

SAINT PETERSBURG THEOLOGICAL ACADEMY

DEPARTMENT OF THEOLOGY

**RUSSIAN-BYZANTINE
HERALD**

№ 4 (19), 2024

Scientific Journal

HAC
Category K2

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

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

КАФЕДРА БОГОСЛОВИЯ

**РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ
ВЕСТНИК**

№ 4 (19), 2024

Научный журнал

ВАК
Категория К2

Санкт-Петербург
Издательство СПбДА
2024

UDC 281.93(066)+94(495)

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

Specializations:

5.6.1. National history (historical sciences),

5.7.2. History of philosophy (philosophical sciences)

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

Editor-in-Chief

Igor Borisovich Gavrilov,

Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor,

Associate Professor at the Department of Theology

at the St. Petersburg Theological Academy

The editorial board

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

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

Pavel Vladimirovich Kuzenkov – Candidate of Historical Sciences, Associate Professor of the Department of Social, Political and Philosophical Sciences, Senior Researcher at the Historical and Archaeological Laboratory for the Comprehensive Study of the Byzantine Black Sea Region, Institute of Social Sciences and International Relations, Sevastopol State University.

Aleksandr Vasilyevich Markidonov – Candidate of Theology, Associate Professor, 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 (19). – 2024. – 236 p.

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

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

УДК 281.93(066)+94(495)

ББК 86.372.24я5+63.3(0)4

P89

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

5.6.1. Отечественная история (исторические науки),

5.7.2. История философии (философские науки)

Решением Высшей аттестационной комиссии (ВАК) журнал с 01.01.2024 г. распределен в Категорию K2 на три года

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 и доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии, руководитель проекта «Византийский кабинет».

Павел Владимирович Кузенков — кандидат исторических наук, доцент кафедры Социально-политических и философских наук, старший научный сотрудник Историко-археологической лаборатории по комплексному изучению Византийского Причерноморья Института общественных наук и международных отношений Севастопольского государственного университета.

Александр Васильевич Маркидонов — кандидат богословия, доцент, профессор 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.

P89 Русско-Византийский вестник : научный журнал / Санкт-Петербургская духовная академия. — СПб. : Изд-во СПбДА, 2018 — .

№ 4 (19). — 2024. — 236 с.

УДК 281.93(066)+94(495)

ББК 86.372.24я5+63.3(0)4

ISSN 2588-0276 (Print)

ISSN 2687-0819 (Online)

© Авторы статей, 2024

© Издательство Санкт-Петербургской Духовной Академии, 2024

THE EDITORIAL COUNCIL

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

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

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

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

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

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

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

D. I. Makarov – Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor, Professor and Head of the Department of General Humanitarian Disciplines at the Mussorgsky Urals State Conservatory, Professor of the Department of Ancient World and Middle Ages History at the Ural Federal University, Leading Researcher at the Sociological Institute of the Russian Academy of Sciences (St. Petersburg).

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

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

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

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

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

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

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

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

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

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

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

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

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

Священник Игорь Анатольевич Иванов — кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой иностранных языков и доцент кафедры богословия 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, профессор кафедры истории Древнего мира и Средних веков Уральского федерального университета, ведущий научный сотрудник Социологического института РАН (Санкт-Петербург).

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

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

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

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

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

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

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

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

СОДЕРЖАНИЕ

От редакции

И. Б. Гаврилов. Пути Русской идеи:
от старца Филофея до Н. Я. Данилевского 12

История философии

Епископ Мефодий (Зинковский). Пасха и монашество 20

*Священник Михаил Легеев, Д. И. Макаров,
протоиерей Владимир Василик, В. Ю. Даренский, Г. В. Скотникова,
О. Б. Сокурова, С. А. Кибальниченко, Д. И. Стогов,
Н. Н. Павлюченков, К. Б. Ермишина, священник Игорь Иванов, И. Б. Гаврилов.*
«Москва — Третий Рим»: к 500-летию русской
средневековой историософской концепции.
Материалы круглого стола научного проекта
СПбДА «Византийский кабинет» 34

П. В. Кузенков. Московская Россия как преемница Византии
(Формирование нового оплота мирового Православия
в XV–XVII вв.) 74

А. В. Маркидонов. Послание старца Филофея
и некоторые аспекты восточно-христианской экклесиологии 94

В. А. Фатеев. Н. Я. Данилевский и его место
в истории русской философской мысли.
К 200-летию юбилею мыслителя 106

