодических

²⁰ Аксаков К. С., Аксаков И. С. Избр. труды. С. 184. Так и в публикации, впервые осуществленной по автографу В. А. Кошелевым (Аксаков К. С. Голос из Москвы / публ., предисл. и примеч. В. А. Кошелева // Литература и история: (Исторический процесс в творческом сознании русских писателей XVIII–XX вв.) / Отв. ред. Ю. В. Стенник. СПб.: Наука, 1992. С. 297). Однако исходя из контекста, можно предположить, что К. С. Аксаков писал об «обождении», а не об «обожании».

²¹ Цит. по: Кошелев В. А. К. С. Аксаков и западные революции: Публицистические статьи 1848 г. // Литература и история (Исторический процесс в творческом сознании русских писателей XVIII–XX вв.) / Отв. ред. Ю. В. Стенник. СПб.: Наука, 1992. С. 311.

²² Аксаков К. С., Аксаков И. С. Избранные труды. С. 186.

²³ РО ИРЛИ. Ф. 569. Д. 105. Л. 23–23 об.

²⁴ Этот термин, как отметил Н. И. Цимбаев, будет введен Белинским в 1842–1843 гг. (Цимбаев Н. И. Славянофильство: из истории русской общественно-политической мысли XIX века. 2-е изд., испр. и доп. М.: Гос. публ. ист. б-ка России, 2013. С. 31–32).

²⁵ Белинский В. Г. Полн. собр. соч.: В 13 т. Т. 5: Статьи и рецензии. 1841–1844. С. 138, 141, 137.

²⁶ На связь Белинского с III отделением впервые указал О. А. Проскурин (Проскурин О. А. Литературные скандалы пушкинской эпохи. М.: ОГИ, 2000. С. 344–347). Подробнее о ней см.: Бадалян Д. А. В. Г. Белинский-публицист: метаморфозы в борьбе литературных партий // Русская публицистика: эволюция идей и форм: Сб. статей / Отв. ред. Л. П. Громова. СПб.: Алетейя, 2021. С. 97–107. О роли Белинского в кампании против славянофилов, организованной в первой половине 1840-х гг., см.: Бадалян Д. А. К национальному самосознанию — от попытки до подвига. Несколько сюжетов из истории славянофильства // Ортодоксия. 2021. № 3. С. 77–78, 88–90. О мотивах, которыми руководствовалось III отделение в негласной борьбе со славянофилами, и об иных обстоятельствах этой борьбы см.: Бадалян Д. А. Ю. Ф. Самарин, славянофилы и борьба с «немецкой партией» // Тетради по консерватизму. 2019. № 2. С. 41–67.

изданий²⁷ и стали готовиться к выпуску журнала «Русский вестник», который должен был возглавить Ф. В. Чижов²⁸. Чтобы помешать им, III отделение заявило о связях московичей с действовавшим в Малороссии тайным Кирилло-Мефодиевским обществом, которое в докладах императору называлось «Славянским», а его участники и связанные с ними лица — «славянистами» или «славянофилами». Однако доказать причастность московских славянофилов к преступным замыслам не удалось, и арестованного было по этому делу Ф. В. Чижова освобождены (предписание о его аресте было дано 24 марта, а арестован он был 6 мая 1847 г.²⁹). Тем не менее Чижову запретили проживать в обеих столицах и издавать журнал. За ним, как и за еще одним участником славянофильских изданий киевлянином Н. А. Ригельманом, учредили негласный надзор. Еще ранее под такой же надзор попали А. С. Хомяков и А. М. Языков именно потому, что вели переписку о журнале³⁰. Так были разрушены планы на издание нового славянофильского издания. Одновременно с этим III отделение начало в прессе очердную кампанию по дискредитации «московской партии». В частности, дало указание издателю «Отечественных записок» А. А. Краевскому об «опровержении славянофильских бредней» (7 мая об этом было доложено императору³¹). Этой цели послужили сразу две едкие рецензии в майском номере журнала: на «Московский литературный и ученый сборник на 1847 год» и на «Путешествие в Черногорию» историка А. Н. Попова.

Вероятно, не случайно, что незадолго до того, в начале 1847 г., продолжил борьбу со славянофильством Белинский, к тому времени ставший сотрудником журнала «Современник». И опять, чтобы выставить славянофилов в самом худшем свете, он решил представить их противниками петровских преобразований. В статье «Взгляд на русскую литературу 1846 года» критик с пафосом восклицал: «Неужели славянофильские права и реформа Петра Великого только лишила нас народности и сделала междуумками? И неужели они права, говоря, что нам надо воротиться к обществу устройству и правам времен не то баснословного Гостомысла, не то царя Алексея Михайловича (насчет этого сами господа славянофилы еще не условились между собою)?..»³²

Сентенции Белинского против «московской партии» вызвали возражения Ю. Ф. Самарина, который со страниц «Москвитянина» вскоре заявил: «Система спора, принятая критиком в отношении к славянофилам, так удобна, что действительно трудно от нее отказаться. Обыкновенно он навязывает им то, чего они никогда не говорили, а потом опровергает их тем, что они первые сказали»³³.

В заключение статьи, резюмируя свои рассуждения, Самарин привел ряд тезисов Белинского, некоторые из которых славянофилы «первые пустили в ход, а других никогда не думали отвергать»:

«Россия изжила эпоху преобразования, и для нее настало время развиваться само-бытно, из самой себя.

²⁷ Последнее из них — «Московский литературный и ученый сборник на 1847 год» — вышло в свет во второй декаде марта 1847 г. (Пирожкова Т. Ф. Славянофильская журналистика. М.: Изд-во Московского университета, 1997. С. 78).

²⁸ Уваров дал согласие на перенос издания журнала в Москву под редакцию Чижова еще в августе 1845 г. (РГИА. Ф. 777. Оп. 1. Д. 1458. Л. 55). Сам Чижов намеревался приступить к выпуску журнала с 1848 г., но московские друзья торопили его начать ранее и попросили вернуться в Москву из-за границы в середине мая 1847 г.

²⁹ Пирожкова Т. Ф. Славянофильская журналистика. С. 95; Симонова И. А. Федор Чижов. М.: Молодая гвардия, 2002. С. 96.

³⁰ ГАРФ. Ф. 109. Оп. 22. 1 эксп. 1847. Д. 81. Ч. 19. Л. 102–102 об.

³¹ Там же. Л. 101, 102.

³² Белинский В. Г. Полн. собр. соч.: В 13 т. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1956. Т. 10: Статьи и рецензии. 1846–1848 / Подгот. текста и коммент. Е. И. Кийко и др., ред. А. Г. Дементьев. С. 19.

³³ Самарин Ю. Ф. Собр. соч.: В 5 т. / Под общ. ред. А. Н. Николюкина. СПб.: Росток, 2013. Т. 1: Литература и история. С. 145.

Миновать эпоху преобразования, перескочить за нее нельзя.

Реформа Петра не могла быть случайна.

Пора нам перестать *казаться* и начать *быть*; пора уважать и любить только человеческое и отвергать все, в чем нет человеческого, будь оно европейское или азиатское.

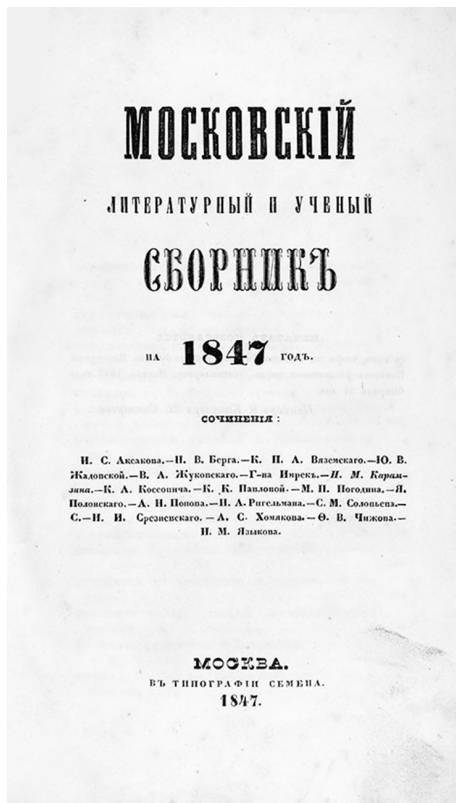
Крепкое политическое и государственное устройство есть ручательство за внутреннюю силу народа.

Смирение и любовь суть свойства человеческой природы вообще»³⁴.

Казалось бы, после таких уверенных опровержений обвинения, обрушенные на славянофилов их противниками, должны были предстать, по меньшей мере, как недоразумение. Но нет. Доводы, выдвинутые Самариним, привели лишь к тому, что Белинский, продолжая противостояние с «московской партией», остерегался так же прямолинейно, как прежде, называть своих оппонентов «защитниками варварской старины» и реже обращался к примеру Петра I. Теперь он стал больше уделять внимания саркастическим нападкам на личности славянофилов, включая их неформального лидера, А. С. Хомякова³⁵.

Тем не менее в рецензии на «Московский литературный и ученый сборник на 1847 год» (законченной до 5 мая 1847 г., когда автор отправился за границу) Белинский снова вспомнил о царе-реформаторе и заявил, что Хомяков «самыми черными красками изображает искусственность, рассудочное развитие, поддельность, апатию, скуку, мертвенность русского общества и приписывает это состояние разрыву общества с народом, происшедшему вследствие реформы Петра». Критик, назвав этот разрыв «самым неумеренным преувеличением», утверждал, что он «уничтожится со временем успехами цивилизации, которая народ возвысит до общества»³⁶. Увы, сегодня приходится констатировать, что никакие «успехи цивилизации» не уничтожили этот разрыв. Спустя 70 лет он только увеличился. Именно на основании трагического разделения общества, народа и власти оказалась возможна катастрофа Революции и Гражданская война. Причем творцами этой катастрофы явились именно те, кто считал себя вправе «возвысить» народ до себя и своих идей.

Таким образом, представления о славянофилах и их отношении к Петру I были не только грубо искажены и мифологизированы, но и использовались противниками «московской партии» как безотказный



Титульный лист
«Московского литературного и ученого
сборника на 1847 год»

³⁴ Там же. С. 151.

³⁵ Одной из причин столкновений Белинского с Хомяковым явилась статья последнего «О возможности русской художественной школы», помещенная в «Московском литературном и ученом сборнике на 1847 год». Критик нашел в ней возражения на недавние его высказывания, в том числе касавшиеся реформ Петра I. Однако автор этой статьи оспаривал идеи Белинского, не называя его имени.

³⁶ Белинский В. Г. Полн. собр. соч.: В 13 т. Т. 10: Статьи и рецензии. 1846–1848. С. 201–202.

инструмент борьбы с нею. В сознание общества внедрялся стереотип: славянофилы — противники реформ Петра I, а значит — и враги просвещения.

Особая активность и изобретательность в этой борьбе Белинского, а главное — синхронность его действий с мерами, направленными на дискредитацию славянофилов, осуществленными III отделением, позволяють полагать, что и эти шаги критика были сделаны по подсказке М. М. Попова.

Мнения, распространяемые о славянофилах Белинским, с готовностью подхватывало его окружение, а затем — заметная часть образованного общества. Так, А. В. Никитенко, в недавнем прошлом официальный редактор «Современника», произведения которого являлись объектом критики К. Аксакова и Ю. Самарина, писал в своем дневник 20 декабря 1848 г.: «Теперь в моде патриотизм, отвергающий все европейское, не исключая науки и искусства, и уверяющий, что Россия столь благословенна Богом, что проживет одним православием, без науки и искусства. Патриоты этого рода не имеют понятия об истории и полагают, что Франция объявила себя республикой, а Германия бунтует оттого, что есть на свете физика, химия, астрономия, поэзия, живопись и т. д. Они точно не знают, какую воню пропахла православная Византия, хотя в ней наука и искусства были в страшном упадке. Видно по всему, что дело Петра Великого имеет и теперь врагов не менее, чем во времена раскольничьих и стрельческих бунтов. Только прежде они не смели выползти из своих темных нор, куда загнало их правительство, поощрявшее просвещение. Теперь же все подпольные, подземные, болотные гады выползли, услышав, что просвещение застывает, цепенеет, разлагается...»³⁷

То, что под отвергающим европейское просвещение православным патриотизмом Никитенко подразумевал в первую очередь славянофильство, становится видно из другой его дневниковой записи, сделанной тремя месяцами позднее, 26 марта 1849 г. В ней он ясно констатировал, что «партии славянофилов» противостоит «партия европейских людей, послепетровских, которые опираются на общечеловеческие идеи, на идеи науки и искусства»³⁸.

Весьма показательно, что столь ясные «чаадаевские» антитезы, как «патриотизм — Европа», «православие — общечеловеческие идеи», сопровождаемые недвусмысленным маркером «невежество — просвещение», появляются у Никитенко лишь в его непредназначенном к публикации дневнике. В «Похвальном слове Петру Великому», произнесенном и опубликованном Никитенко в марте 1838 г. складывается другая картина. В нем автор старательно акцентировал устремления первого российского императора «ввести Россию в систему европейских государств», ведь, как полагал Никитенко, иначе нельзя было «доставить ей почетное место в кругу народов образованных»³⁹. В своих рассуждениях о Петре I он восемь раз использовал слово «Европа», четыре — слово «просвещение» (и еще дважды — производные от него), но ни разу не упомянул о том, как понимается просвещение в христианстве. Более того, он вообще не воспользовался словами «христианство» и «православие», вероятно, по его представлениям, не имеющим прямого отношения к подлинному просвещению.

Тем не менее Никитенко не зря вспомнил в дневнике об усилиях правительства. Его представления о Петре I, точнее их публично высказанная версия, не противоречили тем концептуальным положениям, которые предлагали тогда власти⁴⁰ и сам монарх.

³⁷ Никитенко А. В. Дневник: В 3 т. Л.: Гослитиздат, 1955. Т. 1: 1826–1857 / Подг. текста, вступ. статья и примеч. И. Я. Айзенштока. С. 317–318.

³⁸ Там же. Т. 1. С. 329.

³⁹ Никитенко А. В. Похвальное слово Петру Великому, императору и самодержцу Всероссийскому, Отцу Отечества. С. 160.

⁴⁰ Особый, требующий отдельного исследования случай представляет позиция в этом вопросе С. С. Уварова. По словам Никитенко, министр народного просвещения был недоволен его «похвальным словом» и попытался было избежать публичного его оглашения на университетском акте в марте 1838 г. (Никитенко А. В. Дневник: В 3 т. Т. 1. С. 203). Возможно, причиной тому явились представления Уварова о значении православия и национального сознания (народности) в деле развития просвещения. На эту тему см.: Бадалян Д. А. Журнал «Московский

К примеру, в 1831 г. запрещая публикацию стихотворной трагедии М. П. Погодина «Петр I», Николай I так объяснил свое решение: «Лице императора Петра Великого должно быть для каждого русского предметом благоговения и любви; выводить оное на сцену было бы почти нарушением святости, а по сему совершенно неприлично», а в общении о том же с В. А. Жуковским он выразился еще категоричнее: «Память Петра I священна»⁴¹. Позднее же, весной 1848 г., в разговоре с бароном М. А. Корфом о цензуре и журналистике император отметил: «Больше всего мне досадны глупые возгласы против Петра Великого; досадно, когда и говорят, а теперь тем больше нестерпимо, когда печатают. Петр Великий сделал, что мог, и даже более, чем мог, и вправе ли мы теперь, при таком отдалении от той эпохи и в нашем незнании тогдашних обстоятельств, критиковать его действия и унижать его славу и славу самой России!»⁴²

Из этого, однако, не следует, что только «в Николаевскую эпоху поклонение Петру Великому в Российской империи приобрело характер официального культа»⁴³. Как мы уже показали, культ первого императора складывался на протяжении десятилетий еще с XVIII в. Кроме того, нельзя сбрасывать со счетов, что такой культ возрастал на естественном для человека XVIII–XIX вв. основании почитания любого правящего монарха. К примеру, С. А. Ширинский-Шихматов, посвящая своего «Петра Великого» Александру I, обращался в начале книги к нему со словами «...к стопам ТВОИМ священным»⁴⁴. Иначе говоря: отношение к правящему государю как к сакральной особе в России Нового времени было обычным делом, а к уже покойному Петру I — незыблемым правилом.

Если власть видела в Петре I символ современной ей государственности, то для западников, особенно в ситуации острой полемики, император-реформатор служил символом европеизации русской культуры. На это еще в 1903 г. указал А. А. Кизеветтер, предложив рассмотреть споры западников и славянофилов вокруг петровских реформ, через противостояние двух символов этих партий — «Петра» и «Москвы»⁴⁵. Символ же по самой природе своей не допускает амбивалентности и противоречий. И пока власть и западники продолжали исповедовать исключительно такой подход, риторика славянофилов не могла быть ими воспринята.

Следствием такого положения являлся не только отказ от критики, но и самые серьезные трудности для научного осмысления деятельности Петра I⁴⁶. Первым, кто

наблюдатель», С. С. Уваров и московская цензура: к истории борьбы в русской периодической печати 1830 х гг. // Русско-Византийский вестник. 2021. № 2 (5). С. 106–129; Гагрилов И. Б. Сергей Семенович Уваров. Жизнь. Труды. Мировоззрение // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии. 2019. № 2 (4). С. 131–191.

⁴¹ Барсуков Н. П. Жизнь и труды М. П. Погодина. СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1891. Кн. 4. С. 13–14.

⁴² Корф М. А. Записки. М.: Захаров, 2003. С. 433–434.

⁴³ Соловьев Е. А. «Великий революционер» или «довершитель»: мифология петровских деяний в трудах историков эпохи Николая I (Н. А. Полевой и М. П. Погодин) // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: История России. 2004. № 3. С. 167. Об отношении Николая I к деяниям и личности его прапрадеда см.: Выскочков Л. В. Два императора: образ Петра Великого как идеологическая модель царствования Николая I // Русско-Византийский вестник. 2023. № 1 (12). С. 130–145.

⁴⁴ Ширинский С. А. Петр Великий. Лирическое песнопение в восьми песнях. С. [5].

⁴⁵ При этом Кизеветтер пояснял, что «не Петр и не Москва сами по себе занимали их внимание». Объясняя мотивацию противников «московской партии», историк писал: «Западникам предстояло доказать, что западноевропейская цивилизация — единственно возможная почва для общечеловеческого развития, что европеизация России — первенствующий по своему значению факт нашей истории» (Кизеветтер А. А. Реформа Петра Великого в сознании русского общества // Петр Великий в русской литературе: Воспоминания. Оценки. Образ. СПб., 2009. С. 207).

⁴⁶ К примеру, Николай I, поручивший А. С. Пушкину работу над «Историей Петра», когда после его кончины ознакомился с подготовленными материалами, запретил их публикацию «по причине многих неприличных выражений на счет Петра Великого» (Пушкин А. С. Полн. собр. соч. Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1938. Т. 10: История Петра; Записки Моро-де-Бразе; Заметки о Камчатке / Общ. ред. М. А. Цявловский. С. 482).

позволил себе отойти от этой традиции, был Н. М. Карамзин в «Записке о древней и новой России» 1811 г. Но она предназначалась лишь для двух читателей — Александра I и его сестры, великой княгини Екатерины Павловны. К тому же историк, критически рассматривая некоторые деяния Петра I, в целом не переставал видеть в нем образец для подражания. Так, отстаивая мысль о том, что «законы народа должны быть извлечены из собственных его понятий, нравов, обыкновений, местных обстоятельств», Карамзин сослался на авторитет Петра I, который, по его словам, «любил иностранное, однако же не велел бы, без всяких дальних околичностей, взять, напр[имер], шведские законы и назвать их русскими»⁴⁷.

Славянофилы же впервые решились проявить научную рефлексию в размышлениях о деятельности Петра I, обращаясь к обществу, а не к власти. Причем положение Хомякова и его товарищей осложняло то, что они адресовали свои суждения не только ученым, а всей читающей публике (отчасти исключение — диссертация К. Аксакова, но и она столкнулась с цензурными препонами, устроеными покровительствующим западником графом С. Г. Строгановым⁴⁸).

Существовала еще одна важная причина для того, чтобы поклонники Запада видели в славянофилах энергичных противников дела Петра I. Впрочем, прямо и недвусмысленно признать ее в то время было не в интересах западников и продолжателей их дела. Впервые заявил о ней настолько ясно, насколько это было возможно в советскую эпоху, Н. И. Цимбаев. В 1986 г., подчеркивая, что «ядром славянофильского миросозерцания» являлось «неприятие насилия», историк указал на истоки формирования отношения «московского направления» к петровским реформам. Он подчеркивал: «Знаменитый спор славянофилов и западников о Петре I — спор о революции, спор о насилии как средстве осуществлении политических и социальных преобразований»⁴⁹. Иначе говоря, для обеих противоборствующих сторон первый российский император являлся еще одним символом, означающим право вводить в жизнь насильственным, а если потребуется и кровавым, путем самые «лучшие», самые «человеколюбивые» порядки. Чтобы убедиться в этом, вспомним хотя бы рассуждения К. Аксакова о Петре I и революции, родившиеся у него в полном потрясении 1848 г. Он так же, как до него А. И. Герцен, а после — С. М. Соловьев и многие другие, видел в Петре I «революционера на троне».

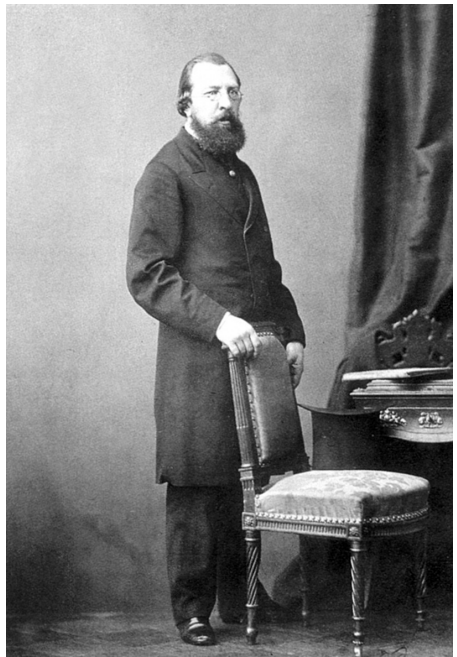
После 1862–1863 гг., когда Россия столкнулась с первыми революционными поползновениями, стала еще более очевидной грань, разделяющая славянофилов и тайно или явно сочувствующих революционерам западников. Именно из последних в то время начали формироваться будущие когорты либералов и социалистов.

⁴⁷ Карамзин Н. М. Записка о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях. М.: Наука, 1991. С. 90–91. Этим воспользовался М. А. Корф, спустя полвека заявив об ошибке автора: «Некоторые законы Петра Великого были целиком переведены с шведского, голландского и немецкого, например: часть воинского устава, все военные артикулы, генеральный регламент, устав магистрата и др.» (Корф М. А. Жизнь графа Сперанского. СПб.: Издание Императорской Публичной библиотеки, 1861. Т. 1. С. 161). В этом споре для нас важна не столько его суть, сколько то, что оппоненты (и особенно Корф) воспринимали фигуру первого императора как эталон для определения единственно верного решения. И это была не полемика частных лиц, а заочное столкновение находившихся на государственной службе историографов. Ведь, как пишет И. В. Ружицкая: «В течение длительного времени Корфу принадлежала монополия на разработку сюжетов, так или иначе связанных с историей императорского дома и государственной политикой» (Ружицкая И. В. Барон М. А. Корф — историк: По материалам его архива. М.: Археогр. центр, 1996. С. 52). См. также по теме: Удалов С. В. Петр I и русские консерваторы первой половины XIX в. // Русско-Византийский вестник. 2022. № 3 (10). С. 170–183.

⁴⁸ Пирожкова Т. Ф. К. С. Аксаков и его диссертация «Ломоносов в истории русской литературы и русского языка» // Вестник Московского университета. Сер. 10: Журналистика. 2009. № 2. С. 108–109, 114.

⁴⁹ Цимбаев Н. И. Славянофильство: из истории русской общественно-политической мысли XIX века. С. 307.

К началу 1860-х гг. большинство славянофилов старшего поколения ушли из жизни. Роль их наследника и продолжателя в наибольшей степени перешла к И. С. Аксакову, который нередко, обращаясь в своих рассуждениях к тем или иным порокам и проблемам текущего времени, указывал на их истоки в деяниях Петра I. К примеру, еще в 1859 г. он писал в газете «Парус»: «Петр I перенял у немцев формы административные, формы судоустройства, делопроизводства и т.п. Похвалиться всем этим, кажется, мы не можем; несостоятельность такой пересадки, безобразия данных ею плодов не отвергаются и самыми яркими защитниками его реформы. <...> Несмотря на полуторастолетнее доказательство бесплодности и вреда подобных попыток, того и гляди повторятся петровские же ошибки, с той разницею, что вместо немцев мы обратимся к французам, вместо камеры или коллегии какой-нибудь заведем „бюро“, вместо магдебургского права возьмем французское муниципальное устройство. Немецкий кафтан, очевидно, ползет врозь, не годится, давай нарядимся во французский!»⁵⁰



Иван Сергеевич Аксаков (1823–1886),
1865 г.

Спустя пять лет И. Аксаков же заявлял со страниц газеты «День»: «Едва ли какое учреждение, наложенное на Россию Петром I, имело такое громадное действие на весь строй, склад, *быт* русского общества, как эта знаменитая табель о рангах! Она до такой степени вошла в плоть и кровь, и в душу наших верхних общественных классов, так перепуталась, сплелась со всем нашим социальным устройством, с нашими привычками и понятиям, — что мы даже и не замечаем той поразительной аномалии, какую представляет в русской жизни эта нерусская система!»⁵¹

За обилием подобных суждений современные исследователи склонны видеть в И. Аксакове безусловного, последовательного противника первого императора и его реформ⁵². В самом деле, в его публицистических произведениях легче, чем в работах иных славянофилов, найти критику петровских преобразований. Тем не менее мы не можем сбрасывать со счетов несколько обстоятельств.

Во-первых, нельзя сказать, что И. Аксаков воспринимал деяния Петра I исключительно в негативном свете. Так же как его брат и другие славянофилы, он относился к ним диалектически, проще говоря, видел в них добро и зло. К примеру, в 1862 г. И. Аксаков утверждал: «Мы не отрицаем того спасительного действия, которое имел и имеет петербургский период нашей истории на внутреннее развитие России. Самое отвлечение внешней деятельности на окончательность империи дало возможность созреть и выработаться нашему народному самосознанию. Путем отрицания той

⁵⁰ Аксаков И. С. Отчего так нелегко живется в России? С. 100–101. О верности прогноза И. Аксакова говорит пример «Временных правил о печати», принятых в России в 1865 г. Несмотря на название, они действовали в течение сорока лет, а разрабатывались с явной оглядкой на аналогичное французское законодательство 1852 г. В первую очередь это касается системы предостережений и денежных залогов (отмененных во Франции уже в 1868 и в 1871 гг.).

⁵¹ Там же. С. 696.

⁵² К примеру, А. А. Ширинянц, А. В. Мыркова и Е. Б. Фурсова полагают, что И. Аксаков «резко критически <...> относился к преобразованиям Петра I» (Ширинянц А. А., Мыркова А. В., Фурсова Е. Б. Константин Сергеевич и Иван Сергеевич Аксаковы. С. 75).

национальной исключительности, которой не лишено было отчасти наше историческое развитие, пришли мы к сознательной оценке наших народных начал и их общечеловеческого значения»⁵³. Много лет спустя, уже за два года до своей кончины, И. Аксаков подчеркивал: «Мы, как известно, признаем в намерениях Петра искреннее желание блага для России, а в деле его — значительную часть правды о бок с великой неправдой, не перестающей громко вопиять и доселе... Правый в своих стремлениях, Петр был не прав в своем торжестве, говорит Хомяков»⁵⁴.

Уже из приведенных слов можно видеть, что в оценках императора И. Аксаков не опровергал своих старших товарищей, не отделялся от них и даже не подвергал их суждения корректировке, а, наоборот, ссылаясь на их мнения.

Приведем еще один пример того, что критика иных из деяний первого русского императора являлась для Аксакова не самоцелью, а средством постижения и врачевания современных ему российских проблем. В письме к графине А. Д. Блудовой 26 мая 1862 г. он рассказывал о положении, которое сложилось в отечественной периодической печати и в частности — вокруг его газеты «День»: «...крикливее и заносчивее становится проповедь петербургской журналистики, смелее и громче вторят им густым басом Министерства в[утренних] дел и нар[одного] просвещения. Я говорю: „вторят“, потому что, несмотря на разницу тона, они все тянут общий хор с Чернышевским и друг на друга работают. Газета моя ненавистна *им всем*». И далее И. Аксаков подчеркивал, что в общей ненависти к русской народности и славянофильству «обретают свое единство и Гол[овнин] и Чернышевский, и Вал[уев] и Писаревский»⁵⁵... Они все же *свои* друг другу, — все петровцы»⁵⁶. Остается добавить, что эти слова были написаны за считанные дни до того, как И. Аксаков был лишен прав издателя, а его газета приостановлена.

Очевидно, общей чертой обоих названных здесь министров и двух революционно настроенных публицистов автор письма видел отсутствие национального сознания, иначе говоря — космополитизм. Причем космополитизм не абсолютный, а европоцентричный в своем мировосприятии. Западническое мировоззрение, западническое отношение к органичной жизни как к материалу, который надо переделать по одному, бесспорно лучшему для всех образцу — это именно то стремление, что впервые проявилось в преобразованиях, осуществляемых Петром I. Стремление это игнорировало возможность у каждого народа видеть его собственную историческую судьбу, а значит — особые, выработанные на протяжении столетий черты характера и связанные с ними представления о вере. В этом и революционеры, и противостоящие славянофилам сановники были едины.

Во-вторых, важно подчеркнуть: мы не найдем у И. Аксакова ни одной работы, специально посвященной Петру и его реформам⁵⁷. Все рассуждения о них возникали у И. Аксакова-публициста по поводу иных вопросов, актуальных для второй половины XIX столетия. Например, об отношениях власти, общества и народа или о разработке законов, соответствующих национальным традициям и ценностям, или о невмешательстве в органичное развитие народной жизни. Иначе говоря, он указывал

⁵³ Аксаков И. С. Отчего так нелегко живет в России? С. 178.

⁵⁴ Там же. С. 836.

⁵⁵ А. В. Головин (1821–1886) — в 1861–1866 гг. управляющий, затем министр народного просвещения. П. А. Валуев (1815–1890) — в 1861–1868 гг. министр внутренних дел. В 1862 г. цензура подлежала ведению двух этих министров. Н. Г. Писаревский (1821–1895) — в 1861–1863 гг. редактор «Русского инвалида», официальной газеты военного министерства, которая под его руководством стала сближаться с радикальными публицистами.

⁵⁶ РО ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 2. Д. 8. Л. 5 об.–6.

⁵⁷ Показательно, что и наиболее близкие к славянофилам ученые, младшие современники И. Аксакова историки К. Н. Бестужев-Рюмин и В. И. Ламанский, а также историк литературы О. Ф. Миллер, как отметил А. В. Малинов, проявили интерес к Петру I лишь в своих публицистических работах (Малинов А. В. Образ Петра Великого в учении петербургских славянофилов // Кунсткамера. 2022. № 2 (16). С. 30).

на роль Петра I, когда размышлял о сферах жизни, которые по мнению не одних только славянофилов испытали в начале XVIII в. серьезные потрясения и нуждались (а порой нуждаются и сегодня) в их переустройстве. Характерно, что К. Н. Бестужев-Рюмин, отмечая в посвященной И. Аксакову некрологической статье, что более всего того озабочивало «обезнародение нашего общества, печальное последствие необходимого исторического процесса», пусть и несколько утрируя ситуацию, заявлял: «Таков смысл всех его нападений на петровскую реформу»⁵⁸.

Для И. Аксакова потому и было важно акцентировать внимание на «лжи» Петра I, а не на его достижениях, что петровский переворот, как подчеркивал он, отнюдь не закончился. И русскому обществу важно было изжить, исправить его печальные последствия. Борьба с болезнью, требовала определения ее первопричины, а не описания и осмысления всех деяний императора, предпринятых в различных сферах жизни.

Наконец, в-третьих, взвешенный подход требует внимательного отношения не только к источникам, но и к историческому контексту, в котором они создавались⁵⁹. Не забудем, что старшее поколение славянофилов действовало в Николаевскую эпоху и отнюдь нечасто имело возможность высказаться об императоре публично. С бдительным отношением на этот счет цензоров сталкивался не один К. Аксаков⁶⁰. Позднее, в период правления Александра II, а тем более в 1880-е гг., в сознании русского общества произошла заметная эволюция. На смену едва ли не общему обоготворению Петра постепенно начала приходить рефлексия по поводу его преобразований и их последствий. Авторы новых работ стали более свободно судить о петровских реформах. Причем не только в научных трудах, адресованных большей частью ученым-специалистам, но и обращаясь к широкому кругу читателей. Именно такой удел выпал зрелому И. Аксакову. Если его старшие друзья в размышлениях о Петре I вынужденно проявляли сдержанность, он поступал иначе. Действуя в новых границах дозволенного (или даже впервые отодвигая их), И. Аксаков словно демонстрировал: да, и о таких деяниях, и о таких деятелях можно, даже нужно рассуждать и спорить! И все, что было сказано им о первом императоре и его преобразованиях, писалось именно для газетных страниц, предполагающих яркую, иной раз резкую речь, а не пространные рассуждения. В этом еще одно отличие статей И. Аксакова от подавляющего большинства работ старших славянофилов. Однако спустя десятилетия об этих его даже не статьях, а лишь отдельных суждениях на несколько строк (реже — абзацев), взятых из аксаковских газетных статей, стали судить по меркам ученых трактатов.

Источники и литература

1. Журнал докладов государю императору... // Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. 109. Оп. 22. 1 эксп. 1847. Д. 81. Ч. 19.
2. Дело об издании С. Н. Глинкой журнала «Русский вестник» // Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 777. Оп. 1. Д. 1458.
3. Письма Аксакова И. С. к Блудовой А. Д., гр. 1862–1864, 1882 // Рукописный отдел ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН (РО ИРЛИ). Ф. 3. Оп. 2. Д. 8.
4. Письма Аксакова И. С. к Де-Пуле М. Ф. 1859–1865 // РО ИРЛИ. Ф. 569. Д. 105.

⁵⁸ Бестужев-Рюмин К. Н. И. С. Аксаков // Известия Санкт-Петербургского славянского благотворительного общества. 1887. № 3. С. 140.

⁵⁹ В этом отношении интересны и более поздние воззрения на Петра I: см., напр.: Стогов Д. И. Отношение к Петру Великому русских монархистов начала XX века // Русско-Византийский вестник. 2023. № 1 (12). С. 158–173.

⁶⁰ О реакции цензуры на суждения о Петре I в публицистических произведениях Хомякова см.: Бадалян Д. А. Русская идея и российская цензура (к истории двух статей А. С. Хомякова) // У мысли стоя на часах... Цензоры России и цензура / Под ред. Г. В. Жиркова. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2000. С. 184, 192.

5. Аксаков И. С. Отчего так нелегко живется в России? / Сост., вступ. ст. В. Н. Грекова, подг. текста, прим. В. Н. Грекова, Н. А. Смирновой. М.: РОССПЭН, 2002. 1008 с. (Из истории отечественной философской мысли).
6. Аксаков И. С. Собр. соч.: В 12 т. СПб.: Росток, 2022. Т. 2: Славянофильство и западничество / Изд. подг. А. П. Дмитриев и Д. А. Федоров. 896 с.
7. Аксаков К. С. Голос из Москвы / Публ., предисл. и примеч. В. А. Кошелева // Литература и история (Исторический процесс в творческом сознании русских писателей XVIII–XX вв.) / Отв. ред. Ю. В. Стенник. СПб.: Наука, 1992. С. 297–300.
8. Аксаков К. С. Полн. собр. соч. М.: В Университетской тип., 1875. Т. 2: Сочинения филологические. Ч. I. XII, 661 с.
9. Аксаков К. С., Аксаков И. С. Избр. труды / Сост., авт. вступ. ст. и коммент.: А. А. Ширинянец, А. В. Мырикова, Е. Б. Фурсова. М.: РОССПЭН, 2010. 888 с.
10. Бадалян Д. А. В. Г. Белинский-публицист: метаморфозы в борьбе литературных партий // Русская публицистика: эволюция идей и форм: Сб. статей / Отв. ред. Л. П. Громова. СПб.: Алетейя, 2021. С. 89–109.
11. Бадалян Д. А. Журнал «Московский наблюдатель», С. С. Уваров и московская цензура: к истории борьбы в русской периодической печати 1830 х гг. // Русско-Византийский вестник. 2021. № 2 (5). С. 106–129.
12. Бадалян Д. А. К национальному самосознанию — от попытки до подвига. Несколько сюжетов из истории славянофильства // Ортодоксия. 2021. № 3. С. 73–115.
13. Бадалян Д. А. Представления славянофилов о Петре I и его реформах и их интерпретация противниками славянофильства // Тетради по консерватизму. 2022. № 3. С. 132–149.
14. Бадалян Д. А. Русская идея и российская цензура (к истории двух статей А. С. Хомякова) // У мысли стоя на часах... Цензоры России и цензура / Под ред. Г. В. Жиркова. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2000. С. 176–200.
15. Бадалян Д. А. Ю. Ф. Самарин, славянофилы и борьба с «немецкой партией» // Тетради по консерватизму. 2019. № 2. С. 41–67.
16. Барсуков Н. П. Жизнь и труды М. П. Погодина. СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1891. Кн. 4. VIII, 450 с.
17. Белинский В. Г. Полн. собр. соч.: В 13 т. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1954. Т. 5: Статьи и рецензии. 1841–1844 / Ред. Н. Ф. Бельчиков. 863 с.
18. Белинский В. Г. Полн. собр. соч.: В 13 т. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1956. Т. 10: Статьи и рецензии. 1846–1848 / Подгот. текста и коммент. Е. И. Кийко и др., ред. А. Г. Дементьев. 474 с.
19. Бестужев-Рюмин К. Н. И. С. Аксаков // Известия Санкт-Петербургского славянского благотворительного общества. 1887. № 3. С. 137–140.
20. Высокочков Л. В. Два императора: образ Петра Великого как идеологическая модель царствования Николая I // Русско-Византийский вестник. 2023. № 1 (12). С. 130–145.
21. Гаврилов И. Б. Сергей Семенович Уваров. Жизнь. Труды. Мировоззрение // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии. 2019. № 2 (4). С. 131–191.
22. Карамзин Н. М. Записка о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях. М.: Наука, 1991. 125 с.
23. Кизеветтер А. А. Реформа Петра Великого в сознании русского общества // Петр Великий в русской литературе: Воспоминания. Оценки. Образ / Сост., вступ. статья и прим. И. Н. Сухих. СПб.: Геликон плюс, 2009. С. 187–211.
24. Киреевский И. В., Киреевский П. В. Полн. собр. соч.: В 4 т. / Сост., прим. и коммент. А. Ф. Малышевского. Калуга: Издательский педагогический центр «Гриф», 2006. Т. 1: Философские и историко-публицистические работы. 304 с.
25. Корф М. А. Жизнь графа Сперанского. СПб.: Издание Императорской Публичной библиотеки, 1861. Т. 1. XVIII, 283 с.
26. Корф М. А. Записки. М.: Захаров, 2003. 719 с.
27. Кошелев В. А. К. С. Аксаков и западные революции: Публицистические статьи 1848 г. // Литература и история (Исторический процесс в творческом сознании русских писателей XVIII–XX вв.) / Отв. ред. Ю. В. Стенник. СПб.: Наука. С. 306–312.

28. Ломоносов М. В. Полн. собр. соч.: В 11 т. М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1959. Т. 8: Поэзия, ораторская проза, надписи 1732–1764 гг. / Подгот. Г. П. Блоком, В. Н. Макеевой; примеч. Г. П. Блока и др.; ред. В. В. Виноградов и др. 1279 с.
29. Малинов А. В. Образ Петра Великого в учении петербургских славянофилов // Кунсткамера. 2022. № 2 (16). С. 18–34.
30. Никитенко А. В. Дневник: В 3 т. Л.: Гослитиздат, 1955. Т. 1: 1826–1857 / Подг. текста, вступ. статья и примеч. И. Я. Айзенштока. XLIV, 543 с.
31. Никитенко А. В. Похвальное слово Петру Великому, императору и самодержцу Всероссийскому, Отцу Отечества // Петр Великий: pro et contra: Личность и деяния Петра I в оценке рус. мыслителей и исслед.: Антология / Редкол.: Д. К. Бурлака и др. Предисл. Д. К. Бурлаки, Л. В. Полякова. Послелс. А. А. Кара-Мурзы. Комментар. С. Н. Казакова, К. Е. Нетужилова. СПб.: Изд-во РХГИ, 2003. С. 153–165.
32. Пирожкова Т. Ф. К. С. Аксаков и его диссертация «Ломоносов в истории русской литературы и русского языка» // Вестник Московского университета. Сер. 10: Журналистика. 2009. № 2. С. 108–118.
33. Пирожкова Т. Ф. Славянофильская журналистика. М.: Изд-во Московского университета, 1997. 221 с.
34. Погодин М. П. Слово о назначении университетов вообще и в особенности русских // Речи и стихи, произнесенные в торжественном собрании Императорского Московского университета июня 26 дня 1830 года. М: Унив. тип., 1830. С. 109–128.
35. Погодин М. П. Соч. М.: В синодальной типографии, 1872. Т. 3: Речи, произнесенные М. П. Погодиным в торжественных и прочих собраниях. 1830–1872. 627 с.
36. Проскурин О. А. Литературные скандалы пушкинской эпохи. М.: ОГИ, 2000. 366 с.
37. Пушкин А. С. Полн. собр. соч. Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1938. Т. 10: История Петра; Записки Моро-де-Бразе; Заметки о Камчатке / Общ. ред. М. А. Цявловский. 578 с.
38. Ружицкая И. В. Барон М. А. Корф — историк: По материалам его архива. М.: Археогр. центр, 1996. 57 с.
39. Самарин Ю. Ф. Собр. соч.: В 5 т. / Под общ. ред. А. Н. Николюкина. СПб.: Росток, 2013. Т. 1: Литература и история. 528 с.
40. Симонова И. А. Федор Чижов. М.: Молодая гвардия, 2002. 335 с. (Жизнь замечательных людей).
41. Соловьев Е. А. «Великий революционер» или «довершитель»: мифология петровских деяний в трудах историков эпохи Николая I (Н. А. Полевой и М. П. Погодин) // Вестник Российского университета дружбы народов. Сер.: История России. 2004. № 3. С. 167–174.
42. Стогов Д. И. Отношение к Петру Великому русских монархистов начала XX века // Русско-Византийский вестник. 2023. № 1 (12). С. 158–173.
43. Удалов С. В. Петр I и русские консерваторы первой половины XIX в. // Русско-Византийский вестник. 2022. № 3 (10). С. 170–183.
44. Хомяков А. С. О старом и новом: Статьи и очерки / Сост., вступ. ст. и коммент. Б. Ф. Егорова. М.: Современник, 1988. 461 с. (Библиотека «Любителям российской словесности». Из литературного наследия).
45. Хомяков А. С. Полн. собр. соч. М.: Типо-лит. т-ва И. Н. Кушнерев и К°, 1904. Т. 8. Письма. VI, 468 с.
46. Цимбаев Н. И. Славянофильство: из истории русской общественно-политической мысли XIX века. 2-е изд., испр. и доп. М.: Гос. публ. ист. б-ка России, 2013. 447 с.
47. Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. и избр. письма / Сост. и коммент. С. Г. Блинова и др.; отв. ред. и авт. вступ. ст. З. А. Каменский. М.: Наука, 1991. Т. 1: Сочинения на русском и французском языках. 800 с.
48. Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. и избр. письма / Сост. и коммент. С. Г. Блинова и др.; отв. ред. и авт. вступ. ст. З. А. Каменский. М.: Наука, 1991. Т. 2: Письма и комментарии. 672 с.
49. Ширинский С. А. Петр Великий. Лирическое песнопение в восьми песнях. СПб.: В тип. Шнора, 1810. 216 с.
50. Ширинянец А. А., Мыркова А. В., Фурсова Е. Б. Константин Сергеевич и Иван Сергеевич Аксаковы // Аксаков К. С., Аксаков И. С. Избр. труды / Сост., авт. вступ. ст. и коммент.: А. А. Ширинянец, А. В. Мыркова, Е. Б. Фурсова. М.: РОССПЭН, 2010. С. 5–114.

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 4 (15)

2023

Д. И. Стогов

Славянофильство как идеологическая основа монархического движения начала XX в.

УДК 1(470):329(470)(091)
DOI 10.47132/2588-0276_2023_4_192
EDN KVZKOE



Аннотация: Статья посвящена отношению русских правоконсервативных политиков и публицистов начала XX в. к философским идеям славянофилов — в первую очередь А. С. Хомякова, И. С. Аксакова, П. В. Киреевского и др. Проанализированы статьи, очерки, книги, публичные речи, проповеди некоторых монархистов (В. Л. Величко, А. С. Будиловича, А. А. Киреева, Б. В. Никольского, В. А. Грингмута, сщмч. прот. Иоанна Восторгова, А. А. Майкова и др.), а также газетные заметки из некоторых монархических периодических изданий, в которых так или иначе затронуто отношение их авторов к славянофилам и их воззрениям. Особое внимание уделено крайне правым (черносотенным) политикам и публицистам. В статье делается вывод о том, что большинство монархистов начала XX в. считали себя продолжателями дела славянофилов, их учениками. Монархистам импонировали славянофильские представления о монархии, о Православной Церкви, критика славянофилами западной демократии и либерализма, идеи об исторической миссии русского народа и др. Религиозно-философские взгляды славянофилов фактически стали одной из составляющих идеологической основы правоконсервативного политического мировоззрения. В некоторой степени обособленно стоят убеждения основателя и лидера «Русской монархической партии» В. А. Грингмута. Политик и публицист пытался синтезировать отдельные славянофильские идеи с идеями «бюрократического консерватизма» М. Н. Каткова и К. П. Победоносцева. Грингмут настаивал на том, что в реалиях начала XX в. ни о каком народном представительстве в духе Земских соборов, о чем мечтали идеологи славянофильства, не следует и помышлять; выступал за сохранение в России неограниченного самодержавия. В этом вопросе с Грингмутом согласились отдельные крайне правые (черносотенные) политики (в первую очередь лидеры дубровинского крыла «Союза русского народа»).

Ключевые слова: славянофилы, правые, монархисты, черносотенцы, консерваторы, религия, политика, патриотизм, православие, самодержавие, народность.

Об авторе: **Дмитрий Игоревич Стогов**

Кандидат исторических наук, доцент кафедры истории культуры, государства и права Санкт-Петербургского государственного электротехнического университета «ЛЭТИ» им. В. И. Ульянова (Ленина).

E-mail: bel-grigorij@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7619-7642>

Для цитирования: Стогов Д. И. Славянофильство как идеологическая основа монархического движения начала XX в. // Русско-Византийский вестник. 2023. № 4 (15). С. 192–201.

Dmitrii I. Stogov

**Slavophilism as the ideological basis
of the Monarchist Movement of the early twentieth century**



UDC 1(470):329(470)(091)
DOI 10.47132/2588-0276_2023_4_192
EDN KVZKOE

Abstract: The article is devoted to the attitude of Russian right-wing conservative politicians and publicists of the early twentieth century to the philosophical ideas of Slavophiles — first of all, A. S. Khomyakov, I. S. Aksakov, P. V. Kireevsky, etc. The articles, essays, books, public speeches, sermons of some monarchists are analyzed (V. L. Velichko, A. S. Budilovich, A. A. Kireev, B. V. Nikolsky, V. A. Gringmut, the Holy Martyr Archpriest John Vostorgov, A. A. Maikov, etc.), as well as newspaper notes from some monarchical periodicals, in which the attitude of their authors to Slavophiles and their ideas is somehow affected. Special attention is paid to the far-right (Black Hundred) politicians and publicists. The article concludes that most of the monarchists of the early twentieth century considered themselves to be the successors of the Slavophiles, their disciples. The monarchists were impressed by the Slavophile ideas of the monarchy, the Orthodox Church, the criticism of Western democracy and liberalism by Slavophiles, the idea of the historical mission of the Russian people, etc. The religious and philosophical ideas of the Slavophiles have actually become one of the components of the ideological basis of the right-wing conservative political worldview. To some extent, the ideas of the founder and leader of the “Russian Monarchist Party” V. A. Gringmut stand apart. The politician and publicist tried to synthesize some Slavophile ideas with the ideas of “bureaucratic conservatism” by M. N. Katkov and K. P. Pobedonostsev. Gringmut insisted that in the realities of the early twentieth century it is not necessary even to think about any popular representation in the spirit of Zemstvo councils, which the ideologists of Slavophilism dreamed of, he advocated the preservation of unlimited autocracy in Russia. On this issue, some far-right (Black Hundred) politicians agreed with Gringmut (first of all, the leaders of the Dubrovinsky wing of the Union of the Russian People).

Keywords: Slavophiles, the right, monarchists, Black Hundreds, conservatives, religion, politics, patriotism, Orthodoxy, autocracy, nationality.

About the author: **Dmitrii Igorevich Stogov**

Candidate of Sciences in History, Associate Professor of the Department of Culture history, state and law, Saint-Petersburg State Electrotechnical University “LETI”.

E-mail: bel-grigorij@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7619-7642>

For citation: Stogov D. I. Slavophilism as the ideological basis of the Monarchist Movement of the early twentieth century. *Russian-Byzantine Herald*, 2023, no. 4 (15), pp. 192–201.

Актуальность проблемы. В условиях современных реалий, когда российское общество находится в поиске национальной идеи, представляется весьма актуальным обращение к богатому славянофильскому наследию XIX в. Идеологи славянофильства (К. С. и И. С. Аксаковы, И. В. и П. В. Киреевские, А. С. Хомяков, Ю. Ф. Самарин) и их более поздние последователи (Н. Я. Данилевский, К. Н. Леонтьев) рассуждали об особенностях развития России, о различиях российского и западного обществ, о ведущей роли Православия в жизни русского народа, о самодержавии и соборности, об исторической миссии России. Идеи славянофилов о самобытном пути развития России, о противопоставлении России и Запада не теряют актуальности и сегодня, в условиях жесткого геополитического столкновения западной и русской цивилизаций.

Представляет научный интерес изучение трудов выдающихся правоконсервативных мыслителей начала XX в. (А. А. Киреева, В. Л. Величко, А. С. Вязигина, В. А. Грингмута, Б. В. Никольского, А. А. Майкова, священномученика протоиерея Иоанна Восторгова и др.), прежде всего, крайне правых (черносотенцев), многие из которых считали себя наследниками славянофилов.

Историография. О связи черносотенцев со славянофилами писали многие историки постперестроечного периода. В частности, историк С. А. Степанов указывал, что «черносотенцы провозглашали себя наследниками славянофилов». Они, по словам автора монографии, посвященной монархическому движению, «использовали славянофильские тезисы», противопоставляли Россию Западной Европе и Северной Америке¹. Исследователь консерватизма А. В. Репников обращал внимание на то, что монархисты вслед за славянофилами не рассматривали крестьянские восстания и бунты как направленные против института неограниченной царской власти; эти нестроения, по его словам, были вызваны экономическими причинами и не имели целью получение политических прав и свобод².

Историк А. Д. Степанов, анализируя «Русские речи» одного из видных монархистов, поэта и публициста В. Л. Величко, подчеркивал, что «мысли автора развиваются в русле славянофильской концепции государственного устройства»³. В нашей работе, посвященной черносотенцам, обращалось внимание на то, что в числе членов старейшей русской монархической организации начала XX в. — «Русского собрания» — было много славянофилов или тех, кто считал себя идейным последователем славянофильского учения. Среди них — публицист-славянофил генерал-контролер А. В. Васильев, В. Л. Величко, Б. В. Никольский и др.⁴ В нашей статье, посвященной преемственности поколений в истории русской консервативной мысли, приводятся некоторые факты, связанные с развитием монархистами славянофильских идей⁵. Исследователь М. Л. Размолодин в своей работе о консервативной сущности черной сотни, в частности, отмечал, что черносотенцы заимствовали «представления об отсутствии в России почвы для социальных конфликтов»⁶. Вслед за славянофилами русские монархисты начала XX в. считали, что «России суждено встать в центре мировой цивилизации и на основе православия предотвратить

¹ Степанов С. А. Черная сотня: что они сделали для величия России. М., 2013. С. 22, 23.

² Репников А. В. Консервативная концепция российской государственности [Монография]. М., 1999. С. 87.

³ Степанов А. Д. Предисловие // Величко В. Л. Русские речи / Сост., предисл. и коммент. А. Д. Степанов, отв. ред. О. А. Платонов. М., 2010. С. 21.

⁴ Стогов Д. И. Черносотенцы: жизнь и смерть за великую Россию / Отв. ред. О. А. Платонов. М., 2012. С. 159, 181, 305.

⁵ Стогов Д. И. Славянофильство и черносотенство: взаимосвязь поколений русских мыслителей XIX — начала XX в. // Информация — Коммуникация — Общество (ИКО-2013) // Материалы X Всероссий. науч. конф. Санкт-Петербург, 24–25 января 2013 г. СПб., 2013. С. 158–160.

⁶ Размолодин М. Л. О консервативной сущности черной сотни: Монография / Под ред. Ю. Ю. Иерусалимского. Ярославль, 2012. С. 96.

гибель Запада, пораженного секуляризмом и рационализмом»⁷; писали о легитимности царской власти⁸.

Тем не менее до настоящего времени отсутствовало какое бы то ни было комплексное исследование, посвященное взаимосвязи монархистов начала XX в. и славянофилов. Данная статья призвана отчасти восполнить этот существенный пробел. При этом мы умышленно не рассматриваем идеологию умеренно правых политических течений (в том числе «Всероссийского национального союза»), которые стоят особняком в правом политическом спектре. Напротив, в статье делается акцент на черносотенном движении и его идеологии. Также отметим, что в данной работе мы обходим стороной воззрения славянофилов и их последователей (монархистов начала XX в.) на реформы Петра I, т. к. этому вопросу посвящена другая наша статья, написанная в сентябре 2022 г. («Отношение к Петру Великому русских монархистов начала XX века»⁹).

Россия и Запад. Центральный вопрос славянофильского учения — проблема противостояния России и Запада. Один из основателей славянофильства К. С. Аксаков, сравнивая западный политический строй с российским, указывал, что «в основании государства Западного: насилие, рабство и вражда», а «в основании государства Русского: добровольность, свобода и мир»¹⁰.

Представитель «позднего славянофильства» Н. Я. Данилевский полагал, что именно славянам, а не Западу «суждено разрешить общечеловеческую задачу»¹¹.

Приват-доцент, впоследствии профессор римского права, с 1905 г. — один из лидеров крупнейшей черносотенной организации царской России, «Союза русского народа», член «Русского собрания» (с 1903 г.) Б. В. Никольский, солидаризируясь со своими предшественниками, славянофилами, записал в 1897 г. в дневнике: «Не Европу мы спасли (от татаро-монгольского нашествия. — Д. С.), а себя спасли от Европы, благодаря татарам, — вечное им за то спасибо. Александр-то Невский тузил рыцарей, а не татар»¹².

Стоит отметить, что мысли идеологов славянофильства и Б. В. Никольского, который считал себя продолжателем дела славянофилов, находят отражение в трудах представителей евразийства XX в. — как «классических» евразийцев 1920–1930-х гг., так и поздних, например, Л. Н. Гумилева. Последний прямо указывал, что «католикам было выгодно поднять русских против татар, чтобы вести войну на русской территории и русскими руками»¹³. Мыслитель отмечал, что «заинтересованы в гибели князей от рук татар были именно папские дипломаты», которые затем были готовы «расправиться с проклятыми „схизматиками“ и построить на Русской земле вторую Латинскую империю»¹⁴.

Известный последователь славянофилов, основатель «Русского собрания», поэт и публицист В. Л. Величко писал не только о принципиальных различиях в государственном устройстве России и западных стран, но и рассматривал различия в национальном характере русских и европейцев. В частности, он указывал, отмечая достоинства русских: «В противоположность западным насильникам и душевно холодным людям, русский человек по натуре добр и терпим: ненужных стеснений он никому причинять не станет»¹⁵.

⁷ Там же. С. 111.

⁸ Там же. С. 155.

⁹ *Стогов Д. И.* Отношение к Петру Великому русских монархистов начала XX в. // *Русско-Византийский вестник*. 2023. № 1 (12). С. 158–173.

¹⁰ *Аксаков К. С.* Об основных началах русской истории // *Его же*. Полн. собр. соч. 2-е изд., доп. М., 1889. Т. 1. Соч. исторические / Под ред. И. С. Аксакова. С. 17.

¹¹ *Данилевский Н. Я.* Россия и Европа / Сост. и коммент. Ю. А. Белов, отв. ред. О. А. Платонов. М., 2008. С. 141.

¹² РГИА. Ф. 1006. Оп. 1. Д. 1. Л. 24.

¹³ *Гумилев Л. Н.* Древняя Русь и Великая степь. М., 1993. С. 530.

¹⁴ Там же.

¹⁵ *Величко В. Л.* Исход // *Его же*. Русские речи / Сост. предисл. и коммент. А. Д. Степанов, отв. ред. О. А. Платонов. М., 2010. С. 354.



Василий Львович Величко
(1860–1903)

Следует отметить, что русские монархисты начала XX в. соглашались со славянофилами, которые подчеркивали самобытность славянского мира и его отличия от других «культурных миров» (сегодня мы сказали бы — «цивилизаций»). Так, популяризатор славянофильских идей, член «Русского собрания» и основатель «Русского крайнего общества» А. С. Будилович отмечал, что «бесспорным представляется и то учение славянофилов, по которому греко-славянство является столь же самобытным культурным миром, как Индия, Эллада, Европа»¹⁶.

В этой связи видится не случайным, что в «Русском собрании», своего рода интеллектуальном клубе русских монархистов начала XX в., неоднократно обсуждались доклады славянофильской тематики. Так, 10 октября 1914 г. Н. Н. Шипов прочитал доклад «Нужны ли славянофилы для разрешения славянского вопроса», в котором представил предполагаемую картину послевоенного устройства Восточной Европы¹⁷. А в начале 1915 г. прозвучали другие доклады

славянофильской тематики: о культурной роли славян М. А. Лисицына и «Государственные воззрения славянофилов» М. И. Жукова¹⁸.

Между тем стоит заметить, что как славянофилы, так и их последователи не ограничивались повальной критикой западной цивилизации. Как известно, сначала в трудах славянофила А. С. Хомякова¹⁹, а затем и Ф. М. Достоевского²⁰ получила широкое распространение характеристика Европы как «страны святых чудес». Данное выражение использовали и некоторые монархисты начала XX в. Так, известный ученый-медиевист, профессор Харьковского университета, лидер Харьковского отдела «Русского собрания» и «Союза русского народа» А. С. Вязигин писал, что «нам нельзя поворачиваться спиной и к Западу — „стране святых чудес“, по выражению родоначальника нашего славянофильства А. С. Хомякова»²¹. По мнению профессора-монархиста, не нужно испытывать уныние по поводу того, что Россия в определенной степени утратила свои национальные особенности, заимствуя западный образ жизни. Публицист подчеркивал: «Наш великий народ не утратит своего облика и своей духовной самобытности, пока на земле будет звучать живая русская речь»²². А. С. Вязигин даже считал возможным во имя «братства всех народов» создание почвы, путем «дальнейшей разработки славянофильского учения», «для примирения умеренных западников с представителями широкого национализма»²³.

¹⁶ Будилович А. С. Культурная отдельность народов греко-славянского мира // *Его же. Славянское единство* / Сост., предисл. и примеч. Ю. В. Климакова, отв. ред. О. А. Платонов. М., 2014. С. 143.

¹⁷ См.: Шипов Н. Н. Нужны ли славянофилы для разрешения славянского вопроса. Пг., 1915.

¹⁸ Кирьянов Ю. И. Русское собрание. 1900–1917. М., 2003. С. 159.

¹⁹ См. стихотворение А. С. Хомякова «Мечта» (1835).

²⁰ Достоевский Ф. М. Дневник писателя. 1881. Январь. Гл. 2. IV. Вопросы и ответы // *Его же. Собр. соч.*: В 15 т. СПб., 1995. Т. 14. С. 508.

²¹ Вязигин А. С. Созидательный национализм // *Его же. Манифест созидательного национализма* / Сост. и коммент. А. Д. Каплин и А. Д. Степанов, отв. ред. О. А. Платонов. М., 2008. С. 48.

²² Там же. С. 46.

²³ Вязигин А. С. По заветам Святой Руси // *Его же. Манифест созидательного национализма*. С. 76.

В свою очередь, известный публицист, генерал, член «Союза русского народа»²⁴ А. А. Киреев подверг критике представления идеолога позднего славянофильства К. Н. Леонтьева, который вслед за жесткой критикой западной цивилизации пытался отрицать и все прогрессивные достижения Запада. С этим мнением великого мыслителя генерал не смог согласиться. Он, в частности, писал: «...страх перед ложным прогрессом Запада загоняет Леонтьева слишком далеко»²⁵.

Таким образом, русские монархисты начала XX в. в целом разделяли славянофильские представления о различиях между Россией и Западом. Впрочем, некоторые из них (в первую очередь, А. С. Вязигин, А. А. Киреев) подчеркивали, что отдельные достижения западной цивилизации (главным образом материальные) следует использовать в повседневности.

Православие в жизни русского народа. Безусловно, учение славянофилов о роли Православной Церкви в жизни русского народа нашло воплощение в трудах их последователей, монархистов начала XX в. Так, А. С. Вязигин отмечал, что идеологи славянофильства были «покорными сынами св[ятой] Православной Церкви»²⁶. Основатель и лидер черносотенной «Русской монархической партии», член «Русского собрания» В. А. Грингмут ставил в заслугу славянофилам то, что они «провозгласили истины церковные»²⁷.

Председатель «Русской монархической партии», видный публицист и священнослужитель, священномученик протоиерей Иоанн Восторгов прямо указывал, связывая свои идеи со славянофильскими: «В духе и силе основоположников славянофильства и нам надлежит сказать русским людям: станьте на высоту ваших чистых православно-русских воззрений!»²⁸ Священномученик указывал, что славянофилы внесли огромный вклад в дело «защиты наших духовных сокровищ», в том числе «православно-христианской церковности»²⁹.

А. А. Киреев, в свою очередь, писал, что в «славянофильском катехизисе» содержится такой важный принцип, который был якобы выдуман «московскими варварами обскурантами», как «Церковь, носительница вероисповедных истин Православия»³⁰.

Сравнивая воззрения идеолога славянофильства И. С. Аксакова и представителя известного политического течения



Андрей Сергеевич Вязигин
(1867–1919)

²⁴ Киреев А. А. Дневник. 1905–1910 гг. / Сост. К. А. Соловьев. М., 2010. С. 113.

²⁵ Киреев А. А. Спор с западниками настоящей минуты // *Его же. Учение славянофилов* / Сост. С. В. Лебедев, Т. В. Линицкая, предисл. и коммент. С. В. Лебедев, отв. ред. О. А. Платонов. М., 2012. С. 349.

²⁶ Вязигин А. С. По заветам святой Руси. С. 75.

²⁷ Грингмут В. А. Апостолы и ученики нашего национального евангелия // *Его же. Объединяйтесь, люди русские!* / Сост. А. Д. Степанов, отв. ред. О. А. Платонов. М., 2008. С. 33.

²⁸ Восторгов И. И., прот. Единство при разнообразии // *Святые черносотенцы. Священный Союз Русского Народа* / Сост., вступ. и биограф. стт., комм. А. Д. Степанов, отв. ред. О. А. Платонов. М., 2011. С. 804.

²⁹ Там же. С. 802.