А. В. Ефремов. Н. Я. Данилевский в национальном
консервативном дискурсе 132

В. Ю. Даренский. О ложности обвинений Вл. Соловьева
в адрес Н. Данилевского 142

Р. Р. Вахитов. Н. Я. Данилевский и евразийцы 1920-х:
циклы в отношениях России и Европы
и в истории русской философии 155

Отечественная история

П. Н. Базанов. Историк Н. И. Ульянов
и теория «Москва — Третий Рим» 169

<i>Д. И. Стогов.</i> Русские консерваторы конца XIX — начала XX в. о Н. Я. Данилевском.....	185
<i>А. Ю. Полунов.</i> Славянский вопрос и дискуссии об основах российской внешней политики (1880-е — начало 90-х гг.)	194
<i>Д. А. Бадалян, Л. Н. Сухоруков.</i> Забытый комплекс документов газеты И. С. Аксакова «Русь»	202
<i>А. Ю. Митрофанов.</i> А. В. Колчак (1874–1920) на путях к Босфору: от боевого офицера к флотоводцу	223

CONTENTS

From the Editorial Board

Igor B. Gavrilov. The Paths of the Russian Idea:
From Elder Philotheus to N. Ya. Danilevsky..... 12

History of Philosophy

Bishop Methodius (Zinkovskiy). Easter and Monasticism..... 20

*Priest Mikhail Legeev, Dmitry I. Makarov,
protodeacon Vladimir Vasilik, Vitaly Yu. Darensky, Galina V. Skotnikova,
Olga B. Sokurova, Sergey A. Kibalnichenko, Dmitrii I. Stogov,
Nikolay N. Pavlyuchenkov, Ksenia B. Ermishina, priest Igor Ivanov, Igor B. Gavrilov*.
“Moscow — the Third Rome”: on the 500th Anniversary of the Russian
Medieval Historiosophical Concept.

Materials of the Round Table of the Scientific Project
of the St. Petersburg Theological Academy “Byzantine Cabinet” 34

Pavel V. Kuzenkov. Moscow Russia as the Successor of Byzantium
(Formation of a New Stronghold of World Orthodoxy
in the 15th-17th Centuries)..... 74

Alexander V. Markidonov. The Epistle of Elder Philotheus
and Some Aspects of Eastern Christian Ecclesiology..... 94

Valery A. Fateyev. Nikolay Danilevsky and His Place
in the History of Russian Philosophy:
To the Thinker’s 200th Jubilee 106

Alexander V. Efremov. N. Ya. Danilevsky in National
Conservative Discourse 132

Vitaly Yu. Darensky. On the Falsity of V. Solovyov’s
Accusations Against N. Danilevsky 142

Rustem R. Vakhitov. N. Ya. Danilevsky and the Eurasianism of 1920s:
Cycles in Relations Between Russia and Europe
and in the History of Russian Philosophy 155

National History

Petr N. Bazanov. Historian N. I. Ulyanov
and the “Moscow — Third Rome” Theory..... 169

<i>Dmitrii I. Stogov</i> . Russian Conservatives of the End of the XIX Century – the Early Twentieth Century about N. Y. Danilevsky.....	185
<i>Alexander Yu. Polunov</i> . The Slavic Question and Discussions about the Foundations of Russian Foreign Policy (1880s – early 90s).....	194
<i>Dmitrii A. Badalian, Leonid N. Sukhorukov</i> . Forgotten Collection of Documents of I. S. Aksakov’s Newspaper ‘Rus’	202
<i>Andrey Yu. Mitrofanov</i> . A. V. Kolchak (1874–1920) on the Way to the Bosphorus: from a Combat Officer to a Naval Commander	223

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 4 (19)

2024

И. Б. Гаврилов

Пути Русской идеи: от старца Филофея до Н. Я. Данилевского

УДК [1(470)(091):930.1](049.32)
DOI 10.47132/2588-0276_2024_4_12
EDN VPJONT



Аннотация: Статья представляет собой обзор четвертого номера научного журнала Санкт-Петербургской духовной академии «Русско-Византийский вестник» за 2024 г. Материалы выпуска раскрывают осмысление исторических путей формирования Русской идеи. Номер традиционно содержит два основных раздела — «История философии» и «Отечественная история». Представленные статьи посвящены преимущественно двум важнейшим историко-философским юбилеям — 500-летию теории «Москва — Третий Рим» и 200-летию со дня рождения великого русского философа Н. Я. Данилевского.