³⁰ Киреев А. А. В чем наша вера? // *Его же. Учение славянофилов*. С. 170–171.



Священномученик
протоиерей Иоанн Восторгов
(1864–1918)

второй половины XIX в. — «бюрократического консерватизма», «охранительства» — М. Н. Каткова, А. А. Киреев подчеркивал, что «Православная Церковь была их (и И. С. Акскова, и М. Н. Каткова. — Д. С.) родина, столько же, сколько и сама Россия; отделять одну от другой они считали не только преступлением, но и грубой ошибкой»³¹. В другом очерке, развивая славянофильские идеи, генерал писал о том, что между Церковью и государством в России существует неразрывная связь, которую необходимо во что бы то ни стало сохранять. При этом Киреев утверждал, что Церковь в России «не выходит из своей сферы, не захватывает области государства»³². Генерал и публицист вслед за основателями славянофильского учения подчеркивал, что Православие следует понимать как «сумму всех этических взглядов народа»³³.

Таким образом, русские монархисты начала XX в. подчеркивали основополагающую роль Православной Церкви в жизни русского народа. Как отмечает известный историк монархического движения М. Л. Размолодин, «вслед за славянофи-

лами, правомонархисты считали, что России суждено встать в центре мировой цивилизации и на основе православия предотвратить гибель Запада, пораженного секуляризмом и рационализмом»³⁴. С мнением исследователя невозможно не согласиться. Историк также обращает внимание на то, что черносотенцы рассматривали «православную религиозность» как фактор, который обеспечивает наличие у русских людей важнейших духовно-нравственных качеств (верность, взаимовыручка, жертвенность, терпение, соборность и др.), позволивших России выстоять и приумножиться в самые тяжелые годы испытаний, выдержать натиск многочисленных иноплеменников. В этой связи идеологи «Русского монархического союза» особо подчеркивали, что, пройдя «тяжелый исторический путь, не раз оказываясь на краю гибели, русский народ выработал в себе непреодолимую стойкость и крепость духа, готовность к перенесению невзгод и готовность к страданиям»³⁵.

Самодержавие в жизни русского народа. Значительное место в трудах русских монархистов начала XX в., естественно, занимает учение о русской самодержавной монархии, истоки которого также следует во многом искать в работах славянофилов. В представлении идеологов славянофильства идеальный монарх — не тиран и не деспот, а рачительный Хозяин Земли Русской. Так, еще И. С. Аксаков подчеркивал: «Не бездушным, искусно сооруженным механизмом является власть в России, а с человеческою душою и сердцем... Нет, не рабами, по мысли и чувству народному,

³¹ Киреев А. А. Катков и Аксаков // *Его же. Учение славянофилов*. С. 178–179.

³² Киреев А. А. Наши противники и наши союзники. Сообщение торжественному собранию славянского Благотворительного общества 19 декабря 1893 г. // *Его же. Учение славянофилов*. С. 313.

³³ Киреев А. А. Сущность славянофильского учения // *Его же. Учение славянофилов*. С. 92.

³⁴ Размолодин М. Л. О консервативной сущности черной сотни. С. 111.

³⁵ Цит. по: Там же. С. 209.

властвует Русский Царь, а над свободными о Христе людьми Божиими, равно испу-
пленными кровью Спасителя...»³⁶

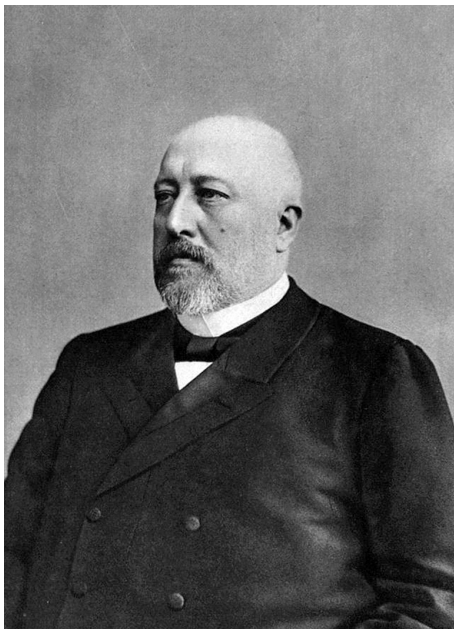
К. Н. Леонтьев (не считавший себя славянофилом) утверждал, что «славянофилы
всегда стояли горой за самодержавие»³⁷.

А. А. Киреев писал, что самодержавие
является выражением политических взгля-
дов русского народа³⁸.

А. С. Вязигин уверял, что славянофилы
«были убежденными верноподданными са-
модержавного Царя»³⁹. Вслед за идеолога-
ми славянофильства публицист и политик
полагал, что «настоящее, народное Само-
державие возможно сочетать с осуществле-
нием начал действительной неприкосно-
венности личности, свободы совести, слова
и печати, собраний и союзов»⁴⁰. Отсюда Вя-
зигин делал вывод, что участие «выборных
людей» в деле государственного строитель-
ства не противоречит природе самодержа-
вия, т. к. «Царь таким путем ставит своих чи-
новников под бдительный контроль народа,
не поступаясь полной своей властью»⁴¹.

Иной точки зрения придерживался
В. А. Грингмут. Он возмущался тем,
что последователи славянофилов предлагали идею «Земского собора», в который
вошли бы народные представители. Политик и публицист считал эту затею «наивной
близорукостью» и высказывал опасение, что при реализации ее на практике «народ-
ную волю» в новом представительном органе власти будут выражать либералы вроде
конституционных демократов Ф. И. Родичева или И. И. Петрункевича⁴². Другое дело,
писал Грингмут, если бы монарх выбирал себе советников «своей самодержавной
волей»⁴³. Из всего сказанного идеолог монархизма делает следующий категоричный
вывод: «Как земскому собору наших славянофилов, так и парламенту наших рево-
люционеров присуща одна и та же идея выборного народного представительства,
которая... является в настоящее время совершенно несовместимой с принципом
Неограниченного Самодержавия и неразрывного единения Самодержавного Царя
с верноподданным ему народом. А за нерушимость этого принципа мы всегда стояли
и будем стоять до конца»⁴⁴.

На наш взгляд, в данном случае на политическое мировоззрение В. А. Грингму-
та огромное влияние оказали представители «охранительства» второй полови-
ны XIX в. (в первую очередь М. Н. Катков и К. П. Победоносцев). На этот фактор



Владимир Андреевич Грингмут
(1851–1907)

³⁶ Аксаков И. С. В день коронации Александра III // Русь. 1884. 15 марта.

³⁷ Леонтьев К. Н. Славянофильство теории и славянофильство жизни // *Его же*. Славянофиль-
ство и грядущие судьбы России / Сост., вступит. ст., указ. имен и коммент. А. В. Белов, отв. ред.
О. А. Платонов. М., 2010. С. 809.

³⁸ Киреев А. А. Сущность славянофильского учения. С. 92.

³⁹ Вязигин А. С. По заветам Святой Руси. С. 75.

⁴⁰ Вязигин А. С. Химеры гражданских свобод // *Его же*. Манифест созидательного национализ-
ма. С. 271.

⁴¹ Там же.

⁴² Грингмут В. А. Славянофильские иллюзии // *Его же*. Объединяйтесь, люди русские! С. 451.

⁴³ Там же. С. 450.

⁴⁴ Там же. С. 452.

указывал и сам публицист, называя Каткова «апостолом нашего национального евангелия» и отмечая, что он дополнил славянофильские идеи «великой истиной — государственной»⁴⁵. Так или иначе, Грингмут настаивал на том, что в реалиях начала XX в. ни о каком народном представительстве в духе Земских соборов не следует и помышлять, выступал за сохранение в России неограниченного самодержавия.

В этом вопросе с Грингмутом согласились некоторые крайне правые (черносотенные) политики (в первую очередь лидеры дубровинского крыла «Союза русского народа»). К примеру, член Главного совета «Союза русского народа» А. А. Майков, первоначально близкий к А. И. Дубровину (правда, впоследствии не вошедший во «Всероссийский Дубровинский Союз русского народа» и фактически отошедший от политики), писал: «Самодержавие царское установлено самим русским народом. Царская власть не происходит от завоевания, чем отличается от власти абсолютных монархов и восточных деспотов, а вручена царю русским народом, почему она и не представляет из себя господства, а занимает относительно народа служебное положение»⁴⁶.

К. С. Аксаков писал об идеальных взаимоотношениях власти и народа: «Как должна власть смотреть на народ? Как на народ, который не покорен ею, но который сам признал ее, почувствовал ее необходимость, который, следовательно, не есть ее униженный раб, втайне мечтающий о бунте, но свободный подданный, благодарный за ее труды и друг неизменный. С обеих же сторон, так как не было принуждения, а было свободное соглашение, должна быть полная доверенность»⁴⁷.

Подобного рода идеи в целом импонировали крайне правым политикам начала XX в. Они интерпретировали это высказывание К. С. Аксакова таким образом, что монархическая власть как проводник Божественной воли должна быть свободна от каких бы то ни было ограничений со стороны представительных органов власти⁴⁸. Так, философ неославянофильского направления, член правомонархических «Кружка москвичей» и «Союза русских людей» Д. А. Хомяков (старший сын А. С. Хомякова) отмечал, что главное предназначение русского народа — жить на земле и в Боге, а не идти в политику с целью управлять и властвовать⁴⁹. По утверждению М. Л. Размолодина, черносотенцы полагали, что «отношения между народом и монархом должны строиться только на нравственной основе взаимного доверия»⁵⁰.

Подведем некоторые итоги. Большинство монархистов начала XX в. считали себя продолжателями дела своих учителей, идеологов славянофильского учения середины и конца XIX в. Монархисты в целом разделяли славянофильские представления о самодержавной монархии, о Православной Церкви, идеи о соборности и об исторической миссии русского народа. Также они присоединялись к критике со стороны славянофилов в адрес западной либеральной демократии. Можно сделать вывод о том, что правомонархические политики и публицисты считали славянофильство идеологической основой своих религиозно-философских и политических концепций.

Среди прочих особняком стоят воззрения лидера «Русской монархической партии» В. А. Грингмута, который попытался сочетать славянофильские идеи с ображениями представителей «бюрократического консерватизма», в первую очередь М. Н. Каткова. Мыслитель полагал, что в реальных условиях начала XX в. не следует даже думать о каком-либо «народном представительстве» в лице Земского собора, о котором грезили многие славянофилы и их последователи. С Грингмутом фактически согласились некоторые крайне правые (в первую очередь сторонники А. И. Дубровина, основателя и первого председателя «Союза русского народа»).

⁴⁵ Грингмут В. А. Апостолы и ученики нашего национального евангелия. С. 33.

⁴⁶ Майков А. А. Революционеры и черносотенцы. СПб., 1907. С. 23.

⁴⁷ Аксаков К. С. О том же // *Его же*. Полн. собр. соч. М., 1989. Т. 1. С. 18.

⁴⁸ См.: Репников А. В. Консервативная концепция российской государственности. С. 104.

⁴⁹ Хомяков Д. А. Православие, самодержавие, народность. Минск, 1997. С. 125.

⁵⁰ Размолодин М. Л. О консервативной сущности черной сотни. С. 156.

Источники и литература

1. Аксаков И. С. В день коронации Александра III // Русь. 1884. 15 марта.
2. Аксаков К. С. О том же // Аксаков К. С. Полн. собр. соч. М.: Художественная литература, 1989. Т. 1. С. 16–23.
3. Аксаков К. С. Об основных началах русской истории // Аксаков К. С. Полн. собр. соч. Константина Сергеевича Аксакова. 2-е изд., доп. / Под ред. И. С. Аксакова. М.: Унив. Тип., 1889. Т. 1. Соч. исторические. 652 с.
4. Будилович А. С. Славянское единство / Сост., предисл. и примеч. Ю. В. Климакова, отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2014. 784 с.
5. Величко В. Л. Русские речи / Сост. предисл. и коммент. А. Д. Степанов, отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2010. 400 с.
6. Вязигин А. С. Манифест созидательного национализма / Сост. и коммент. А. Д. Каплин и А. Д. Степанов, отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2008. 400 с.
7. Грингмут В. А. Объединяйтесь, люди русские! / Сост. А. Д. Степанов, отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2008. 544 с.
8. Гумилев Л. Н. Древняя Русь и Великая степь. М.: Мысль, 1993. 783 с.
9. Данилевский Н. Я. Россия и Европа / Составление и комментарии Ю. А. Белов, отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2008. 816 с.
10. Достоевский Ф. М. Собр. соч.: В 15 т. СПб.: Наука, 1995. Т. 14. 783 с.
11. Киреев А. А. Дневник. 1905–1910 гг. / Сост. К. А. Соловьев. М.: РОССПЭН, 2010. 472 с.
12. Киреев А. А. Учение славянофилов / Сост. С. В. Лебедев, Т. В. Линецкая, предисл. и коммент. С. В. Лебедев, отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2012. 640 с.
13. Кирьянов Ю. И. Русское собрание. 1900–1917. М.: РОССПЭН, 2003. 352 с.
14. Леонтьев К. Н. Славянофильство и грядущие судьбы России / Сост., вступит. ст., указ. имен и коммент. А. В. Белов, отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2010. 1232 с.
15. Майков А. А. Революционеры и черносотенцы. СПб.: Отечественная тип., 1907. 44 с.
16. Никольский Б. В. Сокрушить крамолу / Сост., предисл. и примеч. Д. И. Стогов, отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2009. 464 с.
17. Размолодин М. Л. О консервативной сущности черной сотни. Монография. 2-е издание, доп. и перераб. / Под ред. Ю. Ю. Иерусалимского. Ярославль: Ньюанс, 2012. 388 с.
18. Репников А. В. Консервативная концепция российской государственности [Монография]. М.: СигналЪ, 1999. 161 с.
19. Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 1006 (Б. В. Никольский). Оп. 1. Д. 1.
20. Святые черносотенцы. Священный Союз Русского Народа / Сост., вступ. и биограф. стт., комм. А. Д. Степанов, отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2011. 1136 с.
21. Степанов С. А. Черная сотня: что они сделали для величия России. М.: Яуза-пресс, 2013. 671 с.
22. Стогов Д. И. Отношение к Петру Великому русских монархистов начала XX в. // Русско-Византийский вестник. 2023. № 1 (12). С. 158–173.
23. Стогов Д. И. Славянофильство и черносотенство: взаимосвязь поколений русских мыслителей XIX – начала XX в. // Информация – Коммуникация – Общество (ИКО-2013). Материалы X Всеросс. науч. конф. Санкт-Петербург, 24–25 января 2013 г. СПб.: Изд-во СПбГЭТУ «ЛЭТИ», 2013. С. 158–160.
24. Стогов Д. И. Черносотенцы: жизнь и смерть за великую Россию / Отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2012. 672 с.
25. Хомяков Д. А. Православие, самодержавие, народность. Минск: Беларуская грамата, 1997. 208 с.
26. Шипов Н. Н. Нужны ли славянофилы для разрешения славянского вопроса. Пг.: Отечественная тип., 1915. 58 с.

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 4 (15)

2023

Д. И. Макаров

Заметка о Каждане, Феодоре Метохите, свободе и неаполитанской школе византиноведения

УДК 94(495)
DOI 10.47132/2588-0276_2023_4_202
EDN LKUJYU



Аннотация: Многие отечественные и зарубежные византинисты, включая Антонио Гарсиа (1927–2012), многолетнего лидера неаполитанской школы византистики, восторженно восприняли идею А. П. Каждана об индивидуализме без свободы как сути мирочувствования Номо byzantinus. Однако эта идея далеко не бесспорна, как и представления Каждана о будто бы имевшем место упадке культуры в XIV в. В статье осмысляется диалог между двумя учеными на материале одной из наиболее богатых идеями статей Гарсиа о ликах эллинизма в средневизантийский период.

Ключевые слова: А. П. Каждан, А. Гарсиа, Феодор Метохит, свобода, неаполитанская школа византиноведения, индивидуализм без свободы.

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. Заметка о Каждане, Феодоре Метохите, свободе и неаполитанской школе византиноведения // Русско-Византийский вестник. 2023. № 4 (15). С. 202–206.

Финансирование: Исследование проведено при поддержке гранта РФФИ № 21-011-44214 «Взаимодействие и взаимопритяжение античных и средневековых философско-богословских традиций в трудах Феодора Метохита и Никифора Григоры».

Dmitry I. Makarov

**A note on Alexander Kazhdan, Theodore Metochites,
our freedom and the Naples byzantine studies school**

UDC 94(495)
DOI 10.47132/2588-0276_2023_4_202
EDN LKUJYU



Abstract: Many Byzantinists in Russia and abroad, including Antonio Garzya (1927–2012), the years-long head of the Naples Byzantine studies school, have taken enthusiastically Alexander P. Kazhdan’s idea of an “individualism without freedom” as the essence of Homo Byzantinus’ mentality. But the idea itself is far from being peremptory, the same being true for Kazhdan’s speculations about a putative cultural decline of the Byzantine fourteenth century. In our article we consider the dialogue between the two scholars, starting from Garzya’s seminal 1985 article on the faces of Hellenism in the middle Byzantine period.

Keywords: Alexander P. Kazhdan, Antonio Garzya, Theodore Metochites, freedom, the Naples Byzantine studies school, individualism without freedom.

About the author: Dmitrii 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. A note on Alexander Kazhdan, Theodore Metochites, our freedom and the Naples byzantine studies school. *Russian-Byzantine Herald*, 2023, no. 4 (15), pp. 202–206.

Funding: The reported study was funded by RFBR, project no. 21-011-44214 The Interplay and Mutual Attraction of Antique and Medieval Philosophical and Theological Traditions in the Works of Theodore Metochites and Nicephorus Gregoras.

Александр Петрович Каждан (1922–1997) был, как известно, ученым мирового масштаба и значения. Среди испытавших его влияние — представители всех мировых школ византиноведения, а число переключек с его идеями в работах различных ученых (включая Дж. Констабла и Э.-М. Толбот)¹ исчисляется сотнями, если не тысячами. На одну такую переключку мы бы и хотели обратить внимание.

В 1973 г. Александр Петрович писал М. А. Поляковской (1933–2020), профессору (тогда — доценту), после смерти М. Я. Сюзюмова (1893–1982) признанному главе уральской школы византиноведения: «Видимо, вопреки Медведеву и многим другим, XIV в. был таким же резким *rescu*² в сравнении с достигнутым в XI–XII ст., что только Кахриэ джами мешают понять его размах»³.

Суждение это — более чем полемическое и спорное, позволяющее почувствовать полемический запал его автора. Однако в данном случае его явно подвели — то ли интуиция, то ли эрудиция. Не меньше критических замечаний можно предъявить и к известной формуле *Homo byzantinus* — «индивидуализм без свободы». Свобода — понятие не количественное, и как уровень, так и характер ее присутствия в творческой личности выявить научными методами, не обращаясь к старцам-провидцам, практически нереально. Но в качестве красивого объяснения альтернативности путей развития византийского феодализма, да и социально-культурных структур в общем, формула Каждана в целом работала, и на солидном научном уровне.

В этом — одна из причин того, что западная академическая публика, как либеральная, так и католическая, преимущественно восторженно восприняла концепцию *Homo byzantinus*. Другая причина — в универсальности Каждана как гуманитария и проистекающего отсюда его высокого авторитета и реноме. Можно констатировать, в частности, что глава неаполитанской школы византиноведения (и ученик основателя школы Витторио де Фалько (1898–1980)), многолетний профессор Неаполитанского университета и издатель средневизантийских текстов Антонио Гарсиа (Garzya, 1927–2012) в одной из своих наиболее проникновенных и концептуально значимых статей «Лики эллинизма в византийском мире (IV–XII вв.)»⁴, вышедшей в «Бизантионе» (1985), с благодарностью ссылается на работу Каждана в порядке концептуального обоснования собственных взглядов. Поскольку данная тема уже освещалась нами в работе об элементах теории коммуникации у Метохита, здесь мы лишь напомним сказанное там, слегка расширив контекст анализа.

Примечательно уже то, что Гарсиа ссылается на Каждана, несмотря на то что их мировоззренческие позиции были весьма различны: Гарсиа — представитель традиционной католической науки, восходящей к энциклопедизму ренессансных профессоров Флоренции, Венеции, Болоньи... Он пишет: «Чтобы понять дух византийской культуры, совершенно необходимо с самого начала раскрыть то глубочайшее взаимопроникновение эллинского и христианского начал, которое пронизывает ее абсолютно в каждый момент и абсолютно на каждом уровне»⁵. В ряде работ, включая и рассматриваемую нами статью, Гарсиа дает глубокую характеристику эллино-христианской гуманистической пайдеи, традиции которой не прерывались в Империи ромеев с IV в.⁶ В «живом космосе» (*un univers vivant*) христианско-византийского эллинизма⁷, сплоченного тысячами нитей устной и письменной коммуникации, тексты

¹ Ср.: McCormick M. Giles Constable (1929–2021) // *Dumbarton Oaks Papers*. 2022. Vol. 76. P. 1–7, p. 4.

² Откат назад (фр.).

³ Каждан А. П. Письмо М. А. Поляковской (январь 1973 г.) // *Поляковская М. А. Византия, византийцы, византилисты*. Екатеринбург: Изд-во Уральского университета, 2003. С. 358.

⁴ Garzya A. *Visages de l'hellénisme dans le monde byzantin (IV^e–XII^e siècles)* // *Byz.* 1985. Vol. 55/2. P. 463–482.

⁵ *Ibid.* P. 465.

⁶ *Ibid.* P. 467, cf. p. 468, 476, 478, 479. Одним из важнейших инструментов — и следствий — пайдеи была риторика (ее христианский вариант — гомилетика) (*Ibid.* P. 468, 469).

⁷ *Ibid.* P. 481.



Феодор Метохит перед Спасителем.

Мозаика нартекса в храме монастыря Хора в Константинополе, ок. 1316–1321 гг.

Метохита играют далеко не последнюю роль. Это следует подчеркнуть с тем большей силой, что влияние византийской философии на окружавшее ее же общество до сих пор (несмотря на усилия ряда византинистов, например, Пола Магдалино⁸) прояснено еще слабее, чем византийской литературы. Между тем, «мысли, чувства и образы действия человека, относившего себя к византийской культуре, невозможно понять, если мы станем игнорировать то воздействие, которое на все вышеперечисленное оказывала литература»⁹. Творчество — литературное и философское — Феодора Метохита является одной из составляющих этого сложного и богатого нюансами процесса, предворяя собой в то же время эллинизм новое, новейшее и современное. И — что касается, по крайней мере, философских идей — не только эллинизм.

В характеристике этого живого космоса, данной проф. Гарсия, как раз и дает о себе знать влияние концепции *Homo byzantinus*: этот мир — «строго индивидуалистический, однако лишенный свободы»¹⁰. Мне думается, что само появление такого мега-текста, как четырехтомные «Памятные записки» Метохита — акт свободы творческой личности, озабоченной не только перипетиями собственного бытия, но и судьбой икумены и культуры в ней. Именно благодаря совокупности таких актов и их результатам, сохранившимся до наших дней, византийская литература и являет собой то «феноменологическое разнообразие», о котором говорит А. Гарсия¹¹.

Это разнообразие и явилось определяющим для богатства и разнообразия жанров древнерусской, барочной и, в конечном счете, новой русской литературы — до Белого

⁸ Магдалино П. Империя Мануила I Комнина (1143–1180) / Пер. с англ. А. А. Москательникова. СПб., 2023. (Paradeigmata Byzantina, 3) (в печати).

⁹ Garzya A. Visages de l'hellénisme... P. 481.

¹⁰ Ibid. P. 473.

¹¹ Ibid. P. 474.

и Розанова (и далее в XX в.), Битова, Горенштейна, Бродского и Высоцкого, Кушнера, Ивана Жданова и Бахыта Кенжеева... Богословски говоря, характер переживаемой творцом эпохи также нерелевантен: из каждой эпохи можно проложить путь к Богу («время крестообразно», как любили напоминать Гелиан Михайлович Прохоров), поскольку «Иисус Христос вчера сегодня и веки тот же» (Евр 13:8). Истинный творец молится Богу (как Ахматова и Пастернак — своими стихами), как бы говоря с тайнозрителем Откровения: «Достоин Ты, Господи, принять славу, и честь, и силу: ибо Ты сотворил все, и все по Твоей воле существует и сотворено» (Откр 4:11). Философски же ясно, что «То, чем мы являемся сегодня, в нашем настоящем, представляет собой совокупность возможностей, которыми мы располагаем в силу того, чем были вчера»¹².

Credo Метохита заключается как раз в синтезе античной и христианской составляющей культуры: «Я же вполне доверяю не только нашим Божественным Речениям (τοῖς... λόγοις), всеумудрым мужам и оным богоносным и совершеннейшим толкователям и изъяснителям Христова благовестия (θεοφορήτοις ἐκείνοις τῆς Χριστοῦ θεοσεβείας ὑλοφήταις τελειοτάτοις καὶ καθηγηταῖς), но верю и большинству внешних — прославленных среди эллинов (τῶν ἔξω περιωνύμων ἐν Ἑλληνισί), поскольку они ничуть не хуже философствовали о такого рода вопросах¹³...»¹⁴ Сама свобода выбора авторитетов и пути рассуждения о мире, отразившаяся как в этих строках, так и в многогранном творчестве Метохита в целом, позволяет усомниться в императивности и истинности второй части формулы А. П. Каждана.

Таким образом, Антонио Гарсиа как выдающийся и концептуально мыслящий византинист вступил в интересный мысленный диалог с концепцией Каждана, оригинально (но в целом в духе Метохита и византийских гуманистов, столь им ценных) преломив ее в собственном филологическом и культурологическом творчестве. Пусть даже, судя по мировоззренческим критериям, Каждан был для него одним из «внешних», т. е. не из христианского лагеря, специалистов.

Источники и литература

1. Каждан А. П. Письмо М. А. Поляковской (январь 1973 г.) // *Поляковская М. А. Византия, византийцы, византинисты*. Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2003. С. 358.
2. *Магдалино П. Империя Мануила I Комнина (1143–1180)* / Пер. с англ. А. А. Москательникова. СПб., 2023. (Paradeigmata Byzantina, 3) (в печати).
3. *Garzya A. Visages de l'hellénisme dans le monde byzantin (IV^e–XII^e siècles)* // Byz. 1985. Vol. 55/2. P. 463–482.
4. *McCormick M. Giles Constable (1929–2021)* // *Dumbarton Oaks Papers*. 2022. Vol. 76. P. 1–7.
5. *Theodore Metochites on the Human Condition and the Decline of Rome. Semeioseis gnomikai 27–60. A Critical Ed. with Introd., Trans., Notes and Indexes by K. Hult*. Göteborg: Responstryck, 2016. (Studia Graeca et Latina Gothoburgensia, LXX).
6. *Zubiri X. Introducción a la filosofía de los griegos. Lecciones en Barcelona, Ameixenda y Madrid (1941–1943)*. Madrid: Alianza Editorial; Fundación Xavier Zubiri, 2018.

¹² *Zubiri X. Introducción a la filosofía de los griegos. Lecciones en Barcelona, Ameixenda y Madrid (1941–1943)*. Madrid: Alianza Editorial; Fundación Xavier Zubiri, 2018. P. 60.

¹³ Как Промысел.

¹⁴ *Феодор Метохит. Памятные записки 53.3.5: Theodore Metochites on the Human Condition and the Decline of Rome. Semeioseis gnomikai 27–60. A Critical Ed. with Introd., Trans., Notes and Indexes by K. Hult*. Göteborg: Responstryck, 2016. (Studia Graeca et Latina Gothoburgensia, LXX). P. 140.

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 4 (15)

2023

Г. В. Скотникова

Книга А. П. Каждана «Византийская культура (X–XII вв.)» и становление культурологии в России

УДК 008(495)(091):130.2(470)
DOI 10.47132/2588-0276_2023_4_207
EDN LORWQY



Аннотация: Рассматривается значение отечественной исторической науки, прежде всего византиноведения, для выработки новой методологической парадигмы в исследовании культуры, в становлении той области знания, которая в настоящее время получила наименование культурология. Образцом собственно культурологического исследования исторического феномена стала книга А. П. Каждана «Византийская культура (X–XII вв.)», получившая высокую оценку ведущих философов культуры России как яркая реализация когнитивного запроса гуманитарного научного сообщества.

Ключевые слова: А. П. Каждан, идеи А. П. Рудакова, византийская культура, Э. В. Соколов, С. Н. Артановский, философия культуры, культурологическая парадигма.

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. Книга А. П. Каждана «Византийская культура (X–XII вв.)» и становление культурологии в России // Русско-Византийский вестник. 2023. № 4 (15). С. 207–213.

RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4 (15)

2023

Galina V. Skotnikova

Book by A. P. Kazhdan “Byzantine culture (X–XII centuries)” and the formation of cultural studies in Russia

UDC 008(495)(091):130.2(470)
DOI 10.47132/2588-0276_2023_4_207
EDN LORWQY



Abstract: The article shows the importance of the national historical science, first of all, Byzantine studies for the development of a new methodological paradigm in the study of culture, in the development of the field of knowledge, which is currently called cultural studies. The book by A. P. Kazhdan “Byzantine culture (X–XII centuries)”, which was highly appreciated by the leading philosophers of Russian culture as a vivid realization of the cognitive request of the humanitarian scientific community.

Keywords: A. P. Kazhdan, ideas of A. P. Rudakov, Byzantine culture, E. V. Sokolov, S. N. Artanovsky, philosophy of culture, cultural paradigm.

About the author: **Galina Viktorovna Skotnikova**

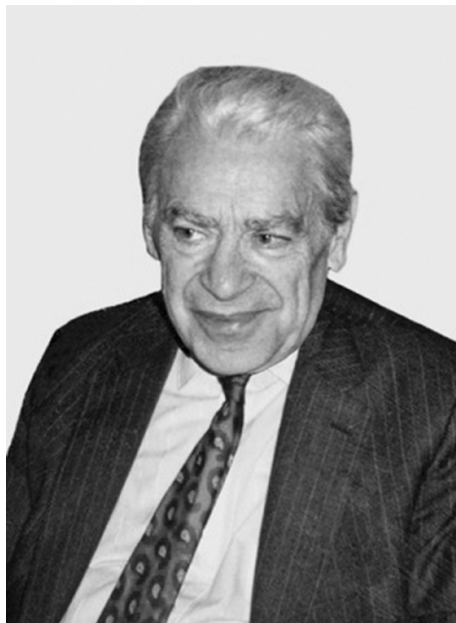
Doctor of Cultural Studies, professor at the St. Petersburg State Institute of Culture (SPbGIK), leading researcher at the Russian Institute of Art History (RIIH).

E-mail: galina-skotnikov@mail.ru

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

For citation: Skotnikova G. V. Book by A. P. Kazhdan “Byzantine culture (X–XII centuries)” and the formation of cultural studies in Russia. *Russian-Byzantine Herald*, 2023, no. 4 (15), pp. 207–213.

Книга Александра Петровича Каждана «Византийская культура (X–XII вв.)» увидела свет в 1968 г.¹ Небольшая по объему эта работа благодаря своему содержанию имеет знаково-смысловое значение. Она явилась ярким творческим примером обоснования и реализации нового методологического ключа в постижении культуры, причем, и это важно подчеркнуть, не только культуры Византии. Не случайно книга была отмечена учеными, занимавшимися общими проблемами культуры, философами, получившими ныне статус *основоположников* отечественной культурологии. Речь идет прежде всего о выдающихся петербургских гуманитариях — Эльмаре Владимировиче Соколове (1932–2003)² и Сергее Николаевиче Артановском (1932–2015), профессорах кафедры теории и истории культуры Санкт-Петербургского государственного института культуры.



Александр Петрович Каждан

Показательно уже само название книги А. П. Каждана. Автор вводит в него слово «культура». Вспомним наименование предшествующих трудов русских византистов: «История Византии» Ю. А. Кулаковского, «Лекции по истории Византии» С. П. Шестакова, «История Византии» А. А. Васильева, «История Византийской империи» академика Ф. И. Успенского, «История Византийского государства» Г. А. Острогорского³. В первой половине XX в. были созданы фундаментальные исторические труды, дававшие объемное представление о Византии, охватывающие период всего исторического существования империи, причем созданы одним автором (А. А. Васильевым, Ф. И. Успенским, Г. А. Острогорским). Интересно отметить, что решение подобной творческой задачи оказалось под силу только русским исследователям Византии.

¹ Переиздана в 1997 г.: Каждан А. П. Византийская культура (X–XII вв.). Изд. 2-е, испр. и доп. СПб.: Алетей, 1997. 281 с.

² Труд Э. В. Соколова «Культура и личность» (Л.: Наука, 1972) и книга С. Н. Артановского «Историческое единство человечества и взаимное влияние культур: Философско-методологический анализ современных зарубежных концепций» (Л.: Просвещение, 1967) в советский период знаменовали новое состояние общественного сознания, когда свободная мысль о человеке и обществе стала получать возможность и свободной публикации. Правда, с книгой Э. В. Соколова, сделавшей автора едва ли не легендой среди студентов философского факультета Ленинградского университета, не обошлось без преодоления цензурных препон, сказавшихся на научной судьбе создателя. Э. В. Соколов был организатором и бессменным руководителем секции «Теория культуры» в Ленинградском Доме ученых им. М. Горького, деятельность которой, осуществлявшаяся с середины 1980-х гг., стала одной из ярких страниц в истории интеллектуальной жизни города. Здесь выступали с докладами С. Е. Кургинян, Г. С. Батищев, С. С. Аверинцев, А. Л. Казин, И. А. Голосенко, Е. В. Иванова и многие другие выдающиеся представители различных областей гуманитарной науки.

Об Э. В. Соколове см.: Казин А. Л. Эльмар Соколов как философ жизни // Казин А. Л. Частицы бытия. Роман с философией. СПб.: Алетей, 2013. С. 83–90; Соколов Э. В. В миру и наедине с собой. URL: http://samlib.ru/s/sokolow_e_w/memory.shtml (дата обращения: 30.09.2023).

³ О жизни и деятельности Г. А. Острогорского см.: Иванов И., свящ. 120 лет со дня рождения академика Г. А. Острогорского (предисловие к публикации) // Русско-Византийский вестник. 2022. № 1 (8). С. 21–30; Маркидонов А. В. О работах Г. А. Острогорского на богословские и церковно-исторические темы // Русско-Византийский вестник. 2022. № 1 (8). С. 54–66.

Следует сказать, что обобщение результатов исследований *советских византинистов* было издано в трех томах под названием именно «*Культура Византии*»⁴.

А. П. Каждан сосредоточивает внимание на рассмотрении византийской культуры как целостности, раскрытии принципов, определяющих сущностное своеобразие Византии как типа культуры, то есть решает благодаря специфике исследовательского подхода собственно культурологическую задачу. И это ему удается. Важно подчеркнуть, что исследователь, по сути, восстанавливает преемственность с вершинами русской исторической науки, достигнутыми накануне революционных преобразований второго десятилетия XX в., исследованиями, во много предвосхитившими школу «Анналов».

Это был труд по Византии А. П. Рудакова (1886–1940), а также работы Л. П. Карсавина (1882–1952) и Н. П. Оттокара (1884–1957), посвященные западноевропейскому Средневековью, явившие собой манифест нового исторического мышления, преодолевающего позитивистскую фетишизацию факта и обращающегося к постижению «психологической ткани» истории. Сочинение Александра Петровича Рудакова «Очерки византийской культуры по данным греческой агиографии»⁵ профессор Г. Е. Лебедева называет первым опытом «комплексного изучения всех аспектов византийской „истории повседневности“», подходом, «который в западной медиевистике в рамках знаменитой „школы Анналов“ будет разработан значительно позже и только применительно к проблемам западноевропейской средневековой истории»⁶.

Отдавая дань отечественным ученым, вспомним, что на нынешний год приходится 140-летие со дня рождения Льва Платоновича Карсавина и 70-летие со дня его ухода из жизни, что нашло отражение в посвященных философу новых публикациях и конференциях⁷. А заслуги Николая Петровича Оттокара перед исторической наукой сегодня больше чтятся в Италии, где он жил и работал около 30 лет. Во Флоренции именем Н. П. Оттокара названа небольшая улица. Во Флоренции также ушел из жизни и один из основоположников русской византинистики как специальной области науки академик В. Г. Васильевский (1838–1899)⁸.

Успешный опыт раскрытия «психологической ткани», или ментальности культуры, А. П. Каждан предпринял в книге «Два дня из жизни Константинополя», написанной в конце 1970-х гг., но опубликованной в России только в 2002 г.⁹ В 1973 г. византинист издал научно-популярный труд «Книга и писатель в Византии»¹⁰, раскрывавший любознательному читателю яркую картину византийской книжной культуры, написанную увлеченным исследователем.

В послеоктябрьский период византиноведение, как известно, пережило катастрофу, будучи разрушено как единая область знания. Осуществляя «трудный путь» в Византию, А. П. Каждан в первую очередь ориентировался на идеи, научные заветы А. П. Рудакова, теоретически обоснованные и во многом воплощенные им в труде «Очерки византийской культуры по данным греческой агиографии». Книга была издана в 1917 г. — в силу сложных социальных обстоятельств уже на средства автора и в значительно сокращенном варианте. Впоследствии ученый не напечатал

⁴ *Культура Византии*. IV — первая половина VII вв. М.: Наука, 1984. 728 с.; *Культура Византии*. Вторая половина VII–XII в. М.: Наука, 1989. 678 с.; *Культура Византии*. XIII — первая половина XV в. М.: Наука, 1991. 637 с.

⁵ *Рудаков А. П.* Очерки византийской культуры по данным греческой агиографии. СПб.: Алетейя, 1997. 296 с.

⁶ *Лебедева Г. Е.* А. П. Рудаков и российская медиевистика начала XX века // Проблемы социальной истории и культуры средних веков и раннего Нового времени. 2000. № 2. С. 40.

⁷ См., напр.: *Медоваров М. В.* Место евразийских статей Л. П. Карсавина в его творческом наследии // Русско-Византийский вестник. 2023. № 2 (13). С. 127–153.

⁸ *Медведев И. П.* HONOR SEPULCRI (размышления А. А. Васильева у могилы В. Г. Васильевского) // Византийский временник. Т. 55. С. 24–26.

⁹ *Каждан А. П.* Два дня из жизни Константинополя. СПб.: Алетейя, 2002. 320 с.

¹⁰ *Каждан А. П.* Книга и писатель в Византии. М.: Наука, 1973. 152 с.

ни одного труда, посвященного Византии. В 1917 г. А. П. Рудаков умер для византистики. Как профессионал-византист А. П. Каждан, разумеется, знал эту книгу А. П. Рудакова, но при этом он был хорошо знаком также с другими его работами и материалами благодаря изучению в Туле архива византиста.

В «Очерках...» А. П. Рудаков отчетливо сформулировал *насыщенную* задачу русской византистики, состоящую в изучении именно *культуры* Византии, т. е. в видении Византии как уникального целостного исторического феномена.

Во введении к своей книге он пишет: «История культуры, иначе говоря, изучение различных сторон материального и духовного быта прошлого, в их органическом взаимно-определяющем сплетении друг с другом, может быть названа самым тонким, но в то же время и самым трудным, *наиболее ценным в гуманитарном отношении*, но и наименее разработанным типом исторического исследования».

Исследователь говорит о неверности широко распространенных в его время «теорий о социологическом смысле истории и первенствующей роли экономических факторов в ней» подчеркивает важность красочности собранного ученым материала, отражающего все стороны мироотношения человека.

А. П. Рудаков пишет, что именно *культурно-историческое исследование* «должно по преимуществу занимать византиста», отмечая, что современные ему византисты, будучи сосредоточены на событиях *политической, военной и церковной истории* империи, не делают предметом своего изучения собственно византийскую культуру.

А. П. Каждан, понимая под культурой «всю совокупность творческой деятельности конкретного общества»¹¹, писал: «Общество не есть механическая совокупность деревенского быта, ремесленного производства и живописи и тем более не инвентарь сохранившихся до нашего времени плодов общественного творчества. Общество — целостная функционирующая система, которая может быть понята только во взаимосвязи ее составных частей. Можно сказать иначе: *византийская культура* не сводится к сумме памятников литературного, текстильного, живописного, юридического или какого-нибудь иного творчества, она — те принципы, на которых все это творчество зиждилось»¹². Эту же идею развивал Л. М. Баткин, говоря о «жизнестроительной энергии, сквозной умонастроенности, структурной общности», присущих конкретной культуре и требующих своего постижения.

В развитии культурологического научного подхода отечественной византистике принадлежит немалая роль в силу многосложной природы изучаемого ею предмета, побуждающего исследователя к осмыслению в высшей степени разнородного материала. Вспомним, что в одном из своих интервью академик Геннадий Григорьевич Литаврин назвал византистику *наукой-орхидеей*.

Движение «против течения», «трудный путь в Византию»¹³, пройденный многими советскими исследователями, принес свои плоды.

Отметив, что в 1968 г. А. П. Каждан показал ключевую роль выявления *принципов*, на которых строилась культура Византии, важно увидеть и более глубокие корни этой линии благодаря расширению как хронологического диапазона, так и духовно-церковного контекста исследования. Речь идет о методологии таких крупных исследователей, как ученые XIX века — Федор Афанасьевич Курганов, Константин Николаевич Леонтьев¹⁴, а также непревзойденный эрудит XX в. — академик Сергей Сергеевич Аверинцев.

Крупнейшими исследователями, раскрывающими сущность культуры Византии, в настоящее время являются историк член-корреспондент РАН Ксения Владимировна Хвостова и искусствовед Галина Сергеевна Колпакова. Целостность, одновременно

¹¹ Каждан А. П. Византийская культура (X–XII вв.). С. 20.

¹² Там же. С. 22.

¹³ Каждан А. П. Трудный путь в Византию // Одиссей. Человек в истории культуры. Историк и время. 1992. М.: Кругъ, 1994. С. 35–50.

¹⁴ См.: Скотникова Г. В. Концепт «византизм» в русском культурфилософском самосознании: К. Н. Леонтьев и Ф. И. Успенский // Русско-Византийский вестник. 2022. № 4 (11). С. 110–122.

подвижность и устойчивость византийской картины мира, ее потенциальную значимость для полноценного существования современного индивида раскрывает в своих трудах К. В. Хвостова¹⁵. Имя историческое и экономическое образование, исследователь идет по пути изучения социально-экономических реалий культуры Византии, выявляя органичную связь их именовании с богословским миропониманием. В аспекте методологической позиции автора весьма показательна статья «Византизм „оправдание жизни“ (проблема византийской цивилизации)»¹⁶, раскрывающая характерные черты византийской цивилизации в целом и идею византизма как «оправдания жизни», с предельной ясностью выраженную свт. Григорием Паламой: представление о совокупном жизненном опыте, подчиненном идее мистического постижения Бога. Сущностные черты византийской культуры, ее ключевые категории выявлены в фундаментальном исследовании Г. С. Колпаковой¹⁷, посвященном искусству Византии. Автор органично соединяет искусствоведческий, церковно-исторический, богословский и культурно-исторический подходы, создавая объемный красочно-многогранный образ культуры Византии.

А. П. Каждан сумел раскрыть культуру Византии как целостный богатейший мир. Византист исповедовал гуманный принцип изучения культуры, т.е. видел ее как ответ на проблему человека, не случайно провозгласив понятие *Homo Byzantinus* ключевым¹⁸. Высокая требовательность, проистекающая из осознания своего научного призвания, всегда проявлявшаяся в тщательной, скрупулезной работе, привела к идее и реализации (в качестве автора многих статей и ведущего редактора) словаря — *The Oxford Dictionary of Byzantium*. 1991. V. 1–3¹⁹. И хотя А. П. Каждан не опирался на святоотеческое наследие, т.е. не исследовал церковное сознание византийца изнутри, богословские ключи не были им востребованы, — но прекрасные черты Византии как «огромного храма, вся жизнь которого освящена молитвами и тайнодействиями» (архим. Киприан (Керн)), чудесно проступали в его текстах, подводя читателя к мысли о Византии как «усшедшей, но не угасшей звезде» (Н. Йорга).

Источники и литература

1. *Артановский С. Н.* Историческое единство человечества и взаимное влияние культур: Филос.-методол. анализ соврем. зарубежных концепций. Л.: Просвещение, 1967. 228 с.
2. *Иванов И., свец.* 120 лет со дня рождения академика Г. А. Острогорского (предисловие к публикации) // *Русско-Византийский вестник*. 2022. № 1 (8). С. 21–30.
3. *Каждан А. П.* Византийская культура (X–XII вв.). Изд. 2-е, испр. и доп. СПб.: Алетейя, 1997. 281 с.
4. *Каждан А. П.* Два дня из жизни Константинополя. СПб.: Алетейя, 2002. 320 с.
5. *Каждан А. П.* Книга и писатель в Византии. М.: Наука, 1973. 152 с.
6. *Каждан А. П.* Трудный путь в Византию // *Одиссей. Человек в истории культуры*. Историк и время. 1992. М.: Кругъ, 1994. С. 35–50.
7. *Казин А. Л.* Эльмар Соколов как философ жизни // *Казин А. Л.* Частицы бытия. Роман с философией. СПб.: Алетейя, 2013. С. 83–90.
8. *Колпакова Г. С.* Искусство Византии: В 2 т. СПб.: Азбука-классика, 2004.

¹⁵ *Хвостова К. В.* Византийская цивилизация как историческая парадигма. М., 2009. 207 с.; *Ее же.* Основные особенности византийской цивилизации. М., 2005. 197 с.

¹⁶ *Хвостова К. В.* Византизм «оправдание жизни» (проблема византийской цивилизации) // *Византийский временник*. 1998. Т. 55 (80). Ч. 2. С. 5–14.

¹⁷ *Колпакова Г. С.* Искусство Византии: В 2 т. СПб.: Азбука-классика, 2004.

¹⁸ *Homo Byzantinus*. Papers in Honor of Alexander Kazhdan // *Dumbarton Oaks Papers* / Ed. A. Catler and S. Franklin. Vol. 46. Washington, 1992. 329 p.

¹⁹ *The Oxford Dictionary of Byzantium*. Ed. in chief Alexander Kazhdan. New York, Oxford: Oxford University Press, 1991. V. 1–3.

9. Культура Византии. IV — первая половина VII вв. М.: Наука, 1984. 728 с.
10. Культура Византии. XIII — первая половина XV в. М.: Наука, 1991. 637 с.
11. Культура Византии. Вторая половина VII–XII в. М.: Наука, 1989. 678 с.
12. *Лебедева Г. Е.* А. П. Рудаков и российская медиевистика начала XX века // Проблемы социальной истории и культуры средних веков и раннего Нового времени. 2000. № 2. С. 40–61.
13. *Маркидонов А. В.* О работах Г. А. Острогорского на богословские и церковно-исторические темы // Русско-Византийский вестник. 2022. № 1 (8). С. 54–66.
14. *Медведев И. П.* HONOR SEPULCRI (размышления А. А. Васильева у могилы В. Г. Васильевского) // Византийский временник. Т. 55. С. 24–26.
15. *Медоваров М. В.* Место евразийских статей Л. П. Карсавина в его творческом наследии // Русско-Византийский вестник. 2023. № 2 (13). С. 127–153.
16. Мир Александра Каждана: К 80-летию со дня рождения / Отв. ред. А. А. Чекалова. СПб.: Алетейя, 2003. 618 с.
17. *Рудаков А. П.* Очерки византийской культуры по данным греческой агиографии. СПб.: Алетейя, 1997. 296 с.
18. *Скотникова Г. В.* Концепт «византизм» в русском культурфилософском самосознании: К. Н. Леонтьев и Ф. И. Успенский // Русско-Византийский вестник. 2022. № 4 (11). С. 110–122.
19. *Соколов Э. В.* В миру и наедине с собой. URL: http://samlib.ru/s/sokolow_e_w/memory.shtml (дата обращения: 30.09.2023).
20. *Соколов Э. В.* Культура и личность. Л.: Наука, 1972. 228 с.
21. *Хвостова К. В.* Византийская цивилизация как историческая парадигма. М., 2009. 207 с.
22. *Хвостова К. В.* Византинизм «оправдание жизни» (проблема византийской цивилизации) // Византийский временник. 1998. Т. 55 (80). Ч. 2. С. 5–14.
23. *Хвостова К. В.* Основные особенности византийской цивилизации. М., 2005. 197 с.
24. Homo Byzantinus. Papers in Honor of Alexander Kazhdan // *Dumbarton Oaks Papers* / Ed. A. Catler and S. Franklin. Vol. 46. Washington, 1992. 329 p.
25. The Oxford Dictionary of Byzantium. Ed. in chief Alexander Kazhdan. New York, Oxford: Oxford University Press, 1991. V. 1–3.

А. Ю. Митрофанов

**Образ императора Андроника I Комнина
в творчестве А. П. Каждана.
Художественная специфика и историческая реальность**

УДК 94(495)

DOI 10.47132/2588-0276_2023_4_214

EDN LUCQJK



Аннотация: Статья посвящена критическому сопоставлению художественного образа императора Андроника I Комнина (1183–1185), созданного Александром Петровичем Кажданом, и исторической действительности, которая повлияла на формирование личности Андроника Комнина и его мировоззрения. Автор подвергает критике выводы А. П. Каждана об эволюции византийской тяжелой конницы. Автор приходит к выводу о том, что личность и мировоззрение Андроника Комнина формировались не столько под влиянием его военного опыта, сколько под влиянием семейного предания клана Комнинов об императорах Никифоре II Фоке (963–969), Иоанне I Цимисхии (969–976) и Алексее I Комнине (1081–1118), которое было письменно засвидетельствовано принцессой тетушкой Андроника, Анной Комниной, в заочной полемике с Михаилом Атталиатом, воспевавшим Никифора III Вотаниата (1078–1081).

Ключевые слова: А. П. Каждан, Андроник Комнин, Анна Комнина, Михаил Атталиат, Никифор Фока, Иоанн Цимисхий, Феофано, Никифор Вотаниат, Алексей Комнин.

Об авторе: **Андрей Юрьевич Митрофанов**

Доктор исторических наук, доктор истории, археологии, искусств Лувенского католического университета, профессор Санкт-Петербургской духовной академии.

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

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5365-157>

Для цитирования: Митрофанов А. Ю. Образ императора Андроника I Комнина в творчестве А. П. Каждана. Художественная специфика и историческая реальность // Русско-Византийский вестник. 2023. № 4 (15). С. 214–229.

Andrey Y. Mitrofanov

**The image of Emperor Andronikos I Komnenos
in the works of A. P. Kazhdan.
Artistic specificity and historical reality**

UDC 94(495)

DOI 10.47132/2588-0276_2023_4_214

EDN LUCQJK



Abstract: The article is devoted to a critical comparison of the artistic image of Emperor Andronikos I Komnenos (1183–1185), created by Alexander Petrovich Kazhdan, and historical reality, which influenced the formation of the personality of Andronikos Komnenos and his worldview. The author criticizes the conclusions of A. P. Kazhdan about the evolution of the Byzantine heavy cavalry. The author comes to the conclusion that the personality and worldview of Andronikos Komnenos were formed not so much under the influence of his military experience, as under the influence of the family tradition of the Komnenian clan about the emperors Nikephoros II Phokas (963–969), John I Tzimiskes (969–976) and Alexios I Komnenos (1081–1118), which was witnessed in writing by the Princess aunt of Andronikos, Anna Komnena, in a correspondence polemic with Michael Attaliates, who sang the praises of Nikephoros III Botaniates (1078–1081).

Keywords: A. P. Kazhdan, Andronikos Komnenos, Anna Komnena, Michael Attaliates, Nikephoros Phokas, John Tzimiskes, Theophano, Nikephoros Botaniates, Alexios Komnenos.

About the author: **Andrey Yurievich Mitrofanov**

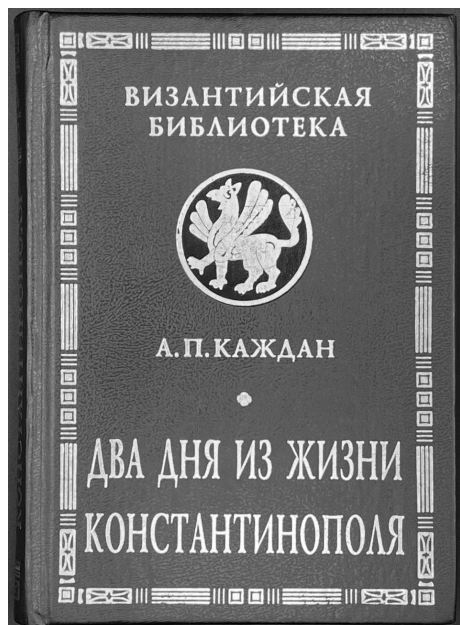
Doctor of Historical Sciences, Doctor of Historical Sciences, Doctor of History, Archeology, Arts of the Catholic University of Louvain, Professor of the St. Petersburg Theological Academy.

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

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5365-157>

For citation: Mitrofanov A. Y. The image of Emperor Andronikos I Komnenos in the works of A. P. Kazhdan. Artistic specificity and historical reality. *Russian-Byzantine Herald*, 2023, no. 4 (15), pp. 214–229.

Александр Петрович Каждан (1922–1997), эмигрируя в 1978 г. из России на Запад, оставил своим коллегам неизданную рукопись, которая двадцать с лишним лет спустя была отредактирована и опубликована трудами Я. Н. Любарского (1929–2003). Так долго и мучительно рождалась знаменитая книга историка «Два дня из жизни



Обложка книги А. П. Каждана
«Два дня из жизни Константинополя»,
изданной в серии
«Византийская библиотека»

Константинополя», на страницах которой А. П. Каждан описал события, произошедшие 11–12 сентября 1185 г., связанные со свержением византийского императора Андроника I Комнина (1183–1185), и сквозь призму этих событий открыл читателю целую панораму византийской жизни XII столетия. История приключений и короткого царствования императора Андроника I хорошо известна благодаря весьма подробным, но достаточно тенденциозным историческим сочинениям его современников: Иоанна Киннама и Никиты Хониата. Казалось бы, что мог сказать современный исследователь об этом императоре такого, что уже не было бы известно из византийских источников? Есть, однако, в отмеченной книге А. П. Каждана яркое и важное замечание, которое заставляет нас отказаться от стереотипного восприятия личности и жизненного пути Андроника I, которого И. П. Медведев довольно остроумно, но не вполне адекватно называл «красным» императором¹, и побуждает исследовать феномен этого авантюриста в контексте формирования его личности и мировоззрения.

Среди прочего А. П. Каждан подробно останавливается в своей работе на описании эволюции военной организации византийских вооруженных сил в X–XII вв. и сообщает читателю следующее: «Основой армии (в X в. — А. М.) становится тяжеловооруженная кавалерия. Кавалеристы-катафрактсы сидели на конях, покрытых войлочной попоной с металлическими бляшками; в руках у них были длинные пики, пользоваться которыми можно было только благодаря изобретению стремян, не известных античным всадникам: упиравшись в стремяна, катафракт мог нанести противнику сокрушительный удар... Создание кавалерии катафрактсов явилось первым шагом в формировании рыцарского войска, но Византийское государство, не имея солидного слоя вотчинников, лишено было возможности организовать устойчивую профессиональную армию... Императоры из Комниновской династии попытались создать отечественное рыцарство. Клан Комнинов (с его многочисленной родней) словно монополизировал в своей среде военное командование; в это клан вливаются многие иноземные авантюристы, нашедшие пристанище в Византии и женатые на сестрах и дочерях ромейских аристократов... Андроник Комнин прошел комниновскую военную школу. Впрочем, нельзя сказать, что военная карьера Андроника развивалась успешно»².

Итак, молодой Андроник Комнин предстает перед нами в изложении А. П. Каждана в образе «ветерана», византийского катафракта, знатного стратилата, который прошел трудный жизненный путь прежде, чем с помощью военной силы достиг вершин власти. Подобная характеристика, данная Андронику Комнину выдающимся

¹ Медведев И. П. Правовая культура Византийской империи. СПб., 2001. С. 66.

² Каждан А. П. Два дня из жизни Константинополя. СПб., 2002. С. 70–71.

византинистом, во многом справедлива, однако ее концептуальный характер вынуждает исследователя более пристально рассмотреть исторический контекст, связанный с появлением катафрактов в Византии, кратко представленный А. П. Кажданом на страницах своей работы. В первую очередь необходимо отметить, что суждение историка о ключевом значении стремян для развития тяжелой конницы, вооруженной копьями, в свете исследований современных специалистов не выдерживает серьезной критики. Исследуя военное искусство гуннов ранневизантийского времени, современный исследователь, археолог М. М. Казанский связывает распространение лука у гуннов со спецификой военного искусства кочевников южнорусских степей раннего средневековья. Исследователь при этом повторяет тезис А. П. Каждана и допускает ошибочное утверждение: «Хорошо известно, что до конца VI в. во всадническом снаряжении в Европе не было стремян, что затрудняло рукопашные схватки и придавало особую важность дистанционному бою с помощью стрелкового оружия. Поэтому тугой лук с косяными (роговыми) накладками становится основным оружием кочевников в начале средневековья»³. Примерно таким же образом А. П. Каждан изображал военное искусство кочевников, современных Андронику Комнину, — сельджуков и печенегов. Но в действительности анализ письменных источников свидетельствует о появлении металлического стремени в ранневизантийской армии значительно раньше конца VI в.: уже после 472 г., что могло быть связано с появлением сабиров (протомонгольского племени сяньбийцев) в византийском приграничье⁴. Кроме того, необходимо отметить, что дискуссия о существовании примитивных стремян (кожаных или деревянных) в античности не завершена до сих пор, и даже если подобных стремян в античности все-таки не было, само по себе их отсутствие никак не могло «затруднять рукопашные схватки» и придавать особую важность луку. Об этом красноречиво свидетельствует военное искусство древних парфян и сарматов, у которых, как доказал В. П. Никоноров, существовали как конные лучники, так и копейщики, атаковавшие противника со штурмовыми копьями (контосами) на перевес⁵. Современный археолог, сарматовед А. В. Симоненко на основании практических экспериментов достаточно убедительно опроверг историографический миф о т. н. «сарматской посадке» и продемонстрировал, что для применения копья одноруким хватом всаднику нужны не стремяна, а глубокая посадка, которую «обеспечивает седло с высокими луками»⁶. Следовательно, вопреки мнению А. П. Каждана отсутствие или слабое распространение стремян никоим образом не могло служить препятствием к появлению у ромеев тяжеловооруженной конницы копьеносцев уже в ранневизантийскую эпоху (в V–VI вв.), а реформы Никифора II Фоки (963–969), с которыми традиционно связывают формирование корпуса катафрактов, были лишь восстановлением тяжелой конницы как рода войск, существовавшего в ранней Византии, но, очевидно, пришедшего в упадок в тяжелый для ромеев период VIII–IX столетий.

С точки зрения А. П. Каждана получается, что попытки создания византийского «рыцарства», предпринятые при Комнинах, представляли собой в своем роде повторение опытов императоров X в.: Никифора II Фоки (963–969) и Иоанна I Цимисхия (969–976), своеобразным культурным наследником которых стал прошедший

³ Казанский М. М. Древности степных кочевников постгуннского времени (середина V – середина VI вв.) в Восточной Европе // Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии. Вып. XXV. 2020. С. 101 (90–167); Kazanski M. Les armes et les techniques de combat des guerriers steppiques du début du Moyen-âge. Des Huns aux Avars. In: S. Lazaris (ed.) // Le cheval dans les sociétés antiques et médiévales. Turnhout, Brepols, 2012. P. 193–199, 287–296.

⁴ Шувалов П. В. Два железных стремени // KOINON ΔΩΡΟΝ. Исследование и эссе в честь 60-летнего юбилея Валерия Павловича Никонорова от друзей и коллег. СПб., 2014. С. 568–576.

⁵ Никоноров В. П. К вопросу о роли стремян в развитии военного дела. // Степи Евразии в древности и средневековье. Книга II. Материалы научно-практической конференции, посвященной 100-летию со дня рождения М. П. Грязнова. СПб., 2003 [на обложке: 2002]. С. 263–267.

⁶ Симоненко А. В. Сарматские всадники Северного Причерноморья. СПб.: Нестор-История, 2010. С. 81–84.

Комниновскую военную школу Андроник Комнин. Отчасти подобное наблюдение справедливо. Обратим внимание на то, что как Никифор II Фока, а затем его убийца Иоанн I Цимисхий, так и Андроник I Комнин были узурпаторами, захватившими власть при помощи военной силы. В 963 г. Никифор II Фока поднял мятеж восточной армии и занял престол, женившись на роковой красавице, императрице Феофано; в 969 г. Иоанн I Цимисхий с группой заговорщиков умертвил своего дядю Никифора II Фоку, перед этим вступив с Феофано в любовную связь, а в 1183 г. захвативший Константинополь Андроник I Комнин приказал задушить тетивой от лука своего двоюродного племянника Алексея II Комнина (1180–1183), после чего женился на его юной вдове, императрице Агнесе Французской⁷. Подобные обстоятельства приводили к тому, что ни один из вышеупомянутых узурпаторов не чувствовал себя на престоле достаточно прочно, а потому все они подчеркивали божественное происхождение своей власти. Иоанн I Цимисхий после убийства дяди был коронован патриархом Полиевктом (956–970) и женился на Феодоре, дочери коронованного императора Константина Багрянородного. Никифор II Фока, Иоанн I Цимисхий и Андроник I Комнин чеканили золотые монеты, на которых изображали свое коронование Пресвятой Богородицей (Никифор и Иоанн) или самим Христом (Андроник). Вместе с тем, все трое были в той или иной степени связаны с византийской армией, ядром которой, начиная с военных реформ Никифора II Фоки, стали тяжеловооруженные катафракты.

Реконструкция биографии Андроника Комнина затрудняется состоянием основных источников, сообщающих нам сведения о жизни этого императора. Так, например, эти источники не сохранили даже точной информации о том, кем же была мать Андроника? Отец Андроника, кесарь Исаак (сын Алексея I Комнина) был женат на знатной женщине, точное происхождение которой не установлено. Фердинанд Шаландон утверждал, что за одного из сыновей Алексея Комнина была выдана русская княжна Ирина Володаревна, но не уточнял, за какого именно⁸. По мнению Октавиуша Юревича, упоминающая княжна Ирина Володаревна, дочь Звенигородского, а затем Перемышльского князя Ростислава Володарича (1092–1124) как раз и была женой Исаака и матерью Андроника⁹. По другой версии, женой Исаака стала грузинская царевна Екатерина или же Ката, дочь царя Давида IV Строителя (1089–1125), что представляется нам более вероятным в свете современных генеалогических исследований¹⁰. В любом случае, семья Исаака была тесно связана с Кавказом, что впоследствии отразилось в судьбе его сына, биография которого напоминает главы рыцарского романа.

Иоанн Киннам, писавший свое историческое сочинение в правление Алексея II Комнина (1180–1183) или в начале правления Андроника (1183–1185), сообщает нам различные факты из его жизни, однако во-первых, Иоанн Киннам находился под влиянием политических противников Андроника, во-вторых, у исследователей есть веские основания полагать, что история Иоанна Киннама дошла до нас не в исходном авторском варианте, а только в эпитоме, ибо в изложении Иоанна Киннама содержится целый ряд нестыковок и незавершенных описаний. Как показали А. П. Каждан и Я. Н. Любарский, труд Иоанна Киннама послужил источником для Никиты Хониата при описании царствования Мануила I Комнина (1143–1180)¹¹, вследствие чего

⁷ *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; *Cartellieri A.* Philipp II. August König von Frankreich. Bd. IV. Hamburg, 1984. S. 76, 240.

⁸ *Chalandon F.* Les Comnène. Études sur l'Empire Byzantin au XI^e et au XII^e siècles. Vol. II: Jean II Comnène (1118–1143) et Manuel I Comnène (1143–1180). Paris, 1912. P. 14.