Ключевые слова: «Русско-Византийский вестник», «Византийский кабинет», круглый стол, старец Филофей, «Москва — Третий Рим», Н. Я. Данилевский, И. С. Аксаков, А. В. Колчак, историософия, русская религиозная философия, Православие, Русская идея.

Об авторе: Игорь Борисович Гаврилов

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

E-mail: igo777@mail.ru

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

Для цитирования: Гаврилов И. Б. Пути Русской идеи: от старца Филофея до Н. Я. Данилевского // Русско-Византийский вестник. 2024. № 4 (19). С. 12–19.

RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4 (19)

2024

Igor B. Gavrilov

The Paths of the Russian Idea: From Elder Philotheus to N. Ya. Danilevsky

UDC [1(470)(091):930.1](049.32)
DOI 10.47132/2588-0276_2024_4_12
EDN VPJONT



Abstract: The article is a review of the fourth issue of the scientific journal of the St. Petersburg Theological Academy “Russian-Byzantine Bulletin” for 2024. The materials of the issue reveal the understanding of the historical paths of the formation of the Russian idea. The issue traditionally contains two main sections — “History of Philosophy” and “Domestic History”. The presented articles are devoted mainly to two important historical and philosophical anniversaries — the 500th anniversary of the theory “Moscow is the Third Rome” and the 200th anniversary of the birth of the great Russian philosopher N. Ya. Danilevsky.

Keywords: “Russian-Byzantine Bulletin”, “Byzantine Cabinet”, round table, elder Philotheus, “Moscow — the Third Rome”, N. Ya. Danilevsky, I. S. Aksakov, A. V. Kolchak, historiography, Russian religious philosophy, Orthodoxy, Russian idea.

About the author: **Igor Borisovich Gavrilov**

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

E-mail: igo7777@mail.ru

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

For citation: Gavrilov I. B. The Paths of the Russian Idea: From Elder Philotheus to N. Ya. Danilevsky. *Russian-Byzantine Herald*, 2024, no. 4 (19), pp. 12–19.

Новый номер научного журнала Санкт-Петербургской духовной академии «Русско-Византийский вестник» посвящен научному осмыслению исторических путей формирования Русской идеи. Впервые сам термин «Русская идея» сформулировал Ф. М. Достоевский в 1860 г.: «Народ наш носит в себе органический зачаток идеи, от всего света особливой. Идея же эта заключает в себе такую великую у нас силу, что, конечно, повлияет на всю дальнейшую историю нашу, а так как она совсем особливая и как ни у кого, то и история наша *не может быть похожею на историю других европейских народов*, тем более ее рабской копией»¹.

В 1909 г. крупнейший религиозный философ Серебряного века В. И. Иванов утверждал, что «русская идея» — это созидательная энергия русской народной души, определяющая ее исторические деяния. Характеристикой души русского народа Вяч. Иванов считал «особое чувствование Христа» и «тягу к единению», соборности².

Среди блестящей плеяды мыслителей Русского Зарубежья огромный вклад в раскрытие понятия Русской идеи внес выдающийся национальный философ И. А. Ильин. Иван Ильин писал: «Эта идея формулирует то, что русскому народу уже присуще, что составляет его благодать, в чем он прав перед лицом Божиим и самобытен среди всех других народов. И в то же время эта идея указывает нам нашу историческую задачу и наш духовный путь; это то, что мы должны беречь и растить в себе, воспитывать в наших детях и в грядущих поколениях и довести до настоящей чистоты и полноты бытия — во всем, в нашей культуре и в нашем быту, в наших душах и в нашей вере, в наших учреждениях и законах»³. Таким образом, Ильин трактует Русскую идею как выражение великого духа русского народа, воплотившегося в его истории и культуре⁴.

Уже в наши дни современный российский философ А. В. Гулыга отмечал большую актуальность и востребованность Русской идеи на рубеже третьего тысячелетия: «Сегодня русская идея прежде всего звучит как призыв к национальному возрождению и сохранению материального и духовного возрождения России. Русская идея актуальна сегодня как никогда, ведь человечество (а не только Россия) подошло к краю бездны...»⁵

Настоящий номер научного журнала СПбДА «Русско-Византийский вестник» в рамках своих традиционных разделов «История философии» и «Отечественная история», соответствующих его ваковским специальностям, посвящен анализу исторических путей формирования Русской идеи. В частности, подборки публикуемых статей приурочены к двум значимым юбилейным датам — 500-летию формулировки старцем Спасо-Елеазаровского монастыря Филофеем знаменитой русской средневековой историософской концепции «Москва — Третий Рим» и 200-летию со дня рождения великого отечественного философа, культуролога, социолога, геополитика, естествоиспытателя, одного из основателей цивилизационного подхода к истории Николая Яковлевича Данилевского (1822–1885)⁶.