⁹ *Jurewicz O.* Andronik I Komnenos. Warszawa, 1962. P. 39–42.

¹⁰ *Prinke R. T.* Kata of Georgia. Daughter of King David IV the Builder, as Wife of Sebastokrator Isaakios Komnenos // *Foundations*. 2011. Vol. 3 (6). P. 489–502.

¹¹ *Любарский Я. Н.* И вновь о Хониате и Киннаме // *Античная древность и средние века*. Екатеринбург, 2002. Вып. 33. С. 123–127; *Каждан А. П.* Еще раз о Киннаме и Никите



Монеты времен правления Андроника Комнина

нам остается только предполагать, в какой степени портрет Андроника, созданный Никитой Хониатом, является следствием литературного влияния Иоанна Киннама, и в какой степени этот портрет обусловлен придворной пропагандой династии Ангелов, в правление которой Никита Хониат начал работать над своим сочинением? Эти вопросы необходимо учитывать при постановке еще одного важнейшего вопроса: что же на самом деле оказало влияние на формирование личности Андроника Комнина и на его мировоззрение, если его собственный военный опыт по справедливому замечанию А. П. Каждана был не слишком успешным? Ответ на этот вопрос с нашей точки зрения следует искать в сочинении его тетушки.

Тетушка Андроника I — принцесса Анна Комнина, дочь императора Алексея I (1081–1118), борováшаяся за престол против своего брата Иоанна II (1118–1143), на страницах «Алексиады», написанной ею в 1147–1149 гг.¹², т. е. в разгар военной службы ее племянника Андроника при дворе императора Мануила I (1143–1180), часто полемизировала с византийским историком конца XI столетия Михаилом Атталиатом.

Анна Комнина на страницах своего прославленного сочинения, посвященного царствованию отца — императора Алексея Комнина, сравнивает отца с императором Иоанном I Цимисихием (969–976) и императором Василием II (976–1025), которые подобно ее отцу вторгались в пределы Азии¹³. Как уже было сказано, принцесса Анна писала «Алексиаду» в конце 1140-х гг., в самом начале драматического правления своего племянника — императора Мануила I Комнина. Однако время, отделявшее принцессу от счастливых дней блистательной юности, не изгладило из ее памяти ни воспоминаний об отце, ни тех идей, которые вдохновляли в далеком 1081 г. ее бабушку Анну Далассину и связанную с ней придворную пропаганду. В 1081 г. сторонникам молодого узурпатора — доместика схол Алексея Комнина было жизненно важно подчеркнуть, что у него уже был великий предшественник. Императрица Мария Аланская — жена Михаила VII Дуки Парапинака (1071–1078) и Никифора III Вотаниата (1078–1081), которая была приемной матерью и, вероятно, дамой сердца Алексея Комнина, удостоилась в придворных кругах сравнения со знаменитой *femme fatale* X в. — прекрасной и коварной императрицей Феофано¹⁴, виновной в гибели мужа,

Хониате // *Byzantinoslavica*. 1963. Vol. 24. С. 4–31; *Grecu V. Nicetas Choniates a-t-il connu l'Histoire de Jean Cinnamos?* // *Révue des études byzantines*. 1949. Vol. 7. P. 194–204.

¹² *Magdalino P. The Pen of the Aunt: Echoes of the Mid-twelfth Century in the Alexiad* // *Anna Komnene and Her Times* / Ed. by T. Gouma-Peterson. New York; London, 2000. P. 15–44.

¹³ *Annae Comnenae Alexias* / Hrsg. von D. R. Reinsch, A. Kambylis. CFHB 40/1. B. I, Berlin, New York, 2001, S. 493.

¹⁴ *Chalandon F. Les Comnène. Études sur l'Empire Byzantin au XI^e et au XII^e siècles. Vol. I: Essai sur le règne d'Alexis I^{er} Comnène (1081–1118)*. Paris, 1900. P. 42; *Diehl C. Figures Byzantines*. Paris, 1908. Vol. I. P. 335–336.

Никифора II Фоки. Сам же император Алексей Комнин вызывал у придворной молвы воспоминания о дерзком любовнике Феофано — императоре Иоанне I Цимисхии.

Подобные сравнения, украдкой возникавшие из небытия в кулуарах Большого Императорского Дворца, имели для партии Алексея Комнина важное значение в качестве средства нейтрализации официальной пропаганды свергнутого императора Никифора Вотаниата. Михаил Атталиат, написавший свою историю в период кратковременного царствования Никифора Вотаниата, рассказывал, что семья Никифора Вотаниата, принадлежавшего к военной аристократии армянского происхождения, была связана определенными узами с Фоками, и таким образом Никифор Вотаниат приходился родственником императору Никифору II Фоке¹⁵. Вполне возможно, что Михаил Атталиат, прославлявший Никифора Вотаниата, просто выдумал это обстоятельство для придания легитимности своему патрону, пришедшему к власти в 1078 г. точно таким же образом, как впоследствии пришел к ней Алексей Комнин, в результате военного мятежа. Очевидно, что родство с таким прославленным военачальником, каким был Никифор Фока, должно было укрепить авторитет Никифора Вотаниата в столице, ибо современники мятежа 1077–1078 гг., вспоминая прошлые победы Вотаниата, невольно сопоставляли их с победами его царственного тезки. Рассказ Михаила Атталиата о том, что император Никифор II Фока был будто бы потомком древнеримского семейства Фабиев, еще более подрывает у современного читателя доверие к его сообщению о родственных связях между Фоками и Вотаниатами¹⁶. Однако другой современник, принадлежавший к партии сторонников свергнутого Никифором Вотаниатом императора Михаила VII Дуки Паррапинака — Михаил Пселл вроде бы подтвердил факт родства Вотаниатов с Фоками, поместив в свою «Хронографию» письмо императора Михаила VII Дуки, адресованное некоему мятежнику по имени Фока.

Переводчик «Хронографии» Михаила Пселла на французский язык Эмиль Рено утверждал вслед за некоторыми другими византинистами, что в приведенном Пселлом письме под Фокой подразумевался никто иной, как Никифор Вотаниат, поднявший восстание в феме Анатолик в конце 1077 г.¹⁷ В тоже время Я. Н. Любарский полагал, что приведенный Михаилом Пселлом текст в действительности представляет собой старое письмо императора Василия II, адресованное Варде Фоке и интерполированное кем-то в повествование Михаила Пселла¹⁸, а, следовательно, родство Никифора Вотаниата с Никифором Фокой Пселлом не подтверждается.

Как бы там ни было, сообщение Михаила Атталиата о родственных узах, существовавших между Фоками и Вотаниатами, нужно рассматривать в контексте общественно-политической ситуации, сложившейся в Византийской Империи к 1078 г. В условиях полного краха Империи под ударами сельджуков, норманнов и печенегов растерявшиеся современники пытались найти опору в великом прошлом, причем относительно недавнем, и чаяли обрести нового Никифора Фоку, громившего непобедимых арабов Абд аль-Азиза (949–961) и сделавшего Византию не номинальным, а действительным преемником великого Рима. На эту роль с известной убедительностью претендовал тогда Никифор Вотаниат — человек уже, мягко говоря, не молодой, но известный к этому времени в столице как талантливый военачальник. Настроение общества очень точно уловил Михаил Атталиат, который поместил в своей «истории» подробный очерк о происхождении Никифора Вотаниата от императора Никифора II Фоки.

О первой жене Никифора Вотаниата — Вевдене — практически ничего не известно. На основании сведений Продолжателя Скилицы Бернард Лейб утверждал, что Никифор Вотаниат имел племянника по имени Синадин, который был сыном сестры

¹⁵ Michaelis Attaliatae Historia / Hrsg. v. E. Th. Tsolakis. CFHB 50. Athenis, 2011. P. 169–177.

¹⁶ Michaelis Attaliatae Historia / Hrsg. v. E. Th. Tsolakis. CFHB 50. Athenis, 2011. P. 167–169.

¹⁷ Michel Psellos, Chronographie ou histoire d'un siècle de Byzance (976–1077), par Emile Renaud, Paris, 1928, T. II., P. 182–185.

¹⁸ Михаил Пселл. Хронография / Пер., комм. Я. Н. Любарского. М., 1978. С. 300.

Никифора и Феодула Синадина¹⁹. Анна Комнина упоминает этого Синадина в «Алексиаде» как человека знатного происхождения, уроженца восточных фем, близкого императору Никифору Вотаниату, которого Никифор собирался сделать наследником престола в обход прав своего юного пасынка — кесаря Константина Дуки. Я. Н. Любарский приводит имена других членов семьи Синадинов, также ссылаясь на Продолжателя Скилицы. В частности, он упоминает Александра и Константина Синадинов, принимавших участие в провозглашении Никифора Вотаниата императором в октябре 1077 г., а также Синадину — дочь Феодула, которая была выдана замуж за венгерского короля Гезу I (1074–1077) еще до того, как Никифор Вотаниат захватил престол²⁰.

Весенний переворот 1081 г. и приход к власти Алексея Комнина первоначально оправдывался тем, что Алексей Комнин становится гарантом прав законного наследника — сына Михаила VII и Марии Аланской кесаря Константина, который был вскоре обручен с Анной Комниной. В эту эпоху церковное обручение рассматривалось с точки зрения византийского канонического права как состояние, равносильное браку, поэтому детский кортеж Анны Комниной и ее юного жениха проезжал по улицам Константинополя под аккомпанемент специальных аккламаций, приличествующих императорской чете. В отличие от Михаила Атталиата Анна Комнина сопоставляла своего героя — отца — со статуями Поликлета, а также с политическим противником Никифора Фоки — доблестным императором Иоанном I Цимисхием (969–976)²¹, явным образом противопоставляя отца Никифору Вотаниату, мнимому родственнику Никифора Фоки. При этом свою будущую свекровь — Марию Аланскую Анна Комнина уподобляла статуям Фидия, возможно, Афине Лемнии, в то время как собственная мать Анны Комниной — императрица Ирина — удостоилась в сочинении дочери сравнения с Афиной Палладой. Но кем же был герой Михаила Атталиата? — тот герой, которого этот историк считал предком императора Никифора Вотаниата, но которого обходила гордым молчанием Анна Комнина? Этот император безусловно заслуживает отдельного упоминания, но не потому, что он был реальным предком Никифора Вотаниата, а потому что он, вероятно, стал его жизненным примером. Никифор Вотаниат происходил из военной среды, близкой к той, из которой происходил и Никифор Фока. Оба будущих императора провели молодость в битвах, выдвинулись благодаря военной службе. Оба были провозглашены императорами своими солдатами в восточных фемах и без особого труда овладели Константинополем. Как отмечал А. П. Каждан, Никифор Фока стал первым византийским императором (точнее первым императором средневековой Византии), который был прославлен в источниках именно как военный деятель²². Никифор Вотаниат мог выбрать для себя Никифора Фоку в качестве примера во многом благодаря этому обстоятельству. По-видимому, именно схожестью биографий обоих Никифоров объясняется необычный брак Никифора Вотаниата с императрицей Марией Аланской, который помимо целей, связанных с легитимизацией узурпатора, как бы имитировал брак Никифора Фоки с императрицей Феофано. Вполне вероятно, что заметка Анны Комниной о том, что Никифор Вотаниат планировал сделать своим преемником племянника Синадина в обход прав Константина Дуки была в действительности

¹⁹ Anne Comnène, *Alexiade*, par Bernard Leib. Paris, 1967. T. I. P. 66, n. 1; Georgius Cedrenus *Ioannis Scylitzae Ope* / Hrsg. v. I. Bekker. Bonn, 1839. Vol. II. P. 726.

²⁰ *Skoulatos B. Les personnages byzantins de l'Alexiade: Analyse prosopographique et synthèse*. Louvain-la-Neuve and Louvain: Bureau du Recueil Collège Erasme and Éditions Nauwelaerts. 1980; Анна Комнина, *Алексиада* / Пер., комм. Я. Н. Любарского, СПб.: Алетейя, 1996. С. 464; Georgius Cedrenus *Ioannis Scylitzae Ope* / Hrsg. v. I. Bekker. Bonn, 1839. Vol. II. P. 743.

²¹ *Annae Comnenae Alexias* / Hrsg. von D. R. Reinsch, A. Kambylis. CFHB 40/1. B. I, Berlin, New York, 2001. S. 493

²² *Любарский Я. Н. Замечания об образах и художественной природе «Истории» Льва Диакона // Византийские очерки. Труды советских ученых к XVIII международному конгрессу византистов (8–15 августа 1991 г.) / Под ред. Г. Г. Литаврина. М.: Наука, 1991. С. 153; Kazhdan A., Constable G. *People and Power in Byzantium*. Washington, 1982. P. 111.*

не более, чем отражением комниновской пропаганды времен переворота 1081 г. В таком случае комниновская пропаганда напоминала пропаганду времен Василия II, направленную против Варды Фоки и утверждавшую, что Никифор Фока, родственник Варды, будто бы намеревался оскотить сыновей Феофано от брака с Романом II (959–963). Как показал в свое время С. А. Иванов, следы подобной пропаганды сохранились в арабских и латинских источниках²³.

Современник Михаила Атталиата и Анны Комниной — историк и правовед Иоанн Скилица — в своем историческом синопсисе, в котором описывается византийская история с 811 г. (окончание хронографии Феофана) до 1057 г. (захват престола Исааком Комнином), оставил наиболее подробное описание событий, происходивших в Византии с 945 г. (падение Лакапинов) по 976 г. (смерть Иоанна Цимисхия). Иоанн Скилица опирался в своем изложении на некие утраченные источники второй половины X в. По мнению А. П. Каждана рассказ Иоанна Скилицы представляет собой более подробное и более объективное повествование, чем тенденциозная история Льва Диакона, который хотя и был современником Никифора Фоки и Иоанна Цимисхия, однако не всегда был точен в пересказе своих источников. Сам по себе этот факт заслуживает внимания, ибо подчеркивает высокий интерес образованной византийской публики к эпохе императора Никифора Фоки, не ослабевавший и после свержения Никифора Вотаниата Алексеем Комнином. Вскоре после написания Иоанном Скилицей исторического синопсиса, но еще при Алексее Комнине, это произведение было в значительной степени скопировано и включено в хронографию Георгия Кедрина.

По мнению А. П. Каждана и М. Я. Сюзюмова, как Лев Диакон, так и Иоанн Скилица опирались на несохранившуюся «Историю Фок» (источник Б) — историческое сочинение, написанное согласно А. П. Каждану в правление императора Никифора Фоки (до 969 г.) и посвященное истории аристократического малоазийского клана Фок²⁴. Как отмечал исследователь, именно «История Фок» могла быть источником сведений Михаила Атталиата о происхождении Никифора Фоки от Константина Великого и древнеримского семейства Фабиев, а также знаменитой интерполяции в трактат «о церемониях» Константина Багрянородного, в которой рассказывалось о перевороте 963 г. По мнению упомянутых византинистов, существовал также и альтернативный источник А, общий для Иоанна Скилицы и Льва Диакона, который был написан противником Никифора Фоки, возможно, каким-то представителем церковной иерархии. Следы использования этого источника встречаются также в хронографии Иоанна Зонары. М. В. Грацианский ставит под сомнение существование двух источников Иоанна Скилицы и Льва Диакона, и полагает, что оба историка опирались на один текст²⁵. Однако с нашей точки зрения аргументы А. П. Каждана более убедительны, так как они основаны на тщательном смысловом анализе фрагментов произведений Льва Диакона и Иоанна Скилицы, в то время как М. В. Грацианский в конечном итоге опирается на простой математический подсчет лексических и композиционных совпадений в текстах Иоанна Скилицы и Льва Диакона. По нашему мнению, смысл и содержание различных фрагментов текста способны рассказать об их происхождении несравненно больше, чем формальное количество лексических или композиционных совпадений в этих фрагментах.

Выдающийся византинист и нумизмат Густав Шлюмбергер писал в свое время: «Именно к 960 г. имя Никифора Фоки, популярное с некоторого времени в Византии и в императорской армии, вдруг стало греметь по всему Востоку. Слабый Лотарь,

²³ Иванов С. А. Poleмическая направленность «Истории» Льва Диакона // Византийский Временник. 1982. Т. 43. С. 74–80.

²⁴ Каждан А. П. Из истории византийской хронографии X в. 2: Источники Льва Диакона и Скилицы для истории третьей четверти X столетия // Византийский Временник. 1961. Т. 20. С. 106–128; Сюзюмов М. Я. Об источниках Льва Диакона и Скилицы // Византийское Обозрение. 1916. Т. 2. С. 106–166.

²⁵ Грацианский М. В. Еще раз об источниках «истории» Льва Диакона // Византийский Временник. 2013. Т. 72 (97). С. 68–83.

сын Людовика Заморского, правил тогда франками. Иоанн XII, сын патриция Альберика, внук Марозии, был папой в Риме. Оттон I, великий, германский король, шел, чтобы короноваться папой как император и окончательно лишить Беренгарию II итальянской короны. Аббасид Мотхи был лишь тенью Багдадского халифа, а буидский султан, шиит Муизз Эддаулах был его майордомом. Было два других халифа, один из которых — фатимидский — в Кайруане, а второй — великий Абд ар-Рахман III — в Кордове, который умрет спустя полвека царствования. Могущественные хамданиды правили в Алеппо и Мосуле. Ихшидиды еще царствовали в Фостате египетском, который вскоре сменит Каир под властью африканских фатимидов. Княгиня Ольга, которая только что обратилась в христианство, из своего деревянного киевского замка управляла росами и русскими в период малолетства своего сына Святослава. Петр был царем Болгарии. Пьетро Кандиано был двадцать четвертым дожем Венеции»²⁶. Такова была международная обстановка в Европе, северной Африке и на Ближнем Востоке в тот момент, когда византийский император Роман II (959–963), только что оплакавший своего мудрого отца — императора Константина VII Багрянородного (945–959), назначил Никифора Фоку командующим экспедиционным корпусом, который был предназначен для завоевания Крита. Уже почти столетие Византией управляла Македонская династия, основанная Василием Македонянином — армянином из незнатного рода, происхождение которого официальная пропаганда X в. связывала с древней парфянской династией Аршакидов²⁷. И хотя официальная история парфянских царей была неплохо известна византийским интеллектуалам благодаря Зосиму, Фотию и Георгию Синкеллу, использовавшим утраченное сочинения Арриана по парфянской истории²⁸, однако легенда о парфянском происхождении Василия Македонянина должна была облагородить темную личность основателя династии. Как известно, Василий Македонянин был узурпатором, а его официальный сын и наследник Лев VI Философ (886–912) в действительности скорее всего был сыном свергнутого императора Михаила III Пяницы (856–862) от норманнской наложницы, которая впоследствии стала женой Василия и знаменита под именем Евдокии Ингерины (ок. 840–882).

Никифор Фока родился около 912 г. в последние месяцы царствования императора Льва VI Философа или в начале кратковременного правления императора Александра (912–913). Он происходил из знатной военной семьи армянского происхождения, которая прославилась службой Империи еще во второй половине IX в. Основные владения семейства Фок располагались на территории фемы Анатолик, стратигом которой некогда в 715–717 гг. был знаменитый Лев Исавр — будущий император (717–741) и основатель Исаврийской династии²⁹. Отец Никифора — Варда Фока (с. 878–968) — и его дядя — Лев Фока — были известными военачальниками, хотя Лев в силу неблагоприятного стечения обстоятельств потерпел в 917 г. поражение от болгар в битве при Ахелое.

²⁶ Schlumberger G. L. Un Empereur Byzantin au dixième siècle. Nicéphore Phocas. Ouvrage Illustré. Paris, 1890. P. 1–2.

²⁷ Ioannis Zonarae Epitome Historiarum, hrg. v. Ludwig Dindorf, Leipzig, 1871. Vol. IV. P. 17.

²⁸ Nikonov V. P. Appolodoros of Artemita and the date of his *Parthica* revisited // Ancient Iran and the Mediterranean World. Proceedings of an international conference in honour of Professor Józef Wolski held at the Jagellonian University, Cracow, in September 1996. By Edward Dąbrowa. Kraków, 1998. P. 107–122; Балахванцев А. С. К вопросу о времени и обстоятельствах возникновения «Парфики» Аполлодора Артемитского // Политика, идеология, историописание в римско-эллинистическом мире: Материалы международной научной конференции, посвященной 100-летию со дня рождения профессора Ф. У. Уолбанка / Под ред. О. Л. Габелко. Казань, 2009. С. 89–101; Балахванцев А. С. Две античные традиции истории ранней Парфии // Ученые Записки Казанского Университета. Т. 157. Кн. 3. 2015. С. 114–122; Debevoise N. C. A Political History of Parthia. Chicago, 1938. P. 9–11; Дибвойз Н. К. Политическая история Парфии / Под ред. В. П. Никорова, СПб., 2008. С. 33–35; Georgii Syncelli Chronographia / Hrg. von G. Dindorf. Bonn, 1829. Vol. I. S. 539–540.

²⁹ Speck P. Kaiser Leon III., Die Geschichtswerke des Nikephoros und des Theophanes und der Liber Pontificalis, T. I., Die Anfänge der Regierung Kaiser Leons III, *Ποικίλα Βυζαντινά* 19. Bonn, 2002. S. 81–104; 139–180.

Матерью Никифора была знатная женщина из знаменитой каппадокийской семьи Малейных, а ее братом — дядей Никифора по матери был один из наиболее известных представителей этой семьи преподобный Михаил Малейн (с. 894–961). Дедом Никифора по отцу был Никифор Фока старший (+895/96 или с. 900), сделавший прекрасную военную карьеру в царствование императора Василия I Македонянина и его сына Льва VI Философа. В период с 885 по 887 гг. Никифор Фока старший, будучи в чине моностратига, отвоевал у арабов южную Италию, а затем принимал участие в войнах с болгарами. У него было двое внуков — Никифор и Лев (с. 915–920 — после 971). Лев Фока одержал знаменитую победу над хамданидским эмиром Алеппо Сайфом аль-Даула, سيف الدولة, (945–967) в битве при Андрассосе 8 ноября 960 г., затем после убийства брата поднял восстание против узурпатора — нового императора Иоанна Цимисхия (969–976), но был схвачен и, возможно, ослеплен. Лев Фока был отцом известного мятежника Варды Фоки младшего (с. 940–989), прославившегося в начале правления императора Василия II (976–1025). Первой женой Никифора Фоки была прекрасная аристократка Стефано, после ранней смерти которой Никифор дал обет безбрачия.

В царствование императора Романа I Лакапина (919–944) Византия вела тяжелую войну с арабами, которая с переменным успехом продолжалась с конца 920-х гг. В конце правления Романа византийские войска под командованием доместика схол востока Иоанна Куркуаса добились выдающихся успехов в борьбе с арабами, в первую очередь в борьбе с сильной арабской династией хамданидов, правившей в Алеппо и Мосуле, в Аль-Джазире (северной Месопотамии) и Сирии. Эта династия вела свое происхождение от арабского племени Таглиб, населявшего в древности Аравию. В конце 904 г. Аббасидский халиф Аль-Муктафи (902–908) передал власть над Мосулом Абу-л-Хайдже, сыну мятежника Хамдан-ибн-Хамдуна, поднявшего восстание против халифа Аль-Мутадида (892–902) в 894–895 гг. После гибели Абу-л-Хайджи в 928 г. в ходе мятежа против халифа Аль-Муктадира (908–929), халиф передал управление над Мосулом сыну Абу-л-Хайджи Насир-ад-Дауле. Последний утвердился в 934 г. в Мосуле, а его брат Сайф аль-Даула в 936 г. в Дияр-Бекре³⁰. С этого времени хамданиды вели непрерывные войны с Византией, периодически совершая опустошительные походы вглубь малоазийских фем Империи и в Армению. Основные события, связанные с византийско-арабским противостоянием в середине X в., были изложены в знаменитой работе А. А. Васильева, поэтому нам нет необходимости останавливаться на них подробно³¹.

Отметим только, что Иоанн Куркуас, названный современником вторым Траянном и Веспасианом, одерживал крупные победы. Возможно, автором сравнения Куркуаса с императорами Древнего Рима был некий Мануил, автор утраченного исторического сочинения, посвященного военным походам Иоанна Куркуаса. Это сочинение использовал «Продолжатель Феофана», и, вероятно, упоминал Иоанн Скилица³². Войска Куркуаса взяли Феодосиополь, Самосаты, Мелитену, форсировали Евфрат. Византийские войска не вступали на эти территории со времен Ираклия (610–641) и Константина V Копронима (741–775). В 944 г. Иоанн Куркуас осадил Эдессу и выкупил у арабов Мандилион — образ Нерукотворного Спаса, который был торжественно отправлен в Константинополь³³. Год спустя Никифор Фока младший, вероятно, уже имевший боевой опыт, был назначен на должность стратига фемы Анатолик императором Константином VII Багрянородным, который вступил в непосредственное управление Империей после свержения Стефана и Константина — сыновей императора Романа I Лакапина (919–944). После 946 г. имя Иоанна Куркуаса пропадает из источников. Возможно, этот талантливый полководец, близкий к Роману Лакапину, попал в опалу

³⁰ Васильев А. А. Византия и арабы. Политические отношения Византии и арабов за время Македонской династии. СПб., 1902. Т. II. С. 238–239.

³¹ Там же. *passim*.

³² Каждан А. П. Из истории византийской хронографии X в. 1. О составе так называемой «Хроники Продолжателя Феофана» // Византийский Временник. 1961. Т. 19. С. 78–96.

³³ Theophanes continuatus / Hrsg. von I. Bekker. Bonn, 1838. S. 432.

при новом императоре Константине Багрянородном или погиб в бою с арабами. Эти драматические события привели к тому, что арабы еще долго удерживали контроль над некоторыми районами Армении, например, над Манцикертом, имена арабских эмиров которого приводятся Константином Багрянородным в трактате «об управлении империей» и исследованы С. Р. Тохтасевым³⁴.

В 942 г. византийский флот участвовал в экспедиции против провансальских арабов Фраксинета (Фрежюс), утвердившихся на Лазурном берегу еще в далеком 888 г. В обмен король Италии Гуго Арльский (926–945) обещал Роману Лакапину выдать замуж за сына Константина Багрянородного — будущего императора Романа II — франкскую принцессу удивительной красоты по имени Берта (927–949), которая была дочерью Гуго Арльского от лангобардской наложницы Пецола. Как отмечал Лиутпранд, при выяснении генеалогии невесты будущего императора византийцы интересовались происхождением отца, в то время как происхождение матери оставляли без внимания. Поэтому брачный контракт был заключен без всяких затруднений³⁵. Нравы при дворе Гуго Арльского в целом были достаточно свободными и ориентировались на примеры жены Гуго Арльского — красавицы Марозии (892–936) — и ее матери Феодоры (ок. 870–916), вызывавших ханжескую ярость Лиутпранда, который всякий раз заходил в «праведном» гневе, обличая так называемую римскую порнократию. Свобода нравов, царившая в Риме во времена Марозии, действительно была очень далека от того ханжеского духа, который в следующем столетии воцарится в Вечном Городе благодаря кощунникам из партии Гильдебранта, отвергавшим литургии женатых священников. Византийский двор времен Романа Лакапина также отличался свободой и куртуазными обычаями. После кончины Берты будущий император Роман II женился на очаровавшей его ослепительной красавице — дочери трактирщика по имени Феофано (ок. 941 — после 976). Драматическая роль, которую сыграет императрица Феофано при византийском дворе в последующие годы, хорошо известна.

За год до похода византийского флота против арабов Фраксинета ромеи успешно отразили нападение на Вифинию князя росов Игоря. В 947–949 гг. Константин Багрянородный провел серию переговоров с Кордовским халифом Абд-аль-Рахманом III (912–961). Стороны дважды обменивались посольствами. Целью этих переговоров было дипломатическое обеспечение готовящейся Критской экспедиции, направленной на завоевание острова. Византийское правительство стремилось предотвратить оказание помощи критским арабам их испанскими соплеменниками и единоверцами, ибо в 942 г. испанские арабы уже присылали подкрепления во Фраксинет. Между императором Константином и Абд-аль-Рахманом было заключено соглашение о дружбе, император подарил халифу дорогие книги: медицинский трактат Педания Диоскорида «О лекарственных веществах» на греческом языке и «Историю против язычников» Павла Орозия на латинском. Позднее, в 951 г. император прислал в Кордову монаха Николая, который должен был учить рабов халифа греческому и латинскому языкам. Несмотря на успешное завершение переговоров, перед началом похода на Крит Константин Багрянородный направил к побережью Испании эскадру под командованием Стефана для предотвращения возможных эксцессов. Но попытка византийцев овладеть Критом в 949 г. закончилась провалом и разгромом экспедиционного корпуса, отправленного на остров под командованием Константина Гонгила.

Тем временем, борьба с Сайфом аль-Даулой, хамданидским эмиром Алеппо, шла с переменным успехом. Арабы вторглись в Каппадокию, но были разгромлены Вардой Фокой в 950 г. в горных ущельях Тавра. Спустя три года сам Варда был разбит Сайфом аль-Даулой, причем в плен к арабам попал его сын, брат Никифора Фоки Константин, умерший в плену в Алеппо. В 954/955 гг. Никифор Фока получил пост доместика схол Востока вместо отца — Варды Фоки старшего, который потерпел

³⁴ Тохтасев С. Р. Язык трактата Константина Багрянородного *De Administrando Imperio* и его иноязычная лексика. СПб.: Наука, 2018. С. 315–316.

³⁵ *Liutprandus Cremonensis Opera / Antapodosis* // *MGH in usum scholarum*, Hannover, 1877. P. 106–107.

новое поражение от Сайфа аль-Даулы в битве у горы аль-Ухайдиб 30 октября 954 г. Как отмечал А. А. Васильев, сам Никифор также принимал участие в этом сражении и после разгрома скрывался в каком-то подземелье в Хадасе³⁶. В сентябре 955 г. Никифор во главе армии, состоявшей из ромеев, армян и росов безуспешно осаждал Хадас. Полтора столетия спустя Анна Комнина напишет стихотворение о руке Иоанна Предтечи, которая была тайно вывезена из арабской Антиохии в 956 г. и доставлена в Константинополь. В июне 957 г. Никифор все-таки вынудил Хадас к сдаче³⁷. Три года спустя по приказу нового императора Романа II Никифор возглавил армию, которой предстояло завоевать Крит.

Критский эмират, основанный в 825/828 гг. андалузскими арабами, изгнанными из Испании, представлял собой пиратское гнездо, ликвидировать которое византийское правительство безуспешно пыталось со времен императора Михаила II Травла (820–829). Провал экспедиции Константина Гонгила внушил критским арабам еще больше дерзости и самоуверенности. Пираты продолжали терроризировать все побережье Эгейского моря. Существование критского эмирата становилось тем более опасным в свете активной экспансии африканских арабов — подданных фатимидских халифов. В правление Константина Багрянородного фатимиды сумели нанести ряд поражений ромеям в южной Италии. В конце 950-х гг. они готовились к захвату Египта, и в случае перехода под контроль фатимидов Крит становился важным плацдармом для нападения арабов и берберов на Константинополь. Угроза, создаваемая арабами на море, сочеталась с опасностью, по-прежнему исходившей от хамданидов. Вероятно, именно с этим обстоятельством была связана форсированная подготовка к новому походу на Крит, предпринятая императором Романом II и domestikом схол востока Никифором Фокой. Как известно, этот поход увенчался полной победой и вошел в анналы византийской военной истории: Михаил Атталиат упоминает его в качестве примера доблести Никифора Фоки.