¹ Достоевский Ф. М. Собр. соч.: В 15 т. Т. 14. СПб.: Наука, 1995. С. 493.

² Подробнее об идеале Святой Руси Вяч. Иванова см.: Гаврилов И. Б., Кибальниченко С. А. Magnum opus Вячеслава Иванова в контексте современных научных исследований. О книге: Повесть о Светомире царевиче / Изд. подгот. А. Л. Топорков, О. Л. Фетисенко, А. Б. Шишкин. М.: Ладомир, Наука, 2015. 824 с. (Литературные памятники) // Христианское чтение. 2020. № 4. С. 151–170.

³ Ильин И. А. О русской идее // *Его же*. Собр. соч.: В 10 т. М.: Русская книга. Т. 2. Кн. 1. С. 419.

⁴ Анализ идейных и политических аспектов понимания Русской идеи в философии И. А. Ильина см. также: Гаврилов И. Б. К характеристике политической философии И. А. Ильина // Ильинские чтения. Мат-лы международных научно-практических конференций / Отв. ред. О. А. Чулков. СПб.: Град духовный, 2017. С. 143–151; Экология культуры: природа и человек в культурно-цивилизационном пространстве: Сб. науч. тр. / Под ред. О. Б. Сокуровой, М. Н. Цветаевой. СПб.: СПбГУ, 2022. С. 71–85.

⁵ Гулыга А. В. Русская идея и ее творцы. М.: Эксмо, 2003. С. 33.

⁶ Отметим, что в своих предыдущих тематических выпусках журнал неоднократно обращался к проблематике исторических путей русской мысли. См., напр.: Гаврилов И. Б. Наследие русской

Выпуск открывает статья епископа Егорьевского Мефодия (Зинковского), викария Патриарха Московского и всея Руси, ректора Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, «Пасха и монашество»⁷, которая, несмотря на отдельную тематику, тем не менее, отвечает идейной направленности номера. Монашество как наиболее деятельное воплощение идеала христианской жизни возникло на Руси практически одновременно с ее крещением. Положение в основу своей жизни учения Православной Церкви и всех ее уставов, аскетическая, живая вера, сопровождаемая стремлением к борьбе со грехом и стяжанию добродетелей, всегда отличавшие монашеский путь, веками служили в России ориентиром и всему обществу благочестивых мирян от государственных правителей до крестьян. Поэтому сегодня вопрос о возрождении национального самосознания прямо упирается в тему духовного подвига и обновления, к которому призваны и каждый монах, и каждый христианин.

Далее материалы касаются непосредственно главной темы номера — теории старца Филофея «Москва — Третий Рим». В соответствии с этой концепцией, Русское царство является последним земным воплощением «неразрушимого» Ромейского царства, т.е. духовного христианского царства, переходящего от одного государства к другому («translatio imperii»). Русский книжник обозначил вехи всемирной истории, определив в ней место нашего государства и Русской Православной Церкви. По его учению, первый этап завершился падением Древнего Рима из-за «аполлинариевой ереси» и отпадением латинян от правой веры. Второй этап завершился Ферраро-Флорентийским Собором, подписавшим в 1439 г. унию, подразумевавшую признание Константинопольским Патриархатом основных догматов католицизма и верховной власти папы римского. Старец Филофей, выражавший позицию Русской Церкви, справедливо считал унию изменой Православию, приведшей к падению «Второго Рима» — Константинополя (1453), не устоявшего под ударами турок. «Третий Рим» характеризуется перемещением «Ромейского царства» в Русское государство, воспринимаемое как последнее явление христианского царства и оплот истинной веры, при чем московский князь выступает «царем всем христианам».

Подборку текстов, касающихся осмысления теории «Москва — Третий Рим», открывает публикация материалов докладов, посвященных ее 500-летию, которые прозвучали на онлайн-круглом столе, состоявшемся 17 сентября 2023 г. в Санкт-Петербургской духовной академии, в рамках конференции «Русско-Византийский Логос» и деятельности научного проекта «Византийский кабинет»⁸.