Источник, наиболее близкий по времени к эпохе Никифора Фоки и повествующий о событиях, которые непосредственно предшествовали захвату власти Никифором, а также о его царствовании — история Льва Диакона — вызывает традиционный интерес византинистов. Этот интерес не исчезает даже несмотря на то, что, как уже отмечалось, царствование Никифора Фоки изложено более структурировано в синопсисе историй Иоанна Скилицы, который жил в эпоху императора Алексея Комнина и опирался на те же источники, которые использовал в эпоху императора Василия II Лев Диакон. Прежнее шельмование Льва Диакона в научной литературе конца XIX в. как историка заурядного, официозного и неоригинального, подражавшего Агафию Миринейскому, сменилось в конце XX в. попытками исследовать литературный метод этого автора, поставить вопрос о полемическом характере его произведения³⁸. Выше уже было сказано о дискуссии относительно источников Льва Диакона, на фоне которой наиболее убедительной выглядит гипотеза А. П. Каждана и М. Я. Сюзюмова. Исходя из этой гипотезы существовало два источника, общих для Льва Диакона и для Скилицы: источник А — церковное сочинение, направленное против Никифора Фоки и его семьи, и источник Б — «История Фок», комплементарно рассказывающий об истории клана.

Традиционно в историографии сложилось представление о том, что синопсис Иоанна Скилицы предпочтительнее истории Льва Диакона, ибо Иоанн Скилица выписывал сведения из своих несохранившихся источников подробнее и точнее, чем

³⁶ Васильев А. А. Византия и арабы. Политические отношения Византии и арабов за время Македонской династии. СПб., 1902. Т. II. С. 295.

³⁷ Там же. С. 296–300.

³⁸ Любарский Я. Н. Замечания об образах и художественной природе «Истории» Льва Диакона // Византийские очерки. Труды советских ученых к XVIII международному конгрессу византистов (8–15 августа 1991 г.) / Под ред. Г. Г. Литаврина, М.: Наука, 1991. С. 150–162; Иванов С. А. Полемическая направленность «Истории» Льва Диакона // Византийский Временник. 1982. Т. 43. С. 74–80.

это делал Лев. Однако история Льва Диакона была написана современником царствования Никифора Фоки, — пусть даже Лев застал это царствование ребенком и подростком. Если мы не будем *a priori* отбрасывать заявление Льва о том, что он писал свое сочинение, опираясь на личные воспоминания и впечатления от общения с участниками событий, если мы, наконец, примем во внимание, что сочинение Льва Диакона было вызвано к жизни общественной ситуацией, сложившейся в Византии в первые годы самостоятельного правления Василия II и во многом определявшейся последствиями царствования Никифора Фоки и Иоанна Цимисхия, в таком случае нам не следует недооценивать историю Льва Диакона. Даже если Анна Комнина и не была знакома с сочинением Льва Диакона, то вполне вероятно, что порфирородная принцесса знала т. н. источник А — один из источников Льва Диакона и Иоанна Скилицы, вероятно, сочинение того или иного церковного иерарха, близкого патриарху Полиевкту (956–970), который относился крайне негативно к Никифору Фоке и, напротив, положительно описывал правление Иоанна Цимисхия. Этим обстоятельством и объясняются положительные характеристики, данные Анной Комниной Иоанну Цимисхию, а также приведенные в «Алексиаде» подробности из истории его царствования, например, рассказ о переселении павликиан во Фракию.

Если в эпоху Никифора Фоки главным врагом Византии были арабы, то в следующем столетии такими врагами стали печенеги, а затем сельджуки. Имя Никифора Вотаниата впервые появляется в повествовании Михаила Атталиата при описании событий большой войны с печенегами 1047–1053 гг., а затем по верному замечанию А. П. Каждана Никифор Вотаниат становится главным героем Михаила Атталиата³⁹. В 1053 г. Никифор Вотаниат отличился в сражении при Зигосе, которое было проиграно ромеями, однако Никифор организовал оборону переправы через реку и удерживал позицию в течение одиннадцати суток, благодаря чему спас значительную часть армии от уничтожения⁴⁰. Михаил Атталиат проводит историческую параллель между печенегами, которым противостоял Никифор Вотаниат, и гуннами эфталитами, кочевниками V–VI вв., известными из истории Прокопия Кесарийского (Procop. VP I. 3. 1–7). С этой точки зрения нарочитое молчание Анны Комниной о военных подвигах Никифора Фоки и Никифора Вотаниата, ее похвалы в адрес Иоанна Цимисхия и Василия II, сравнение Алексея Комнина с этими императорами, следует рассматривать как результат заочной полемики Анны Комниной с Михаилом Атталиатом, история которого была написана за два-три года до рождения Анны Комниной, но с которой Анна Комнина была несомненно знакома.

Остается добавить, что Андроник I Комнин, умевший очаровывать придворных дам как блистательный царедворец и тем снискавший ненависть своего кузена Мануила I, мог быть знаком как с историческим сочинением Михаила Атталиата, так и с «Алексиадой», написанной своей тетушкой. Во всяком случае не вызывает сомнений, что Андроник I как образованный византийский аристократ прекрасно знал не только героическую биографию Никифора II Фоки, мнимого предка Никифора III Вотаниата, и историю роковой красавицы Феофано, но также и жизнеописание своего собственного деда, императора Алексея I. Эта семейная память, пожалуй, в большей степени, чем не слишком успешный военный опыт и не очень длительное пребывание в военной среде, определяла решимость Андроника I Комнина начать вооруженную борьбу за престол, которой, если верить Иоанну Киннаму и Никите Хониату, он посвятил всю свою жизнь и в результате которой он в 1182 г. добился успеха. С нашей точки зрения именно семейная память клана Комнинов была той исторической реальностью, которая мотивировала поведение Андроника I Комнина и толкала его к узурпации в несравненно большей степени, нежели художественная специфика его воинственного образа, описанного А. П. Кажданом со слов Иоанна Киннама и Никиты Хониата.

³⁹ Каждан А. П. Социальные воззрения Михаила Атталиата // Сборник Радова византологического института XVII. Белград, 1976. С. 1–54.

⁴⁰ Michaelis Attaliate Historia / Hrsg. v. E. Th. Tsolakis. CFHB 50. Athenis, 2011. P. 32–35.

Источники и литература

Источники

1. Анна Комнина, Алексиада, пер. комм. Я. Н. Любарского. СПб.: Алетейя, 1996.
2. Михаил Пселл, Хронография / Пер., комм. Я. Н. Любарского. М.: 1978.
3. *Annae Comnenae Alexias* / Hrsg. von D. R. Reinsch, A. Kambylis. CFHB 40/1. B. I, Berlin; New York, 2001.
4. Anne Comnène, *Alexiade*, par Bernard Leib. Paris, 1967. T. I.
5. *Georgii Syncelli Chronographia* / Hrsg. von G. Dindorf. Bonn, 1829. Vol. I.
6. *Georgius Cedrenus Ioannis Scylitzae Ope* / Hrsg. v. I. Bekker. Bonn, 1839. Vol. II.
7. *Ioannis Zonarae Epitome Historiarum*, hrsg. v. Ludwig Dindorf. Leipzig, 1871. Vol. IV.
8. *Liutprandus Cremonensis Opera* / Antapodosis // MGH in usum scholarum, Hannover, 1877.
9. *Michaelis Attaliatea Historia* / Hrsg. v. E. Th. Tsolakis. CFHB 50. Athenis, 2011.
10. Michel Psellos, *Chronographie ou histoire d'un siècle de Byzance (976–1077)*, par Emile Renaud. Paris, 1928, T. II.
11. Procop. — *Procopii Caesariensis Opera Omnia* / Hrsg. v. Jacob Haury, Vol. I–IV. Leipzig: Teubner, 1905–1913.
12. *Theophanes continuatus* / Hrsg. von I. Bekker. Bonn, 1838.

Историография

13. *Балахванцев А. С.* Две античные традиции истории ранней Парфии // Ученые Записки Казанского Университета. Т. 157. Кн. 3. 2015. С. 114–122.
14. *Балахванцев А. С.* К вопросу о времени и обстоятельствах возникновения «Парфики» Аполлодора Артемитского // Политика, идеология, историописание в римско-эллинистическом мире: Материалы международной научной конференции, посвященной 100-летию со дня рождения профессора Ф. У. Уолбанка / Под ред. О. Л. Габелко. Казань, 2009. С. 89–101.
15. *Васильев А. А.* Византия и арабы. Политические отношения Византии и арабов за время Македонской династии. СПб., 1902. Т. II.
16. *Грацианский М. В.* Еще раз об источниках «истории» Льва Диакона // Византийский Временник. 2013. Т. 72 (97). С. 68–83.
17. *Дибвойз Н. К.* Политическая история Парфии / Под ред. В. П. Никонорова. СПб., 2008.
18. *Иванов С. А.* Полемическая направленность «Истории» Льва Диакона // Византийский Временник. 1982. Т. 43. С. 74–80.
19. *Каждан А. П.* Два дня из жизни Константинополя. СПб., 2002.
20. *Каждан А. П.* Еще раз о Киннаме и Никите Хониате // *Byzantinoslavica*. 1963. Vol. 24. С. 4–31
21. *Каждан А. П.* Из истории византийской хронографии X в. 1. О составе так называемой «Хроники Продолжателя Феофана» // Византийский Временник. 1961. Т. 19. С. 78–96.
22. *Каждан А. П.* Из истории византийской хронографии X в. 2: Источники Льва Диакона и Скилицы для истории третьей четверти X столетия // Византийский Временник. 1961. Т. 20, С. 106–128.
23. *Каждан А. П.* Социальные воззрения Михаила Атталиата // Сборник Радова византологического института XVII. Белград, 1976. С. 1–54.
24. *Казанский М. М.* Древности степных кочевников постгунского времени (середина V — середина VI вв.) в Восточной Европе // Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии. Вып. XXV. 2020. С. 90–167.
25. *Любарский Я. Н.* Замечания об образах и художественной природе «Истории» Льва Диакона // Византийские очерки. Труды советских ученых к XVIII международному конгрессу византинистов (8–15 августа 1991 г.) / Под ред. Г. Г. Литаврина. М.: Наука, 1991. С. 150–162.

26. Любарский Я. Н. И вновь о Хониате и Киннаме // Античная древность и средние века. Екатеринбург. 2002. Вып. 33. С. 123–127.
27. Медведев И. П. Правовая культура Византийской империи. СПб.: Алетейя, 2001.
28. Никоноров В. П. К вопросу о роли стремян в развитии военного дела // Степи Евразии в древности и средневековье. Кн. II. Материалы научно-практической конференции, посвященной 100-летию со дня рождения М. П. Грязнова. СПб.: 2003 [на обложке: 2002]. С. 263–267.
29. Симоненко А. В. Сарматские всадники Северного Причерноморья. СПб.: Нестор-История, 2010.
30. Сюсюмов М. Я. Об источниках Льва Диакона и Скилицы // Византийское Обозрение. 1916. Т. 2. С. 106–166.
31. Тохтасьев С. Р. Язык трактата Константина Багрянородного De Administrando Imperio и его иноязычная лексика. СПб.: Наука, 2018.
32. Шувалов П. В. Два железных стремени // KOINON ΔΡΟΝ. Исследование и эссе в честь 60-летнего юбилея Валерия Павловича Никонорова от друзей и коллег. СПб., 2014. С. 568–576.
33. Cartellieri A. Philipp II. August König von Frankreich. Bd. I–IV. Hamburg, 1984.
34. Chalandon F. Les Comnène. Études sur l'Empire Byzantin au XI^e et au XII^e siècles. Vol. I: Essai sur le règne d'Alexis I^{er} Comnène (1081–1118). Paris, 1900.
35. Chalandon F. Les Comnène. Études sur l'Empire Byzantin au XI^e et au XII^e siècles. Vol. II: Jean II Comnène (1118–1143) et Manuel I Comnène (1143–1180). Paris, 1912.
36. Debevoise N. C. A Political History of Parthia. Chicago, 1938.
37. Diehl C. Figures Byzantines. Paris, 1908. Vol. I. II.
38. Grecu V. Nicétas Choniates a-t-il connu l'Histoire de Jean Cinnamos? // Révue des études byzantines. 1949. Vol. 7. P. 194–204.
39. Jurewicz O. Andronik I Komnenos. Warszawa, 1962.
40. Kazanski M. Les armes et les techniques de combat des guerriers steppiques du début du Moyen-âge. Des Huns aux Avars. In: S. Lazaris (ed.) // Le cheval dans les sociétés antiques et médiévales. Turnhout, Brepols, 2012. P. 193–199, 287–296.
41. Kazhdan A., Constable G. People and Power in Byzantium, Washington, 1982.
42. 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. Πουκίλα Βυζαντινά 4. Bonn: Dr. Rudolf Habelt GMBH, 1984. S. 9–120.
43. Magdalino P. The Pen of the Aunt: Echoes of the Mid-twelfth Century in the Alexiad // Anna Komnene and Her Times / Ed. by T. Gouma-Peterson. New York; London, 2000. P. 15–44.
44. Nikonorov V. P. Appolodoros of Artemita and the date of his Parthica revisited // Ancient Iran and the Mediterranean World. Proceedings of an international conference in honour of Professor Józef Wolski held at the Jagellonian University, Cracow, in September 1996. By Edward Dąbrowa. Kraków, 1998. P. 107–122.
45. Prinke R. T. Kata of Georgia. Daughter of King David IV the Builder, as Wife of Sebastokrator Isaakios Komnenos // Foundations. 2011. Vol. 3 (6). P. 489–502.
46. Schlumberger G. L. Un Empereur Byzantin au dixième siècle. Nicéphore Phocas. Ouvrage Illustré. Paris, 1890.
47. Skoulatos B. Les personnages byzantins de l'Alexiade: Analyse prosopographique et synthèse. Louvain-la-Neuve and Louvain: Bureau du Recueil Collège Érasme and Éditions Nauwelaerts. 1980.
48. Speck P. Kaiser Leon III., Die Geschichtswerke des Nikephoros und des Theophanes und der Liber Pontificalis, T. I., Die Anfänge der Regierung Kaiser Leons III, Πουκίλα Βυζαντινά 19. Bonn, 2002.

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 4 (15)

2023

Священник Игорь Иванов, И. Б. Гаврилов

О IV научно-богословской конференции «Русско-Византийский Логос» 13 сентября 2022 г.

УДК 1(470)(091)+94(495)
DOI 10.47132/2588-0276_2023_4_230
EDN IYUDUK



Аннотация: Статья представляет собой обзор работы IV научно-богословской конференции «Русско-Византийский Логос», проведенной в Санкт-Петербургской духовной академии 13 сентября 2022 г. научно-просветительский проектом «Византийский кабинет». По итогам конференции были сделаны избранные публикации в научном журнале СПбДА «Русско-Византийский вестник». Организаторами мероприятий «Византийского кабинета» традиционно являются кафедра богословия и кафедра иностранных языков СПбДА в лице доцентов свящ. Игоря Иванова и Игоря Борисовича Гаврилова.

Ключевые слова: Санкт-Петербургская духовная академия, «Византийский кабинет», «Русско-Византийский вестник», «Русско-Византийский Логос», священник Игорь Иванов, И. Б. Гаврилов.

Об авторах: Священник Игорь Анатольевич Иванов

Кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой иностранных языков и доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии.

E-mail: igivan74@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0749-8238>

Игорь Борисович Гаврилов

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

E-mail: igo7777@mail.ru

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

Для цитирования: Иванов И., свящ., Гаврилов И.Б. О IV научно-богословской конференции «Русско-Византийский Логос» 13 сентября 2022 г. // Русско-Византийский вестник. 2023. № 4 (15). С. 230–240.

RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4 (15)

2023

Priest Igor Ivanov, Igor B. Gavrilov

About the IV scientific and theological conference “Russian-Byzantine Logos” September 13, 2022

UDC 1(470)(091)+94(495)
DOI 10.47132/2588-0276_2023_4_230
EDN IYUDUK



Abstract: The article is an overview of the work of the IV scientific and theological conference “Russian-Byzantine Logos”, held at the St. Petersburg Theological Academy on September 13, 2022 by the scientific and educational project “Byzantine Cabinet”. Based on the results of the conference, selected publications were made in the scientific journal of St. Petersburg Academy of Sciences “Russian-Byzantine Bulletin”. The organizers of the “Byzantine Cabinet” events are traditionally the Department of Theology and the Department of Foreign Languages of St. Petersburg, represented by associate professors priest Igor Ivanov and Igor Borisovich Gavrilov.

Keywords: St. Petersburg Theological Academy, “Byzantine Cabinet”, “Russian-Byzantine Messenger”, “Russian-Byzantine Logos”, priest Igor Ivanov, I. B. Gavrilov.

About the authors: Priest Igor Anatolyevich Ivanov

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

E-mail: igivan74@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0749-8238>

Igor Borisovich Gavrilov

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

E-mail: igo7777@mail.ru

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

For citation: Ivanov I. A., priest, Gavrilov I. B. About the IV scientific and theological conference “Russian-Byzantine Logos” September 13, 2022. *Russian-Byzantine Herald*, 2023, no. 4 (15), pp. 230–240.

Научно-богословская конференция «Русско-Византийский Логос» проводится в Санкт-Петербургской духовной академии с 2019 г. 13 сентября 2022 г. она состоялась уже в четвертый раз и проходила в двух форматах — очном и дистанционным.

В очном формате прошло пленарное заседание, на котором выступили следующие ученые:

протоиерей Константин Костромин, кандидат богословия, кандидат исторических наук, проректор по научно-богословской работе, доцент кафедры церковной истории СПбДА — приветственное слово;

Галина Викторовна Скотникова, доктор культурологии, профессор, профессор кафедры теории и истории культуры СПбГИК, ведущий научный сотрудник Российского института истории искусств — «Петербургские византилисты — преподаватели духовных и светских образовательных учреждений»;

Владимир Алексеевич Котельников, доктор филологических наук, профессор, главный научный сотрудник ИРЛИ РАН, член экспертного совета Патриаршей литературной премии — «Болеслав Маркевич как консервативный публицист и литератор. К 200-летию со дня рождения»;

Игорь Борисович Гаврилов, кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры богословия СПбДА — презентация журнала «Русско-Византийский вестник» № 4 (7) за 2021 г.



И. Б. Гаврилов на IV конференции «Русско-Византийский Логос»

Г. В. Скотникова в своем докладе рассмотрела деятельность петербургских византистов в ракурсе взаимного обмена преподавательскими силами между духовными и светскими образовательными учреждениями. Было подчеркнуто, что этот процесс обуславливался не только тесным переплетением церковной и светской сфер в культуре Византии, но и общим подъемом гуманитарной науки в России второй половины XIX — начала XX в., полнокровностью развития научной мысли, востребованностью масштабного видения истории и корневой системы отечественной культуры, высокими достижениями в области славистики, историософии, гражданской и церковно-исторической науки, художественной византистики. Предметом внимания докладчика стали, в частности, творческие, иногда трагические после катастрофы 1917 г., судьбы таких петербургских ученых,

как И. Е. Троицкий, Н. В. Покровский, Н. Н. Глубоковский, И. И. Соколов, А. И. Бриллиантов, Н. Д. Успенский¹.

В. А. Котельников подробно осветил биографию и творческий путь забытого в наши дни консервативного писателя и публициста Болеслава Михайловича Маркевича (1822–1884), который еще при жизни был «заперт» идеологическими противниками «в литературное гетто». Владимир Алексеевич проанализировал трилогию Маркевича — романы «Четверть века назад», «Перелом» и «Бездна». «Четверть века» докладчик охарактеризовал как освещающий преимущественно жизнь дворянства необычный для русской литературы «роман-театр», который получил высокую оценку великого консервативного философа, писателя и эстета К. Н. Леонтьева, считавшего, что страница этого романа стоит всего творчества И. С. Тургенева. В двух последующих романах писатель перешел к более широкому эпическому полю и изобразил героев разного рода — например, нигилиста Овцына, действующего в союзе со своими единомышленниками в сторону разрушения российской государственности, дворянского быта, сословных отношений и прочих основ русской жизни («Перелом»). При этом ответственные лица в верхах государства «плывут по течению», не предпринимая должных мер для пресечения подрывной деятельности нигилистов. «И это так по-русски, — подчеркнул Владимир Алексеевич, — что вызывает размышления не только об истории литературы, но и об истории России вообще, о судьбе ее администрации, общества и т. д.». В. А. Котельников рассказал, что он направил трилогию Б. М. Маркевича в редколлегию «Литературных памятников», откуда ее переправили в издательство «Наука», где она лежит с января этого года «без движения». Кроме того, докладчик подчеркнул, что союз Маркевича с главным редактором «Русского вестника» М. Н. Катковым оказался чрезвычайно продуктивным и этот опыт заслуживает внимания исследователей. В заключение был затронут еще один актуальный сюжет — переписка Б. М. Маркевича с А. К. Толстым, который проявил себя в ней как либерал, завзятый западник, не просто германист по литературным пристрастиям, а сторонник предоставления полной независимости инациональным, неславянским окраинам России. На это Маркевич пророчески возражал: «Вы дадите им автономию, а завтра они будут претендовать на государственность и станут самыми злейшими врагами России»².

Главный редактор «Русско-Византийского вестника» *И. Б. Гаврилов* презентовал четвертый номер журнала за 2021 г., посвященный теме Зарубежной России и русской эмиграции «первой волны» и положивший начало ее регулярно освещению на страницах издания. Игорь Борисович рассказал, что редакции удалось привлечь к сотрудничеству выдающихся современных исследователей русской эмиграции,

¹ Отметим, что журнал «Русско-Византийский вестник» регулярно обращается на своих страницах к трудам русских византистов. См. напр.: *Иванов И., свящ.* Судьбы русской византистики в Старом и Новом Свете: Г. Острогорский и А. Васильев. Предисловие к публикации // Русско-Византийский вестник. 2018. № 1. С. 9–15; *Тереза (Оболевич), сестра.* М. И. Лот-Бородина как исследовательница византийской мысли // Русско-Византийский вестник. 2020. № 1 (3). С. 14–36; *Хондзинский П., прот., Костромин К., прот., Легеев М., свящ., Иванов И., свящ., Оболевич Т. С., Маркидонов А. В., Фатеев В. А., Гаврилов И. Б., Медоваров М. В., Тесля А. А.* Наследие прот. Георгия Флоровского (1893–1979): pro et contra. Материалы круглого стола научного проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет» к 40-летию кончины выдающегося православного мыслителя // Русско-Византийский вестник. 2021. № 1 (4). С. 156–175; *Иванов И., свящ.* 120 лет со дня рождения академика Г. А. Острогорского (предисловие к публикации) // Русско-Византийский вестник. 2022. № 1 (8). С. 21–30; *Маркидонов А. В.* О работах Г. А. Острогорского на богословские и церковно-исторические темы // Русско-Византийский вестник. 2022. № 1 (8). С. 54–66; *Скотникова Г. В.* Судьба А. В. Соловьева как представителя «белградской школы» русских византистов // Русско-Византийский вестник. 2022. № 1 (8). С. 67–73; *Ее же.* Концепт «византизм» в русском культурфилософском самосознании: К. Н. Леонтьев и Ф. И. Успенский // Русско-Византийский вестник. 2022. № 4 (11). С. 110–122.

² Подробнее см.: *Котельников В. А.* На историческом переломе (К 200-летию со дня рождения Б. М. Маркевича) // Русско-Византийский вестник. 2022. № 1 (8). С. 98–116.

раскрывающих в своих работах богатейшее наследие ее культуры, которое еще ждет своего возвращения на Родину³.

На секции «Русская религиозная мысль», которая состоялась в очно-дистанционном режиме, выступили следующие докладчики:

Александр Эдуардович Котов, доктор исторических наук, профессор Института истории СПбГУ — «*Забытые страницы польского вопроса: презентация антологии, подготовленной в рамках проекта РНФ «Национальная идентичность в имперской политике памяти: история Великого княжества Литовского и Польско-Литовского государства в историографии и общественной мысли XIX–XX вв.»*»;

Валерий Александрович Фатеев, кандидат филологических наук, член редакционной коллегии издательства «Росток», Санкт-Петербург — «*Н. Я. Данилевский и его место в истории русской философии. Юбилейные размышления*»;

Петр Николаевич Базанов, доктор исторических наук, профессор кафедры медиологии и литературы СПбГИК — «*Журнал „Двуглавый Орел“ — орган монархической мысли Русского Зарубежья*»;

Ольга Борисовна Сокурова, доктор культурологии, кандидат искусствоведения, доцент Института истории СПбГУ — «*Размышления о картине петербургской художницы О. Цуцковой „Русская идея. Философский пароход“. К 100-летию изгнания русских философов из России и 140-летию со дня рождения Л. П. Карсавина*»;

Дмитрий Александрович Бадалян, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник научно-исследовательского отдела книговедения Российской национальной библиотеки, доцент Высшей школы журналистики и массовых коммуникаций



Секция «Русская религиозная мысль»
в Книжной гостинице Издательства СПбДА (слева направо):
П. Н. Базанов, В. А. Котельников, И. Б. Гаврилов, В. А. Фатеев,
Д. А. Бадалян, Д. И. Стогов, А. Э. Котов, Д. В. Волужков

³ См. подробнее: *Гаврилов И. Б.* Зарубежная Россия как культурный феномен // Русско-Византийский вестник. 2021. № 4 (7). С. 11–24; *Базанов П. Н.* Культура русской эмиграции — гордость отечественной истории // Русско-Византийский вестник. 2021. № 4 (7). С. 11–24.

СПбГУ — «*Два праздника национальной культуры: чествование И. А. Крылова в 1838 г. и Пушкинские торжества 1880 г.*»;

Дмитрий Игоревич Стогов, кандидат исторических наук, доцент, доцент кафедры истории культуры, государства и права Санкт-Петербургского государственного электротехнического университета «ЛЭТИ» — «*Славянофильство как идеологическая основа монархического движения начала XX в.*»;

Аркадий Юрьевич Минаков, доктор исторических наук, профессор Воронежского государственного университета — «*Издатель „Домашней беседы“ В. И. Аскоченский (дистанционно)*»;

Максим Михайлович Шевченко, кандидат исторических наук, доцент, доцент исторического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова — «*Лозунг „Православие, Самодержавие, Народность“ и его политическое бытование: историография и перспективы исследования*» (дистанционно).

В своем выступлении А. Э. Котов отметил, что «польский вопрос» в XIX в. — это вопрос не столько о независимости Польши, сколько о наследии Польско-Литовской шляхетской «республики». К нему в то время обращались деятели самых разных на первый взгляд сфер: чиновники, публицисты, писатели, историки и этнографы. Четкого разграничения между публицистикой, научными исследованиями, официальными циркулярами и манифестами здесь, разумеется, быть не могло: одно часто являлось производным от другого, и такие исследователи, как А. К. Киркор, М. О. Коялович или П. А. Кулаковский, оказывались боевыми публицистами, а такие мастера публицистики, как Ю. Ф. Самарин или М. Н. Катков — «случайными органами государственной деятельности». А. Э. Котов убежден, что «польский вопрос» остается реальным политическим фактором и в XXI в. — вдохновляя уже не столько польских и литовских патриотов, сколько украинских, белорусских и даже российских западников на создание идеализированного образа восточно-европейской «Антимосковии». Парадоксально этот образ также является подтверждением многовекового родства: историческое противостояние приобретает в нем все менее национальный и все более партийный и социальный характер. Таким образом, подытожил докладчик, историческое наследие Польско-Литовского государства — по-прежнему, как и в период его существования, есть в равной степени и мост, и барьер между Россией и Европой.



В. А. Котельников и В. А. Фатеев

Выступление В. А. Фатеева было посвящено 200-летию со дня рождения выдающегося русского мыслителя Н. Я. Данилевского (1822–1885), автора историософского труда «Россия и Европа» и критического исследования «Дарвинизм». Валерий Александрович отметил, что русская философия с самого зарождения проявила свою непохожесть на умозрительную, метафизическую или теоретическую философию европейского типа. Особый характер русской философской мысли, возможно, нигде не проявился так ярко и наглядно, как в трудах Н. Я. Данилевского. Н. Н. Страхов писал, что «Россия и Европа» — это новое слово в истории русской мысли. Тем не менее, либеральные мыслители во главе с В. С. Соловьевым выступили против национально ориентированных идей Данилевского, выраженных в книге «Россия и Европа». Не получила должного признания и книга «Дарвинизм», в которой доказывалась ложность эволюционного учения Дарвина и его атеистический характер. Никто не сделал столько для защиты памяти Данилевского, как Н. Н. Страхов, хотя на многие в философских вопросах они смотрели по-разному. Но в главном их взгляды были едины, а теорию культурно-исторических типов Данилевского Страхов считал высоким достижением русской философской мысли. Докладчик также подчеркнул, что мы знаем о взглядах Данилевского явно недостаточно. Страхов сетовал, что ему так и не удалось найти среди бумаг Данилевского каких-либо набросков последней главы книги «Дарвинизм», в которой мыслитель предполагал изложить свою космогонию, или философию природы, хотя известно, что он излагал ее устно. Характерно, что интерес к книге «Россия и Европа» после кончины Данилевского значительно вырос, а Л. С. Берг в своем научном труде «Номогенез, или Эволюция на основе закономерностей» в 1922 г., несмотря на наступление эпохи воинствующего безбожия, подтвердил правоту критики Данилевским учения Дарвина. В выступлении В. А. Фатеева показано также широкое распространение идей Данилевского в современную эпоху, когда философ уже признан классиком русской историко-философской мысли.

П. Н. Базанов коснулся малоизученных страниц истории русской эмиграции 1920-х гг. В центре его выступления оказался знаменитый русский монархический журнал, который издавался «Высшим Монархическим Советом» под руководством Н. Е. Маркова и А. Н. Крупенского. Среди авторов журнала были такие известные церковные и светские деятели, как митрополит Антоний Храповицкий, святитель Серафим (Соболев), архиепископ Виталий (Максименко), поэт С. С. Бехтеев, романист генерал П. Н. Краснов, историк Н. Д. Тальберг, политик Н. Е. Марков, лидер национал-максималистов Ю. А. Ширинский-Шихматов и др. Докладчик отметил, что на страницах журнала впервые началось почитание императора Николая II как новомученика. Особое внимание было уделено анализу статьи «Причины неудач белых выступлений» С. М. Толстого-Милославского (двоюродного брата «главы» младороссов А. Л. Казембека). Также П. Н. Базанов рассказал, что при журнале существовало одноименное издательство, печатавшее книги и брошюры, например: В. М. Руднев «Правда о Царской Семье и „темных силах“»; П. Н. Краснов «Казачья „самостийность“»; Т. В. Локоть «„Завоевание революции“ и идеология русского монархизма», «Смутное время и революция (Политические параллели 1613–1917 гг.)»; Н. Д. Тальберг «Лицемерам. Две мерки», «Работа большевиков». Докладчик заключил, что «Двуглавый Орел» оказал большое влияние на идеологию монархизма в эмиграции⁴.

О. Б. Сокурова дала глубокий культурологический анализ картины петербургской художницы О. Цуцковой «Русская идея. Философский пароход», детально остановившись на образах конкретных мыслителей — Л. П. Карсавина, Б. П. Вышеславцева, С. Л. Франка, И. А. Ильина и др. Многофигурная композиция работы представлена в докладе как аналог философской притчи, проникнутой глубокими символическими смыслами. С тревожной мглой, надвигающейся на город,

⁴ Базанов П. Н. Журнал «Двуглавый Орел» — орган монархической мысли Русского Зарубежья // Русско-Византийский вестник. 2023. № 2 (13). С. 116–126.

в картине контрастирует ясная спокойная даль, в сторону которой направляется корабль. Однако лица философов обращены не к ней — они внимательно всматриваются в покинутый берег Родины. На этом берегу остается Крест с распятым на нем Спасителем. В этом смысловом и композиционном центре картины, по мнению Ольги Борисовны, сосредоточена мысль о крестном пути России. На переднем плане выделена фигура Л. П. Карсавина, которому впоследствии, в жестоких условиях лагерной жизни и смерти, предстояло пройти вместе с Родиной и Церковью этим путем невинных страданий и высоких прозрений. В 2007 г., когда была написана картина, исполнилось 125 лет со дня рождения философа и 55 со дня его смерти (в нынешнем году, соответственно, 140 и 70 лет). О. Б. Сокурова отметила, что в качестве эпиграфа О. Цуцкова выбрала слова Карсавина: «Преображение мира не в разъединении и гибели его, <...> но в вознесении в высшее бытие всего, что существует. <...> Все сущее должно быть соединено, всякое мгновение пронизано любовью». Единство всего сущего, его приобщение к высшему бытию Св. Троицы — это и есть, с точки зрения художницы и автора доклада, важнейший аспект Русской идеи, который просматривается в размышлениях и работах большинства русских религиозных философов. Спустя столетие, когда эти магистральные мысли стали особенно востребованными, «Философский пароход» возвращается домой.



П. Н. Базанов и Д. А. Бадалян

В докладе Д. А. Бадаляна рассмотрена традиция литературных праздников, сформировавшаяся в XIX в. в России. Первый из них — празднование 70-летия И. А. Крылова и приуроченного к нему 50-летнего юбилея его творческой деятельности, состоялся 2 февраля 1838 г. Это устроенное С. С. Уваровым и литераторами пушкинского круга чествование писателя стало первым в нашей стране праздником национальной культуры. И в этом смысле оно послужило прелюдией Пушкинских торжеств 1880 г., которые И. С. Аксаков назвал «великим актом нашего народного самосознания». По замечанию докладчика, оба этих праздника оказались причинами борьбы литературных партий. Так, из-за юбилея Крылова обострился конфликт между «торговым триумвиратом» и писателями пушкинского круга. В союзе с Уваровым последние смогли нанести удар журналистам, опекаемым III отделением.

Доклад Д. И. Стогова был посвящен отношению русских правоконсервативных политиков и публицистов начала XX в. к философским идеям славянофилов — в первую

очередь А. С. Хомякова, И. С. Аксакова, И. В. Киреевского и др. Докладчик проанализировал некоторые статьи, очерки, книги, публичные речи, проповеди ряда монархистов (В. Л. Величко, А. С. Будиловича, А. А. Киреева, Б. В. Никольского, В. А. Грингмута, священномученика протоиерея Иоанна Восторгова, А. А. Майкова и др.), а также газетные заметки из отдельных монархических периодических изданий, в которых так или иначе проявилось отношение их авторов к славянофилам и их идеям. Дмитрий Игоревич пришел к выводу о том, что большинство монархистов начала XX в. считали себя продолжателями дела славянофилов, их учениками. Монархистам импонировали славянофильские представления о монархии, о Православной Церкви, критика славянофилами западной демократии и либерализма, идеи об исторической миссии русского народа и др. Религиозно-философские идеи славянофилов фактически стали одной из составляющих идеологической основы правоконсервативного политического мировоззрения⁵.

Заседание секции «Византия и русская культура» в рамках работы IV научно-богословской конференции «Русско-Византийский Логос» также состоялось 13 сентября 2022 г. Секция работала в дистанционном формате. Модератором секции выступил доцент, священник Игорь Иванов, открывший заседание приветственным словом.



Священник Игорь Иванов

В работе секции принимали участие:

Андрей Юрьевич Митрофанов, доктор исторических наук, профессор СПбДА (заочно);

монахиня Екатерина (Парунян Елизавета Мартыновна), главный редактор Ярославского епархиального управления, аспирант Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета;

Арсений Александрович Кустов, MA Candidate in Political Science and International Relations, University of Manchester, UK; студент ЕУСПб, ИОН РАНХиГС, Института св. Фомы, Высших Свято-Владимирских православных богословских курсов; специалист, УАР НИУ ВШЭ, Москва; аналитик, ЦСР Северо-Запад, Санкт-Петербург;

⁵ Стогов Д. И. Славянофильство как идеологическая основа монархического движения начала XX в. // Русско-Византийский вестник. 2023. № 4 (15). С.???

Петр Петрович Попов, магистрант кафедры миссиологии богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

Начиная встречу, о. Игорь зачитал доклад *А. Ю. Митрофанова* «Самозванец Лже-Хилбудий — авантюрист или инструмент христианизации восточных славян в эпоху Юстиниана I?» В докладе подробно рассказывалось о военной и политической обстановке на Балканах в период правления императора Юстиниана, а также о возможности договора с антами и назначения их ставленника Лже-Хилбудия стратегом Турриса, что могло стать началом как христианизации антов и задунайских славян, так и их возможной романизации. Однако, согласно докладу, разоблачение Лже-Хилбудия свело на нет данные перспективы⁶.

Продолжил заседание доклад *мон. Екатерины (Парунян)* на тему «Идея Божества у Семена Франка (в контексте западной мистики)». В выступлении был сделан акцент на личном опыте богообщения как основе формирования сознательной веры, вызывающей доверие и послушание Богу и, как следствие, оформляющейся в достоверное знание, выраженное в конкретных идеях.

Затем слово снова взял *свящ. Игорь Иванов*, представив свою презентацию под названием «Славянство, византизм и романство по трудам Николае Йорги». Рассказав о биографии Н. Йорги, его трудах и ключевых идеях его версии румынской идеологии в межвоенный период, о. Игорь сформулировал характерные для Н. Йорги тезисы: 1. Романство, характеризующееся единством происхождения (от латинян), веры, языка, культурной миссии, отличается как от греческого православного ромейства, так и от славянского православного братства народов; 2. Романство сохранило имперскую идею в самой народной ментальности в условиях, когда прочие православные государства на Балканах пали под натиском турецкого нашествия; 3. Восточное Романство тяготеет к западной культуре как культуре Западной Рومании, дистанцируясь при этом и от славянства, и от фанариотства (византизма).

После этого выступил *А. А. Кустов* с презентацией «*Политическая роль и влияние исихазма в Византии и на Руси в работах о. Иоанна Мейендорфа и Г. М. Прохорова*». Докладчик рассмотрел работы и концепции названных авторов на широком фоне западной и отечественной византистики, отметив специфический факт послевоенной тенденции создавать своего рода реконструкции идейных моделей на не вполне достаточном источниковедческом материале. В силу этого существование такого феномена как «политический исихазм» может быть подвергнуто критике и ревизии, равно как и большему обоснованию при надлежащей проработке данной проблематики.

Завершил работу секции доклад *П. П. Попова* «*Использование основных принципов свт. Иоанна Златоуста в практике современной Церкви*». Докладчик особо подчеркнул молитвенно-практический характер огласительной деятельности святителя, отметив, что, как практик веры, свт. Иоанн Златоуст стремился к тому, чтобы слово пастыря выстраивалось на реальных действиях, полезных жителям города, за души которых он отвечал перед Богом. Соединение слова и дела были следствием того, что слова святителя исходили от полноты чистого и внимательного сердца. Докладчик сделал вывод, что в идеале между катехизатором и оглашенным должно возникать взаимопонимание. Такое взаимопонимание в разговорах о вере не может оставаться лишь коммуникацией «педагог-ученик», потому что знание само по себе не меняет души человека. Это особенно важно понимать сейчас, т.к. в современном мире религиозному чувству противостоит состояние атомизации и индивидуализации личности, и порой ни катехизатор не идет к личности оглашенного, ни оглашенный не вкладывает сердце в обучение.

⁶ *Митрофанов А. Ю.* Самозванец Лже-Хилбудий — авантюрист или инструмент христианизации восточных славян в эпоху Юстиниана I? // Русско-Византийский вестник. 2022. № 2 (9). С. 143–152.

Источники и литература

1. *Базанов П. Н.* Журнал «Двуглавый Орел» — орган монархической мысли Русского Зарубежья // Русско-Византийский вестник. 2023. № 2 (13). С. 116–126.
2. *Базанов П. Н.* Культура русской эмиграции — гордость отечественной истории // Русско-Византийский вестник. 2021. № 4 (7). С. 11–24.
3. *Гаврилов И. Б.* Зарубежная Россия как культурный феномен // Русско-Византийский вестник. 2021. № 4 (7). С. 11–24.
4. *Иванов И., свящ.* 120 лет со дня рождения академика Г. А. Острогорского (предисловие к публикации) // Русско-Византийский вестник. 2022. № 1 (8). С. 21–30.
5. *Иванов И., свящ.* Судьбы русской византистики в Старом и Новом Свете: Г. Острогорский и А. Васильев. Предисловие к публикации // Русско-Византийский вестник. 2018. № 1. С. 9–15.
6. *Котельников В. А.* На историческом переломе (К 200-летию со дня рождения Б. М. Маркевича) // Русско-Византийский вестник. 2022. № 1 (8). С. 98–116.
7. *Маркидонов А. В.* О работах Г. А. Острогорского на богословские и церковно-исторические темы // Русско-Византийский вестник. 2022. № 1 (8). С. 54–66.
8. *Митрофанов А. Ю.* Самозванец Лже-Хилбудий — авантюрист или инструмент христианизации восточных славян в эпоху Юстиниана I? // Русско-Византийский вестник. 2022. № 2 (9). С. 143–152.
9. *Скотникова Г. В.* Концепт «византизм» в русском культурфилософском самосознании: К. Н. Леонтьев и Ф. И. Успенский // Русско-Византийский вестник. 2022. № 4 (11). С. 110–122.
10. *Скотникова Г. В.* Судьба А. В. Соловьева как представителя «белградской школы» русских византистов // Русско-Византийский вестник. 2022. № 1 (8). С. 67–73.
11. *Стогов Д. И.* Славянофильство как идеологическая основа монархического движения начала XX в. // Русско-Византийский вестник. 2023. № 4 (15). С.???
12. *Тереза (Оболевич), сестра.* М. И. Лот-Бородина как исследовательница византийской мысли // Русско-Византийский вестник. 2020. № 1 (3). С. 14–36.
13. *Хондзинский П., прот., Костромин К., прот., Легеев М., свящ., Иванов И., свящ., Оболевич Т. С., Маркидонов А. В., Фатеев В. А., Гаврилов И. Б., Медоваров М. В., Тесля А. А.* Наследие прот. Георгия Флоровского (1893–1979): pro et contra. Материалы круглого стола научного проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет» к 40-летию кончины выдающегося православного мыслителя // Русско-Византийский вестник. 2021. № 1 (4). С. 156–175.

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 4 (15)

2023

Священник Игорь Иванов, И. Б. Гаврилов

О деятельности «Византийского кабинета» в 2022 г.

УДК 271.2-75(470.23-25):94(495)
DOI 10.47132/2588-0276_2023_4_241
EDN EXURDV



Аннотация: Статья представляет собой обзор-отчет о деятельности в 2022 г. научно-просветительского проекта «Византийский кабинет», в рамках которой было проведено девять круглых столов. По итогам этой работы были сделаны избранные публикации в научном журнале Санкт-Петербургской духовной академии «Русско-Византийский вестник». Организаторами мероприятий «Византийского кабинета» традиционно являются кафедра богословия и кафедра иностранных языков СПбДА в лице доцентов свящ. Игоря Иванова и Игоря Борисовича Гаврилова.

Ключевые слова: Санкт-Петербургская духовная академия, «Византийский кабинет», «Русско-Византийский вестник», священник Игорь Иванов, И. Б. Гаврилов.

Об авторах: Священник Игорь Анатольевич Иванов

Кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой иностранных языков и доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии.

E-mail: igivan74@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0749-8238>

Игорь Борисович Гаврилов

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

E-mail: igo7777@mail.ru

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

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

RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4 (15)

2023

Priest Igor Ivanov, Igor B. Gavrilov

About the activities of the “Byzantine Cabinet” in 2022

UDC 271.2-75(470.23-25):94(495)
DOI 10.47132/2588-0276_2023_4_241
EDN EXURDV



Abstract: The article is a review-report on the activities in 2022 of the scientific and educational project “Byzantine Cabinet”, within the framework of which nine round tables were held. Based on the results of this work, selected publications were made in the scientific journal of the St. Petersburg Theological Academy “Russian-Byzantine Bulletin”. The organizers of the “Byzantine Cabinet” events are traditionally the Department of Theology and the Department of Foreign Languages of St. Petersburg, represented by associate professors priest Igor Ivanov and Igor Borisovich Gavrilov.

Keywords: St. Petersburg Theological Academy, “Byzantine Cabinet”, “Russian-Byzantine Bulletin”, priest Igor Ivanov, I. B. Gavrilov.

About the authors: Priest Igor Anatolyevich Ivanov

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

E-mail: igivan74@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0749-8238>

Igor Borisovich Gavrilov

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

E-mail: igo7777@mail.ru

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

For citation: Ivanov I. A., priest, Gavrilov I. B. About the activities of the “Byzantine Cabinet” in 2022. *Russian-Byzantine Herald*, 2023, no. 4 (15), pp. 241–259.

Научно-просветительский проект Санкт-Петербургской духовной академии «Византийский кабинет» начал свою работу 22 февраля 2016 г. С самого начала своей деятельности проект предполагал проведение встреч, тематических семинаров, круглых столов, циклов лекций, посвященных разнообразным аспектам влияния византийской цивилизации на русскую культуру, философию и богословие. Конкретным и весомым воплощением работы кабинета стала систематическая публикация результатов научных исследований и избранных материалов круглых столов в научном журнале «Русско-Византийский вестник».

20 января 2022 г. «Византийский кабинет» провел дистанционный круглый стол, посвященный 120-летию со дня рождения выдающегося византолога XX столетия **Георгия Александровича Острогорского (1902–1976)**, которое отмечалось 19 января.

Во встрече участвовали:

протоиерей Константин Костромин, проректор по научной работе, доцент кафедры церковной истории СПбДА, кандидат исторических наук, кандидат богословия;

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;

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

Андрей Юрьевич Митрофанов, научный сотрудник кафедры церковной истории СПбДА, доктор исторических наук, доктор истории, искусств и археологии Лувенского Католического Университета;

протодиакон Владимир Василик, доктор исторических наук, кандидат филологических наук, доцент, профессор кафедры истории славянских и балканских стран исторического факультета СПбГУ;

Максим Михайлович Шевченко, кандидат исторических наук, доцент исторического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова.

В ходе круглого стола были рассмотрены следующие сюжеты:

– очерк жизни и деятельности Г. А. Острогорского с демонстрацией редких архивных фотографий и документов (свящ. Игорь Иванов);

– размышления о значении творческого наследия и личности Александра Васильевича Соловьева (1890–1971), близкого друга и соратника Г. А. Острогорского (Г. В. Скотникова);

– Г. А. Острогорский и Роман Осипович Якобсон (1896–1982) как исследователи целостной христианской цивилизации (Д. И. Макаров);

– о машинописном переводе «Истории византийского государства» Г. А. Острогорского в ЛДА в 1980-е гг. (прот. Константин Костромин);



Georgy Ostrogorsky

Георгий Александрович
Острогорский

– о роли междисциплинарных связей и историсофского подхода при рассмотрении узкоспециальной тематики в современной византологии (М. М. Шевченко).

Кроме того, были представлены два обстоятельных доклада: «*Самозванец Лже-Феодосий и император Ираклий: к проблеме генезиса византийского самозванчества*» (А. Ю. Митрофанов) и «*Образ императора Юстиниана в кондаке преп. Романа Сладковца „На землетрясение и пожар“*» (протоиерей Владимир Василик).

2 февраля 2022 г. был проведен дистанционный круглый стол «Византийского кабинета» на тему: «**Истинная Россия есть страна милости, а не ненависти, посвященный 50-летию памяти классика русской литературы XX в. Бориса Константиновича Зайцева (1881–1972)**¹. Соорганизатором мероприятия стал *Алексей Маркович Любомудров* (доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института русской литературы (Пушкинский Дом РАН), пригласивший на круглый стол ведущих исследователей творчества великого русского писателя.

Во встрече принимали участие:

Виктория Богдановна Белукова, кандидат филологических наук, доцент кафедры русской литературы XX в. Московского государственного областного университета;

Людмила Игоревна Бронская, доктор филологических наук, профессор кафедры отечественной и мировой литературы Гуманитарного факультета Северо-Кавказского федерального университета;

Светлана Сергеевна Бойко, доктор филологических наук, профессор кафедры истории русской литературы новейшего времени Российского государственного гуманитарного университета;

Алла Витальевна Громова, доктор филологических наук, профессор кафедры русской литературы Московского городского педагогического университета;

Виктория Трофимовна Захарова, доктор филологических наук, профессор кафедры русской и зарубежной литературы Нижегородского государственного педагогического университета им. К. Минина;

Вера Николаевна Климчукова, кандидат филологических наук, доцент, заведующая кафедрой русской литературы XX в. Московского государственного областного университета;

Снежана Владимировна Крылова, кандидат филологических наук, доцент кафедры русской литературы XX в. Московского государственного областного университета;

Надежда Идюновна Пак, доктор филологических наук, научный сотрудник Музея истории Обнинска;

Наталья Станиславовна Титова, кандидат филологических наук, доцент кафедры лингвистики и переводоведения МГИМО;

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

В начале научного мероприятия *свящ. Игорь Иванов* поприветствовал участников и сделал доклад на тему «*Афон Бориса Зайцева*», рассказав об истории поездки писателя на Афон и о некоторых примерах художественного и духовно-психологического изображения «священной поэмы» Святой Горы в творчестве Бориса Зайцева.

Затем с приветственным словом выступил *И. Б. Гаврилов*, поделившись своими размышлениями об истоках религиозного пробуждения Б. Зайцева, для которого революционные потрясения стали побуждением обратиться к Свету Евангелия,

¹ См. публикацию: *Белукова В. Б., Гаврилов И. Б., Захарова В. Т., Иванов И., свящ., Любомудров А. М., Пак Н. И.* «Истинная Россия есть страна милости, а не ненависти». Материалы круглого стола научного проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет» к 50-летию кончины классика литературы Русского зарубежья Бориса Константиновича Зайцева (1881–1972) // Русско-Византийский вестник. 2021. № 4 (7). С. 154–166.

а эмиграция сделалась школой воцерковления и духовного делания в помощи братьям по изгнанию.

После этого слово взял соведущий встречи *А. М. Любомудров*, отметивший главные качества *Б. К. Зайцева* как человека и писателя: лирик в прозе, тонкий словесный акварелист; при этом ему свойственны и точные историсофские формулировки. За его отзывчивость знакомые называли его человеком с «бриллиантовым сердцем». *Б. Зайцев* был целостным и принципиальным нравственным человеком, активно участвовал в общественной жизни, в течение четверти века являлся председателем Союза писателей и журналистов и всячески помогал материально своим коллегам. Его главным жизненным принципом стало полное предание себя в руки Бога: «Не нам дано понять смысл страдания, мы можем лишь любить».

Далее в своем сообщении о романе *Б. Зайцева* «Золотой узор» *В. Т. Захарова* рассказала об аспектах обретения писателем сознательной и живой веры, подчеркнув, что *Б. Зайцев* всегда был светоносным художником, видящим и изображающим именно красоту мира, несмотря на все его трагедии, драмы и катаклизмы.

Н. И. Пак поделилась своими мыслями о поэтике тетралогии *Б. Зайцева* «Путешествие Глеба», представляющей собой искренний, трогательный и ненавязчивый очерк детства писателя в родительской усадьбе (своего рода повествование о «райском саде»), о значении для него образа матери. Также *Н. И. Пак* отметила, что в романе «Древо жизни» память о России соединяется с памятью об усадьбе как об идеальном образе устройства жизни.

Примечательны были наблюдения *В. Б. Белуковой* об ознакомлении студентов-историков и филологов с творчеством *Б. К. Зайцева*. Несмотря на сильное отличие современной культуры от мировидения писателя, молодые люди откликнулись на красоту его стиля и чистоту его мысли, сказав: «Мы будем читать *Зайцева*».

Автор монографии о *Б. Зайцеве* *А. В. Громова* рассказала как о своей работе, так и об эволюции творчества *Зайцева* в контексте смены эпох: 1900–1914 гг. — синтез взаимоисключающих идей, взглядов и художественных систем в Серебряном веке; 1914–1922 гг. — Мировая война как призыв к покаянию народов Европы, революция — «расплата за жизнь в огороженных садах»; 1922–1972 гг. — в творчестве писателя укоренилась однозначно православная аксиология.

После тематических докладов встреча плавно перешла в дискуссионный режим, в ходе которого участники делали ремарки на смежные сюжеты. В дискуссии приняли участие *О. Л. Фетисенко*, *В. Н. Климчукова*, *Л. И. Бронская*, *С. В. Крылова*, *Н. С. Титова* и *С. С. Бойко*.

Были упомянуты такие писатели, как *Владимир Александрович Шуф* (1863–1913), князь *Василий Александрович Сумбатов* (1893–1977), *Василий Акимович Никифоров-Волгин* (1901–1941) и др. *О. Л. Фетисенко* уточнила ситуацию в отношении издания академического полного собрания сочинений *Б. К. Зайцева*. По этому поводу *А. М. Любомудров* отметил, что для осуществления такого проекта необходимо будет решить вопросы с доступом к архивам писателя, которые хранятся в США и во Франции.



Борис Константинович
Зайцев

27 июня 2022 г. прошел дистанционный круглый стол, посвященный 350-летию со дня рождения российского императора Петра Первого: «Петр Великий: Pro et Contra». В ходе встречи обсуждались следующие вопросы: формирование образа Петра I в русской мысли, культуре и историографии; оценка личности и деятельности Петра русскими консерваторами и славянофилами; образ Петра в Русском зарубежье; Петр I и его церковная реформа в восприятии Русской Православной Церкви.

Для дискуссионных докладов были приглашены эксперты из Москвы и Санкт-Петербурга:

Дмитрий Александрович Бадалян, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник научно-исследовательского отдела книговедения Российской национальной библиотеки;

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 МГУ им. М. В. Ломоносова, заведующий кафедрой культурного наследия Московского государственного института культуры;

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

Валерий Александрович Фатеев, кандидат филологических наук, член редакционной коллегии издательства «Росток»;

Максим Михайлович Шевченко, кандидат исторических наук, доцент исторического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова.



В начале встречи с приветственными словами к участникам обратились руководители «Византийского кабинета» — *свящ. Игорь Иванов* и *Игорь Борисович Гаврилов*. И. Б. Гаврилов привел и проанализировал ряд высказываний о Петре, принадлежащих перу Ж. Ж. Руссо, Вольтера, А. де Кюстина и А. С. Пушкина. Напомнив строки великого русского поэта «То академик, то герой, / То мореплаватель, то плотник, / Он всеобъемлющей душой / На троне вечный был работник», Игорь Борисович подчеркнул искреннюю любовь императора к России, стремление самому разобраться во всех деталях, его неустанное рвание о Родине.

Была затронута тема религиозной оценки деятельности Петра Великого в русской литературе, в частности — в сочинениях Н. В. Гоголя. Об этом поведал *В. А. Воропаев* в своем сообщении на тему «*Н. В. Гоголь о православной монархии и государстве Российской империи*». Он отметил, что для Гоголя Россия, Церковь и самодержавие представляли собой единое целое, дворянство им мыслилось как сословие, хранящее нравственное благородство нации, а роль Петра Великого, согласно его концепции, заключалась в том, что он упорядочил бурный наплыв западничества в ходе активной европеизации России XVII в., поставив его на службу интересам Отечества.

Созвучным этим тезисам оказался следующий доклад *Д. М. Володихина* — «*Оценка Петра I как создателя русского военно-морского флота*», посвященный уточнению содержания национального мифа о Петре как о новаторе в деле создания русского флота, который в действительности уже существовал на северных морях России. По замечанию докладчика, Петр активно и творчески перенес на русскую почву только-только возникшую в Голландии и Англии систему регулярных военно-морских сил, что позволило в союзе с Данией одержать морские победы над Швецией. Также было отмечено, что Петр комбинировал голландский опыт с опытом турецким, а, как известно, Турция как наследница Византии имела давние традиции государственного военного флота.

Далее речь пошла о восприятии в русской культуре идеи величия Петра I как символа российской государственности, что отразилось на особых ограничениях со стороны цензуры в Николаевскую эпоху. В своем сообщении на тему «*Петр I и его реформы в трудах славянофилов*» *Д. А. Бадалян* рассказал о нюансах восприятия образа Петра в сочинениях славянофилов, например, в драматической поэме М. П. Погодина «Петр I», запрещенной к постановке на сцене².

Радикализация в оценках личности Петра Первого наиболее ярко проявлялась в эпоху Серебряного века и революции и, особенно, в эмигрантской среде, о чем сделал доклад «*Русское Зарубежье о Петре Великом*» *П. Н. Базанов*. Докладчик рассказал, какие именно несурезицы из уст П. Н. Милюкова пришлось развенчивать Николаю Ивановичу Ульянову на основании данных фольклора русского севера, где Петр выступал как русский богатырь-освободитель от иноземного ига. По мысли П. Н. Базанова, русский император Петр Великий в определенной мере может быть сопоставлен с выдающимся византийским императором Флавием Петром Савватием Юстинианом Великим.

Комментируя ситуацию, связанную с противоположным восприятием Петра Великого в среде славянофилов и западников, что также отразилось в противостоянии московской и ленинградской научных филологических школ во второй половине XX в., *В. А. Фатеев* рассказал о личном преодолении этой антитезы через более глубокое и взвешенное понимание петровских реформ (как исторически своевременных и необходимых) в сочинениях «почвенников», например, у Аполлона Григорьева и М. П. Погодина.

Затем с заключительным докладом на тему «*Петр Великий как консервативный революционер*» выступил *М. М. Шевченко*, отметивший, что принципиальным моментом в петровских реформах было создание открытой русской культуры. При этом Петр смог сбалансировано подойти к сочетанию традиций и новшеств, что особенно проявилось и в создании синодальной системы, которая мыслилась им как временная. Однако ранняя кончина императора не позволила увидеть итоговых результатов как в этом, так и во многих других вопросах его реформирования. Тем не менее, ключевым остается тот факт, что Петр Великий, будучи сам религиозным человеком, создавал условия для государственной поддержки господствующей Церкви. В этом отношении, подчеркнул докладчик, правым оказывается Н. В. Гоголь, видевший в Петре Великом прежде всего радателя о благе России, Церкви и народа.

11 октября 2022 г. «Византийский кабинет» провел дистанционный круглый стол «**Александр Петрович Каждан (1922–1997) и его концепция византийской культуры**», посвященный 100-летию выдающегося историка античной культуры и византиниста.

В ходе круглого стола обсуждались следующие вопросы: специфика византийской культуры глазами отечественных византологов XX в.; А. П. Каждан — популяризатор византийской культуры в советском обществе; А. П. Каждан и зарубежная византология; актуальность работ А. П. Каждана в XXI в.; концепция византийской культуры А. П. Каждана и перспективы отечественной византистики в XXI в.

² См. публикацию: *Бадалян Д. А.* Славянофилы и их противники в спорах о реформах Петра I // Русско-Византийский вестник. 2023. № 4 (15). С. 176–191.

Для дискуссионных докладов были приглашены эксперты из Екатеринбурга и Санкт-Петербурга:

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

Галина Викторовна Скотникова, доктор культурологии, академик Академии российской словесности, профессор кафедры теории и истории культуры СПбГИК, ведущий научный сотрудник сектора «Актуальные проблемы современной художественной культуры» РИИИ.

Открывая заседание кабинета, *И. Б. Гаврилов* процитировал слова А. П. Каждана о том, что Византия во многом была тоталитарным государством, дав к ним критический комментарий. Насколько такой подход соответствовал реальному положению вещей, выяснилось в ходе встречи на разных примерах. Кроме того, Игорь Борисович рассказал об издании под названием «Мир Александра Каждана», в котором подробно и разнопланово рассматривается динамика формирования взглядов ученого³.

Затем *о. Игорь Иванов* сделал небольшое сообщение об отношениях Г. А. Острогорского и А. П. Каждана по письмам последнего. Было отмечено убеждение Каждана, что ему удалось создать более целостную концепцию византийской цивилизации, чем Острогорскому.



Размышления о концептуальном понимании культуры Византии продолжила *Г. В. Скотникова*, подчеркнув, что именно русская византология занималась изучением византийской культуры, ее характерных особенностей, принципов и идеалов. Галина Викторовна отметила, что в свое время книга А. П. Каждана «Византийская культура (X–XII вв.)» получила высокую оценку петербургских культурологов, таких как Э. В. Соколов и С. Н. Артановский.

В свою очередь *Д. И. Макаров* рассказал о взаимоотношениях отечественных византологов, в частности, о критике А. П. Кажданом работы И. П. Медведева о городе Мистре. Также было отмечено, что и Я. Н. Любарский (ученик А. П. Каждана), и сам Каждан считали византийскую культуру динамичной живой структурой, которая не вполне зависела от периодов социально-экономических спадов или подъемов. Кроме того, Дмитрий Игоревич рассказал о книге Антонио Гарсиа «Лики эллинизма», где обсуждались аспекты свободы и индивидуализма в византийской культуре, интересовавшие А. П. Каждана, И. Шевченко и П. Магдалино.

В завершение встречи участники подытожили, что А. П. Каждан, будучи ученым мирового масштаба, привнес новаторские взгляды на византийскую культуру в научные сообщества Запада и России.

³ Мир Александра Каждана: К 80-летию со дня рождения / Отв. ред. А. А. Чекалова. СПб.: Алетейя, 2003.

Продолжая цикл юбилейных мероприятий, **1 ноября 2022 г.** «Византийский кабинет» провел дистанционный круглый стол «„Философский пароход“. К 100-летию высылки из России видных русских религиозных философов (1922–2022)»⁴.

В ходе круглого стола обсуждались следующие вопросы: судьбы русских мыслителей в изгнании; духовная миссия русской эмиграции; русская религиозная философия в изгнании и РПЦЗ; основные центры русской философской и богословской мысли в 1920–1930-е гг.

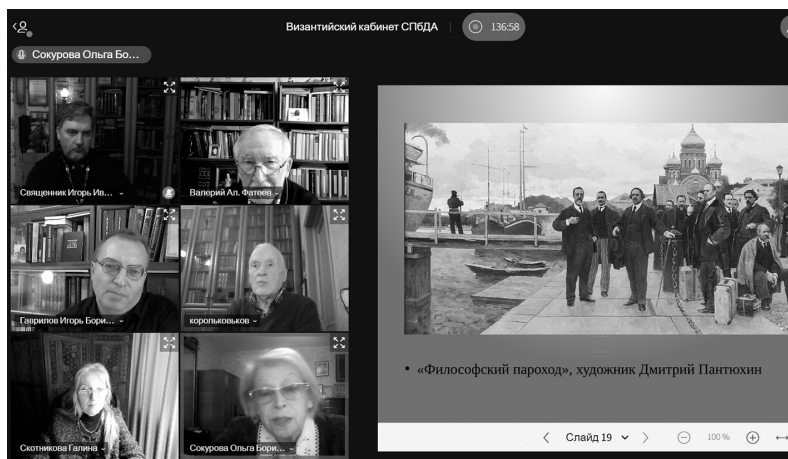
Для дискуссионных докладов были приглашены ученые из Санкт-Петербурга:

Галина Викторовна Скотникова, доктор культурологии, академик Академии российской словесности, профессор кафедры теории и истории культуры СПбГИК, ведущий научный сотрудник сектора «Актуальные проблемы современной художественной культуры» РИИИ;

Ольга Борисовна Сокурова, доктор культурологии, кандидат искусствоведения, доцент кафедры истории западноевропейской и русской культуры Института истории СПбГУ;

Александр Аркадьевич Корольков, доктор философских наук, профессор кафедры философской антропологии и истории философии Института философии человека РГПУ им. А. И. Герцена, академик РАО;

Валерий Александрович Фатеев, кандидат филологических наук, член редакционной коллегии издательства «Росток».



Открывая заседание, *И. Б. Гаврилов* подчеркнул отторжение представителей русского религиозного ренессанса начала XX в. и самой философии со стороны Советской России. Однако пассажиры «Философского парохода» ярко раскрыли свои таланты за рубежом, явив миру духовные основы и сущность русской культуры. Игорь Борисович отметил, что сейчас проходит ряд мероприятий, посвященных «Философскому пароходу», но спектр суждений на них весьма различный, порой даже далекий от того отношения, которое было в 1990 г. выражено

⁴ № 2 (13) «Русско-Византийского вестника» за 2023 г. был полностью посвящен теме «Философского парохода». См.: *Гаврилов И. Б.* Юбилей «Философского парохода», евразийства и судьбы русской эмиграции первой волны // Русско-Византийский вестник. 2023. № 2 (13). С. 8–11; *Талалай М. Г.* Незаметный пассажир «Философского парохода»: княжна Софья Евгеньевна Трубецкая // Русско-Византийский вестник. 2023. № 2 (13). С. 154–162; *Базанов П. Н., Вахитов Р. Р., Гаврилов И. Б., Ермишина К. Б., Корольков А. А., Малинов А. В., Медоваров М. В., Тесля А. А., Фатеев В. А.* Евразийство: pro et contra. К 100-летию выхода сборника «Исход к Востоку». Материалы круглого стола научного проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет» // Русско-Византийский вестник. 2023. № 2 (13). С. 12–52.

С. С. Хоружим в его статье «Философский пароход»: «Философия была изгнана, она должна вернуться. Русская религиозная мысль снова должна вернуться в Россию». И. Б. Гаврилов посетовал, что в нашем обществе все еще раздаются голоса о ненужности философии, отсутствию необходимости возрождать наследие русской эмиграции. Однако согласиться с этим невозможно, поскольку, несмотря на отдельные ошибки во взглядах тех или иных мыслителей эмиграции, их труды являются великим наследием русской культуры. Пока золотое наследие русской эмиграции, и в первую очередь сокровища ее религиозно-философской мысли, не вернутся в нашу научную и культурную жизнь, не станут ее органической частью, — не произойдет чаемое нами возрождение русской культуры, констатировал Игорь Борисович.

Затем *о. Игорь Иванов* показал презентацию с обзором ключевых моментов, связанных с высылкой интеллектуальной элиты из Советской России в 1922 г. (предшествующие события, предпосылки, списки, места и способы выдворения), сделав акцент на восприятие этого явления в современном медийном пространстве и отметив тенденцию на принижение его значимости для отечественной культуры.

Размышляя о рецепции русской культуры за рубежом, *А. А. Корольков* рассказал о своем пребывании в Праге в 1970-х гг. и об отношении чехов к наследию русской эмиграции, в частности к Славянской библиотеке в Праге, во многом составленной из фондов русских ученых-эмигрантов. Также Александр Аркадьевич поведал о своем посещении Свято-Сергиевского богословского института в Париже и об общении с профессором кафедры славянского языка Николаем Михайловичем Осоргиным (1924–2014). Кроме того, А. А. Корольков дал оценку деятельности чешского президента Т. Масарика в рамках «русской акции», а также прокомментировал его исследование «Россия и Европа».

В обсуждении после выступления А. А. Королькова участники круглого стола пришли к общему выводу, что по сравнению с концом 1980-х и 1990-ми гг. в настоящее время наблюдается кризис интереса к русской философии. Само понятие «русскости» в современном сознании отодвинуто на второй план, поскольку в течении последних 30 лет в обществе насаждались иные модели мысли и поведения.

В связи с этим *Г. В. Скотникова*, предваряя свое сообщение о судьбе и творчестве И. А. Ильина, поделилась воспоминаниями об «Обществе русской православной мысли им. И. А. Ильина» (основатель: Николай Кузьмич Симаков, секретарь: Г. В. Скотникова), которое было образовано в 1992 г. и проводило свои заседания в аудиториях СПбДА. Она отметила, что те годы наблюдался огромный интерес к русской философии, хотя книги многих эмигрантов еще не были переизданы и приходилось их доставать различными способами. Что касается И. А. Ильина, благодаря усилиям проф. Ю. Т. Лисицы, теперь читателю доступно полное собрание сочинений великого русского философа, чей метафизический персонализм и надежда на Русское возрождение сегодня особенно актуальны и востребованы.

Комментируя сложившуюся ситуацию, *О. Б. Сокурова* подчеркнула, что сама борьба с «русскостью» свидетельствует о том, насколько Русская идея важна и значима для судеб мира, в котором сама культура разлагается постмодернистскими установками и настроениями. Ольга Борисовна подробно рассказала о проекте В. И. Шаронова (Калининград) «Русофил», в рамках которого, в частности, были сняты четыре документальных фильма о Л. П. Карсавине.

В ходе обсуждения сообщения О. Б. Сокуровой участники круглого стола выявили две тенденции в мысли русской эмиграции: продолжение почвенничества Ф. М. Достоевского и продолжение универсалистской философии Владимира Соловьева, которая была крайне далека от «русскости».

В. А. Фатеев по этому поводу отметил, что русская философия неотрывна от русской культуры, посему есть надежда, что ее светлые православные основы рано или поздно вновь привлекут к себе ищущих смыслы молодых людей. Он подчеркнул, что обычно наша молодежь перенимает с Запада то, что там давно устарело,

так что и увлечение постмодернизмом вскоре потеряет актуальность. По мнению Валерия Александровича, более серьезную опасность представляет так называемый «православный» сталинизм, который отвлекает молодежь «русского направления» от правильного пути. В своем выступлении В. А. Фатеев рассказал о князе Д. П. Святополк-Мирском (1890–1939) — уникальном исследователе русской словесности, который практически неизвестен в современной России: он был почвенником и евразийцем, человеком высокой культуры, глубоко и оригинально размышлявшем о русской литературе, и его сочинения могут содействовать воспитанию любви к отечественной культуре.

15 ноября 2022 г. «Византийский кабинет» провел дистанционный круглый стол **«Аполлон Григорьев (1822–1864) как национальный мыслитель. К 200-летию со дня рождения»**⁵.

В ходе мероприятия обсуждались следующие вопросы: основные проблемы философии почвенничества; А. А. Григорьев, М. П. Погодин и журнал «Москвитянин»; А. А. Григорьев как аналитик русской классической литературы; А. А. Григорьев и Ф. М. Достоевский: диалог идей; А. А. Григорьев и русская культура середины XIX в.

Во встрече участвовали такие специалисты по культуре XIX в., как:

Владимир Алексеевич Воропаев, доктор филологических наук, профессор МГУ им. М. В. Ломоносова, член Союза писателей России, председатель Гоголевской комиссии при Научном совете «История мировой культуры» РАН;

Александр Аркадьевич Корольков, доктор философских наук, профессор кафедры философской антропологии и истории философии Института философии человека РГПУ им. А. И. Герцена, академик РАО;

Владимир Алексеевич Котельников, доктор филологических наук, профессор, главный научный сотрудник ИРЛИ РАН;

Елена Владимировна Перевалова, кандидат филологических наук, доцент кафедры журналистики и массовых коммуникаций Московского государственного университета печати им. Ивана Федорова;

Марина Анатольевна Можарова, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Отдела русской классической литературы Института мировых литератур им. А. М. Горького РАН;

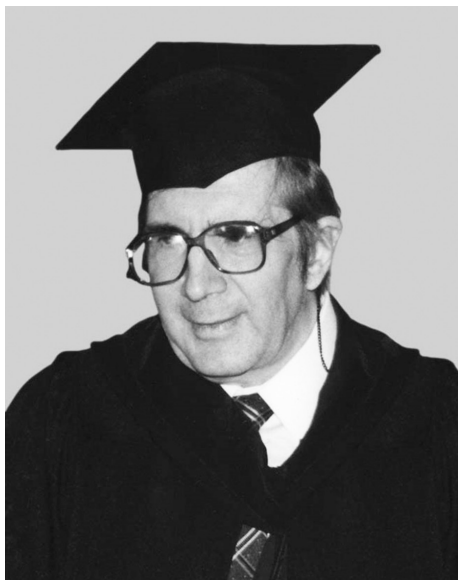
Галина Викторовна Скотникова, доктор культурологии, академик Академии российской словесности, профессор кафедры теории и истории культуры СПбГИК, ведущий научный сотрудник сектора «Актуальные проблемы современной художественной культуры» РИИИ;

Валерий Александрович Фатеев, кандидат филологических наук, член редакционной коллегии издательства «Росток»;

Нина Викторовна Цветкова, кандидат филологических наук, доцент кафедры филологии, коммуникаций и русского языка как иностранного Псковского государственного университета;

Максим Михайлович Шевченко, кандидат исторических наук, доцент, доцент исторического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова.

⁵ Некоторые доклады были напечатаны в специальном тематическом номере, посвященном А. А. Григорьеву: *Фатеев В. А.* Философия почвенничества и органическая критика Ап. Григорьева. Юбилейные размышления // Русско-Византийский вестник. 2023. № 3 (14). С. 49–69; *Можарова М. А.* «Картина мастера»: Аполлон Григорьев о творчестве Льва Толстого // Русско-Византийский вестник. 2023. № 3 (14). С. 151–158; *Котельников В. А.* Философско-эстетические концепции и литературная критика А. А. Григорьева в оценках А. Вольтынского // Русско-Византийский вестник. 2023. № 3 (14). С. 159–167; *Даренский В. Ю., Дронов И. Е., Ильин Н. П., Котельников В. А., Медоваров М. В., Фатеев В. А., Гаврилов И. Б.* Философия Аполлона Григорьева (1822–1864) в контексте русской и европейской мысли и культуры. К 200-летию со дня рождения. Материалы круглого стола научного журнала СПбДА «Русско-Византийский вестник» // Русско-Византийский вестник. 2023. № 3 (14). С. 12–48.



Сергей Сергеевич Аверинцев

Еще одним юбилейным мероприятием «Византийского кабинета» стал дистанционный круглый стол «**Сергей Сергеевич Аверинцев (1937–2004) и его концепция византийского культурного типа. К 85-летию со дня рождения**», состоявшийся **6 декабря 2022 г.**

В ходе его работы обсуждались следующие вопросы: специфика византийской культуры глазами отечественных византологов XX в.; С. С. Аверинцев — популяризатор византийской культуры в советском обществе; С. С. Аверинцев и зарубежная византология; актуальность работ С. С. Аверинцева в XXI в.; концепция византийской культуры С. С. Аверинцева и перспективы отечественной византистики в XXI в.

Во встрече участвовали:

Андрей Юрьевич Митрофанов, доктор исторических наук, профессор СПбДА;

Галина Викторовна Скотникова, доктор культурологии, академик Академии российской словесности, профессор кафедры

теории и истории культуры СПбГИК, ведущий научный сотрудник сектора «Актуальные проблемы современной художественной культуры» РИИИ;

протодиакон Владимир Василик, доктор исторических наук, кандидат филологических наук, доцент, профессор кафедры истории славянских и балканских стран исторического факультета СПбГУ;

Валерий Александрович Фатеев, кандидат филологических наук, член редакционной коллегии издательства «Росток»;

Виталий Юрьевич Даренский, доктор философских наук, профессор Луганского государственного педагогического университета;

Сергей Александрович Кибальниченко, кандидат филологических наук, заместитель главного редактора «Липецкой газеты»;

Лидия Владимировна Крошкина, кандидат культурологии, доцент Российского государственного гуманитарного университета и Свято-Филаретовского института.

В начале заседания *свящ. Игорь Иванов* показал презентацию с кратким обзором основных вех жизни и деятельности, а также научных достижений С. С. Аверинцева, сделав акцент на этапах его воцерковления.

Затем с кратким вступительным словом выступил *И. Б. Гаврилов*, отметив весьма важное значение для христианской культурологии XX — начала XIX в. таких работ С. С. Аверинцева, как монография «Поэтика ранневизантийской литературы» (1977) и статья «Византия и Русь: два типа духовности» (1988). Для советской науки они были новаторскими и по тематике, и по содержанию.

А. Ю. Митрофанов рассказал об античных исследованиях С. С. Аверинцева, связанных с жизнеописанием Плутарха, сделав обширный экскурс в эллинистическую эпоху и отметив неразрывное преемство античной традиции в византийской культуре. Андрей Юрьевич подчеркнул, что Аверинцев занимался внутренней христианизацией советской культуры, наподобие того, как ранние христиане, а позже такие мыслители как Феодор Продром и Михаил Пселл, постепенно христианизировали культуру античную.

Г. В. Скотникова в докладе «Слово „средиземноморского почвенника“ в современной России» обозначила архетипические черты византийского культурного типа, в котором

вызрели и оформились ключевые бытийные, духовные, душевные и умственные запросы человека классической культуры. Иными словами, вся история античных и древних культур вела к тому, чтобы появилась именно Византия — как выражение чаяний многих народов.

Размышления над этим культурным феноменом продолжил *В. Ю. Даренский* в своем докладе «„Поэтика ранневизантийской литературы“ С. С. Аверинцева как модель воцерковленной культуры», говоря о встрече риторического «механизма» парадокса и парадоксальности сути Божественного Откровения. По мысли докладчика, византийская поэтика оформила содержание преображенного сознания, удивленного, покоренного и вдохновленного небывалой открытостью Непостижимого Бога. В этом плане византийская культура свидетельствует о грандиозном событии: как вообще оказалось возможным христианским мыслителям воцерковить весь массив античной культуры!

Далее выступила *Л. В. Крошкина* с сообщением на тему «Актуальность работ С. С. Аверинцева в XXI в.», рассказав о разных мероприятиях, которые проводились в память об ученом как в рамках конференции «Вера. Диалог. Общение» (2004), так и в рамках последующих «Аверинцевских чтений». *Лидия Владимировна* также поделилась личными воспоминаниями о С. С. Аверинцеве как преподавателе и ученом, владевшем древними и новыми языками и тонко чувствующем языковые нюансы. Она особо отметила, что диалогичность была основным исследовательским методом Аверинцева, который в пространстве диалога культур был еще и апологетом христианства.

Затем слово взял *протоиерей Владимир Василик*, также лично знавший С. С. Аверинцева. Он подчеркнул, что Аверинцев был человеком большой честности и чистоты, вдумчивым филологом и тонким стилистом, изящно передававшим как строфику византийской поэзии прп. Романа Сладкопевца, так и парадоксальность мысли прп. Ефрема Сирина. Отец Владимир отметил, что Византия была для Аверинцева «Другим Римом» или ромейством, пронизанным тайной христианского Востока.

В завершение круглого стола с докладом «С. С. Аверинцев — творец автобиографического мифа Вячеслава Иванова» выступил *С. А. Кибальниченко*. *Сергей Александрович* отметил, что Аверинцеву импонировала интеллектуальная и метафизическая поэзия В. Иванова, в силу чего он и стал своего рода апологетом творчества этого поэта Серебряного века, на которого в советское время обращалось внимания гораздо меньше, чем, например, на А. Блока, А. Ахматову и др. В этом внимании к поэзии В. Иванова проявилась и универсальная отзывчивость С. С. Аверинцева к диалогу культур.

13 декабря 2022 г. «Византийский кабинет» провел дистанционный круглый стол «„Настольная книга каждого русского“. К 200-летию со дня рождения автора книги „Россия и Европа“ Н. Я. Данилевского (1822–1885)».

В ходе круглого стола обсуждались следующие вопросы: философия истории Н. Я. Данилевского; концепции культурно-исторических типов и культурологические идеи Н. Я. Данилевского; «Россия и Европа», славянофильство и панславизм; Н. Я. Данилевский и философия русского консерватизма; Н. Я. Данилевский как критик дарвинизма.

Во встрече участвовали:

Дмитрий Александрович Бадалян, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник научно-исследовательского отдела книговедения Российской национальной библиотеки;

Виталий Юрьевич Даренский, доктор философских наук, профессор Луганского государственного педагогического университета;

Александр Эдуардович Котов, доктор исторических наук, профессор Института истории СПбГУ;

Александр Юрьевич Полунов, доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой управления в сфере межэтнических и межконфессиональных отношений



Николай Яковлевич Данилевский

факультета государственного управления и заместитель декана по научной работе МГУ им. М. В. Ломоносова;

Валерий Александрович Фатеев, кандидат филологических наук, член редакционной коллегии издательства «Росток»;

Ольга Леонидовна Фетисенко, доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник ИРЛИ РАН;

Максим Михайлович Шевченко, кандидат исторических наук, доцент, доцент исторического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова.

Открывая заседание, *свящ. Игорь Иванов* сделал презентацию на тему «*Актуальность взглядов Н. Я. Данилевского в современной геополитической ситуации*» и прокомментировал взгляды ученого в отношении однополярного и многополярного мироустройства.

Затем выступил *И. Б. Гаврилов* с сообщением о вкладе Данилевского в руссиеведение в целом и в раскрытие основ самобытности русской культуры в частности. Он напомнил присутствующим слова со-

временного русского философа Николая Петровича Ильина, назвавшего Данилевского «классиком русской философии». По словам докладчика, Крымская война 1853–1856 гг. заставила Данилевского задуматься над тем, «что же есть Россия», каковы ее отношения с европейским миром, в чем причины враждебности Европы. Книга Данилевского «Россия и Европа» не только дает ответы на эти недоумения, но и ставит новые вопросы. Выделяя наиболее ценные идеи книги, докладчик отметил мысль русского философа о том, что общечеловеческая цивилизация не существует и не может существовать, оригинальное учение о культурно-исторических типах, мысль о славянском единстве, вклад ученого в руссиеведение. Познание России было важнейшим делом его жизни. Но не только познание природы России, но и постижение ее духа, нравственного характера, понимание коренных противоречий России и Запада. Игорь Борисович также прокомментировал слова Ф. М. Достоевского, назвавшего книгу Н. Я. Данилевского «Россия и Европа» «будущей настольной книгой каждого русского». Кроме того, он рассказал о своем посещении могилы Н. Я. Данилевского в поселке Мшатка в Крыму, где находилось имение великого русского мыслителя.

Далее слово взял *А. Ю. Полунов*, который сделал экскурс в историю формирования «Священного союза» и роли России в европейской политике XIX в., особо остановившись на тех событиях, которые повлияли на выработку концептуального ядра идей сочинения Н. Я. Данилевского «Россия и Европа».

О. Л. Фетисенко прокомментировала выступления предыдущих докладчиков и сообщила о выходе в свет издания переписки В. В. Розанова и П. П. Перцова⁶.

В. А. Фатеев выступил с докладом «*Н. Я. Данилевский и его место в истории русской философии*», отметив роль ученого в русской мысли как историсофа, культуролога и политика, хотя сам Данилевский, конечно, был по преимуществу философом. Валерий Александрович обратил особое внимание на труды Н. Н. Стрехова по сохранению наследия Н. Я. Данилевского.

⁶ Переписка В. В. Розанова и П. П. Перцова (1896–1918): В 2 т. / Вступ. ст. Е. И. Гончаровой; сост., подгот. текстов и коммент. Е. И. Гончаровой и О. Л. Фетисенко. СПб.: Пушкинский Дом, 2022.



Мои́ла Н. Я. Дани́левского в Крыму

Д. А. Бадалян сделал сообщение на тему «*Существует ли национальное воззрение в науке? От славянофилов к Н. Я. Данилевскому и далее.*». Дмитрий Александрович подчеркнул, что, согласно Данилевскому, народный характер влияет на гуманитарные и общественные науки сообразно культурно-историческому типу разных культур. Поэтому национальная наука и народное просвещение определяются именно народным духом, а не абстрактными общечеловеческими ценностями.

М. М. Шевченко выступил с докладом «*„Россия и Европа“ Н. Я. Данилевского и контекст внешней политики России XIX в.*». Максим Михайлович подробно раскрыл суть череды конфликтов XIX в., связанных с британской политикой по установлению собственных приоритетов в тогдашней Европе. Собственно говоря, появление книги «Россия и Европа» Н. Я. Данилевского было прямой реакцией на внешнеполитические результаты Крымской войны.

В. Ю. Даренский подробно осветил сюжет «*Эстетика у Данилевского и культурно-исторические типы*», отметив, что духовно-этические вопросы национальной культуры особо проявляются в народном эпосе и создаваемой на его основе эстетике и это является показателем жизнеспособности нации. Запад как старая культура и цивилизация утратил данный аспект и, клонясь к упадку, заражает своими недугами остальные народы. Задача русского народа состоит в том, чтобы, борясь с западными недугами в своей культуре, освободиться и от собственных изъянов.

В завершение встречи выступил *А. Э. Котов*, сделав сообщение на тему «*Забывтый панславист Константин де-Скροховский*», в рамках которого были рассмотрены разные аспекты полемики этого мыслителя с идеями, выраженными в энциклопедиках папы Льва XIII, создававших интеллектуальный плацдарм для похода Ватикана на Восточное Православие при помощи польского национализма.

15 декабря 2022 г. «Византийский кабинет» провел дистанционный круглый стол «**Освальд Шпенглер и русская мысль. К 100-летию выхода в свет второго тома труда „Закат Европы“ (1922–2022)**».

Для обсуждения были предложены следующие темы: О. Шпенглер и русская философия XIX в.; О. Шпенглер и русская философия Серебряного века; О. Шпенглер и философская мысль русской эмиграции; О. Шпенглер как консервативный



Освальд Арнольд Готфрид Шпенглер

на него немецкой философии XIX в.». Подытоживая свое сообщение, отец Игорь подчеркнул, что Шпенглер был продолжателем политической идеологии романтизма. Это отмечают и современные немецкие исследователи, обращая внимания на следующие моменты: концепция Шпенглера о необходимом переходе политических конституций в цезаризм (имперские времена) позднего состояния цивилизации включает антидемократическую и антилиберальную позицию; он по своим убеждениям был национал-консерватором и прославлял пруссачество как западное повторение древнеримской экспансии; он мечтал о будущем Imperium Germanicum, который должен еще раз полностью обобщить и упорядочить «загнивающую» западную культуру. Таким образом, историософия Шпенглера, по мнению о. Игоря, говорит о синусоидальном движении западной цивилизации: проходя через стадии упадка, она создает новые предпосылки для собственной реорганизации на пути к тотальной гегемонии.

Затем слово взял В. Ю. Даренский, сделав сообщение на тему «Шпенглер и русская историософия», в котором особое внимание было уделено изданной в 1922 г. в Москве брошюре «Освальд Шпенглер и Закат Европы» (авторы: Н. А. Бердяев, Я. М. Бушпан, Ф. А. Степун, С. Л. Франк). Виталий Юрьевич высказал мысль, что из всех историософских концепций, созданных на Западе, доктрина О. Шпенглера является наиболее близкой русской философии по ряду причин. Во-первых, по причине почти буквального повторения им славянофильских идей, возникших в России на 80 лет ранее и до начала XX в. почти неизвестных на Западе. Как отмечают исследователи, у Шпенглера характеристики русской культуры, реформ Петра I, нигилизма, подражания Западу и др. во многом усвоены им из работ славянофилов. Во-вторых, Шпенглер предсказывал рождение девятой в его классификации культуры — русско-сибирской. По сути, вся историософия Шпенглера, как в «зерне», уже содержится в стихотворении А. С. Хомякова «Мечта» (1835):

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

мыслитель; О. Шпенглер и европейская философия XX в.; О. Шпенглер и перспективы культурологического знания.

Во встрече участвовали:

Петр Николаевич Базанов, доктор исторических наук, профессор кафедры медиа-логии и литературы СПбГИК;

Виталий Юрьевич Даренский, доктор философских наук, профессор Луганского государственного педагогического университета;

Максим Викторович Медоваров, кандидат исторических наук, доцент, доцент Национального исследовательского Нижегородского государственного университета им. Н. И. Лобачевского;

Евгений Михайлович Титаренко, кандидат философских наук, доцент, сотрудник СПбГУ;

Светлана Дмитриевна Титаренко, доктор филологических наук, профессор кафедры истории русской литературы СПбГУ.

В начале заседания *свящ. Игорь Иванов* сделал презентацию на тему «Национал-консерватизм Освальда Шпенглера и влияние

В-третьих, Шпенглер близок русской философии стилистически — у него такое же «логосное», а не понятийно-схематическое мышление, к которому привыкли на Западе. Такое мышление свойственно «целостному разуму», который схватывает «эйдосы» реальности без их искусственного разложения на отдельные элементы. Так мыслили славянофилы, а затем Н. Данилевский и К. Леонтьев, благодаря чему они начали видеть в истории не западные линейные схемы «прогресса», а целостные органические культуры, живущие своей особой внутренней жизнью. В Европе первым так мыслить смог О. Шпенглер, и это стало сенсацией. В. Ю. Даренский подчеркнул, что в настоящее время историософия О. Шпенглера является важной «точкой отталкивания» для построения альтернативной западоцентризму русской морфологии истории и концепции библейской цивилизации, наследницей которой является Россия.

И. Б. Гаврилов в своем вступительном слове обратил внимание на то, что название книги Шпенглера «Der Untergang des Abendlandes» изначально было неточно переведено на русский язык как «Закат Европы». Более точный смысл открывается в выражении «Закат Западного мира», и это чутко уловили русские философы, которые откликнулись на выход книги. Среди важнейших вопросов, поставленных в работе Шпенглера, Игорь Борисович отметил его теорию псевдоморфоза, оригинальный взгляд на Петра Первого и допетровскую Русь, оценку русской революции 1917 года и др. В заключение было подчеркнуто, что фундаментальный труд немецкого мыслителя продолжает волновать сознание современной России, обращение к нему русской мысли XXI в. вполне закономерно и необходимо.

М. В. Медоваров выступил с подробным обзором жизни и деятельности О. Шпенглера как философа, историка, политика и искусствоведа. Максим Викторович отметил, что именно после публикации «Заката Европы» Шпенглер все больше и больше погружался в исторические исследования и фактически стал профессиональным историком и археологом, изучавшим древнейшие цивилизации Средиземноморья вплоть до своей кончины в 1936 г. Его вклад признали такие маститые ученые, как Э. Мейер, К. Доусон и Э. Кесада. Кроме того, именно по инициативе Шпенглера его ученик, Ганс Эрих Штир, с 1935 г. стал издавать журнал “Die Welt als Geschichte” («Мир как история»). Значение Шпенглера как историка было подтверждено еще и тем, что труды позднего Шахенмайера показали правоту раннего Шпенглера. Докладчик сделал также краткие пояснения к различным этимологическим анализам Шпенглера, особенно тех терминов, которые связаны с концептами Запад (Тартас — тартар, Эреб — Европа) и Восток (Аласия (Кипр) — Елисейские поля) и т. д.

П. Н. Базанов представил размышления на тему «Шпенглер и русская эмиграция», прокомментировав реакцию на полемику западников и почвенников у таких мыслителей первой половины XX в., как Н. В. Устрялов, Н. П. Кольцов, С. Л. Франк, А. Н. Толстой, Н. И. Ульянов и др. В частности, было отмечено, что С. Л. Франк полагал, что нет



Главная книга Освальда Шпенглера

никакого «заката» Запада, а есть временная его «болезнь», которая, так или иначе, приведет к новому этапу его существования. Петр Николаевич указал на интересную деталь в полемике того времени: А. Н. Толстой сразу после выхода в свет второго тома книги О. Шпенглера «Закат Европы» написал на нее пародию в виде романа о гибели цивилизации. Роман назывался «Аэлига (Закат Марса)» и выходил частями в берлинской эмигрантской газете «Накануне» в 1922 г., а затем был издан советским издательством «Госиздат» в 1923 г. (последующие издания были уже под названием «Аэлига»). П. Н. Базанов предположил, что А. Н. Толстой как антимодернист высмеивал саму концепцию цикличности культур.

С. Д. Титаренко выступила с докладом «Освальд Шпенглер и Вячеслав Иванов: две модели развития культуры», подчеркнув, что В. Иванов вел со Шпенглером скрытый диалог о двух ключевых моделях культуры в своем сочинении «Родное и вселенское» (1918), рассматривая действие варварского и христианского начал в западных и славянских путях развития. При этом В. Иванов говорил в перспективе философии и эсхатологии. Кроме того, в своей пьесе «Любовь — мираж?» В. Иванов упоминал Шпенглера в ироническом ключе. Однако, как полагает Светлана Дмитриевна, оба мыслителя являются мифотворцами культуры: Шпенглер создал вагнерианский миф о возрождении германской империи через миф о власти и внешней активности (аполлоновское начало), а В. Иванов создал миф о спасении культуры через славянское возрождение, через восхождение к Древу Господню, древу души (через нравственность и преображение в Духе и Истине) — это живая внутренняя деятельность (дионисийское начало).

Завершил встречу Е. М. Титаренко с обзорным сообщением на тему «„Шпенглер не прав..“ „Апокалипсическая цель“ и культура в свете идей русского космизма (А. К. Горский, Н. А. Сетницкий, В. Н. Муравьев)». Евгений Михайлович сделал акцент на пафосе этих последователей философии Н. Ф. Федорова, видевших трагедию эпохи в том, что русские ждали торжества третьего Рима, а доминировать стал Третий Интернационал. В виду великих потрясений начала XX в. они делали вывод, что только апокалиптический вызов может дать основание для динамики культуры и для так называемой «победы над временем». При этом А. К. Горский и Н. А. Сетницкий считали ошибочным разделение русской культуры на секулярную и светскую, поскольку она по своей сути и истокам является народно-христианской.

В завершение круглого стола его организаторы поблагодарили коллег за активное участие и обозначили тематический спектр для новых заседаний «Византийского кабинета» в 2023 г.

Источники и литература

1. Бадалян Д. А. Славянофилы и их противники в спорах о реформах Петра I // Русско-Византийский вестник. 2023. № 4 (15). С. 176–191.
2. Базанов П. Н., Вахитов Р. Р., Гаврилов И. Б., Ермишина К. Б., Корольков А. А., Малинов А. В., Медоваров М. В., Тесля А. А., Фатеев В. А. Евразийство: pro et contra. К 100-летию выхода сборника «Исход к Востоку». Материалы круглого стола научного проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет» // Русско-Византийский вестник. 2023. № 2 (13). С. 12–52.
3. Белокурова В. Б., Гаврилов И. Б., Захарова В. Т., Иванов И., свящ., Любомудров А. М., Пак Н. И. «Истинная Россия есть страна милости, а не ненависти». Материалы круглого стола научного проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет» к 50-летию кончины классика литературы Русского зарубежья Бориса Константиновича Зайцева (1881–1972) // Русско-Византийский вестник. 2021. № 4 (7). С. 154–166.
4. Гаврилов И. Б. Юбилей «Философского парохода», евразийства и судьбы русской эмиграции первой волны // Русско-Византийский вестник. 2023. № 2 (13). С. 8–11.

5. Даренский В. Ю., Дронов И. Е., Ильин Н. П., Котельников В. А., Медоваров М. В., Фатеев В. А., Гаврилов И. Б. Философия Аполлона Григорьева (1822–1864) в контексте русской и европейской мысли и культуры. К 200-летию со дня рождения. Материалы круглого стола научного журнала СПбДА «Русско-Византийский вестник» // Русско-Византийский вестник. 2023. № 3 (14). С. 12–48.
6. Котельников В. А. Философско-эстетические концепции и литературная критика А. А. Григорьева в оценках А. Волынского // Русско-Византийский вестник. 2023. № 3 (14). С. 159–167.
7. Мир Александра Каждана: К 80-летию со дня рождения / Отв. ред. А. А. Чекалова. СПб.: Алетейя, 2003.
8. Можарова М. А. «Картина мастера»: Аполлон Григорьев о творчестве Льва Толстого // Русско-Византийский вестник. 2023. № 3 (14). С. 151–158.
9. Переписка В. В. Розанова и П. П. Перцова (1896–1918): В 2 т. / Вступ. ст. Е. И. Гончаровой; сост., подгот. текстов и коммент. Е. И. Гончаровой и О. Л. Фетисенко. СПб.: Пушкинский Дом, 2022.
10. Талалай М. Г. Незаметный пассажир «Философского парохода»: княжна Софья Евгеньевна Трубецкая // Русско-Византийский вестник. 2023. № 2 (13). С. 154–162.
11. Фатеев В. А. Философия почвенничества и органическая критика Ап. Григорьева. Юбилейные размышления // Русско-Византийский вестник. 2023. № 3 (14). С. 49–69.

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

№ 4 (15), 2023

Научный журнал

ISSN 2588-0276 (Print)

ISSN 2687-0819 (Online)

С 27 июня 2023 г. журнал входит 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 (Перечень ВАК) по группам специальностей: 5.6.1. «Отечественная история» (исторические науки), 5.7.2. «История философии» (философские науки).

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

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: 16.10.2023. Дата выхода в свет: 01.11.2023.

Формат 70 x 100 / 16. Гарнитура: Linux Libertine.

Объем: 20,5 а.л.

Свободная цена

Отпечатано в ООО «Аргус СПб»

198320, Красное Село, ул. Свободы, д. 57.

Заказ № 166. Тираж 250 экз.