Продолжает тему программная статья известного отечественного византолога П. В. Кузенкова «Московская Россия как преемница Византии (Формирование нового оплота мирового Православия в XV–XVII вв.)»⁹, в которой концепция старца Филофея рассматривается в широком историческом и богословском контексте, в частности, уделяется большое внимание предпосылкам ее формирования, ее значению, смыслу и роли как в прошлом Российского государства, так и в настоящее время. Автор затрагивает следующие вопросы: идея «удерживающего» в христианской богословской мысли, Римская империя и христианство, падение Византии и подъем Москвы, Москва на страже Православия, формирование концепции «Москва — Третий Рим».

эмиграции — актуальный источник формирования национального самосознания // Русско-Византийский вестник. 2024. № 3 (18). С. 12–19; *Его же*. Философия европейского консерватизма и пути русской мысли. Обзор первого номера журнала «Русско-Византийский вестник» за 2024 г. // Русско-Византийский вестник. 2024. № 1 (16). С. 12–23.

⁷ *Мефодий (Зинковский), еп.* Пасха и монашество // Русско-Византийский вестник. 2024. № 4 (19). С. 20–33.

⁸ *Легеев М., свящ, Макаров Д. И., Василик В., протодиак., Даренский В. Ю., Скотникова Г. В., Сокурова О. Б., Кибальниченко С. А., Стогов Д. И., Павлюченков Н. Н., Ермишина К. Б., Иванов И., свящ, Гаврилов И. Б.* «Москва — Третий Рим»: к 500-летию русской средневековой историософской концепции. Материалы круглого стола научного проекта СПбДА «Византийский кабинет» // Русско-Византийский вестник. 2024. № 4 (19). С. 34–73.

⁹ *Кузенков П. В.* Московская Россия как преемница Византии: (Формирование нового оплота мирового Православия в XV–XVII вв.) // Русско-Византийский вестник. 2024. № 4 (19). С. 74–93.

Далее в статье профессора СПбДА А. В. Маркидонова «Послание старца Филофея и некоторые аспекты восточно-христианской экклезиологии»¹⁰ проблематика послания монаха Филофея соотносится с теорией *translatio imperii* и ее библейской, различно толкуемой, версией у пророка Даниила. А. В. Маркидонов подчеркивает, что доминирование принципа «христианской имперскости» в византийскую эпоху не исключило и эсхатологическую концепцию «вечного царства» — как уже присутствующего в Церкви, но раскрывающегося в зримой полноте в ходе мировой истории.

Раздел «История философии» продолжают четыре публикации, посвященные 200-летию со дня рождения великого русского национального мыслителя Н. Я. Данилевского. Главным сочинением Данилевского является книга «Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому», впервые опубликованная в журнале «Заря» в 1869 г. В ней он отвергает общепринятую концепцию единства мировой истории — представление о ней как о прогрессивном процессе, деление всемирной истории на древнюю, средневековую и новую. Вместо них философ вводит понятие «культурно-исторический тип» и доказывает, что данные типы проходят собственный уникальный исторический путь развития, подобный жизненному циклу живых организмов, включающий стадии рождения, роста, цветения и увядания.

Данилевский выделяет 10 культурно-исторических типов, достигших стадии цветения («цивилизации»): египетский; китайский; ассирио-вавилонско-финикийский, халдейский, или древнесемитический; индийский; иранский; еврейский; греческий; римский; новосемитический, или арабийский; романо-германский, или европейский. Преимущественное внимание мыслитель уделяет романо-германскому и славянскому культурно-историческим типам. Первый, по его мнению, находился в «апогее своего цивилизационного величия», но уже склонялся к упадку. Славянский тип, главное место в котором занимает Россия, обладает огромным потенциалом и, преодолев «враждебное» отношение стран романо-германского культурно-исторического типа, способен перейти в стадию расцвета («цивилизации») и занять первенствующее место на исторической арене.

Данилевский считал, что конкретной целью политики России в исторической ситуации второй половины XIX в. должно быть стремление к созданию «оплота против всемирного владычества Европы» — Всеславянской федерации во главе с Россией. В федерацию должны были войти славянские народы, а также венгры, греки и румыны, а ее столицей должен был стать Константинополь — исторический центр Православия. Отметим, что теория Данилевского фактически возрождала знаменитый «греческий проект» императрицы Екатерины II.

Долгое время выдающаяся книга русского философа была мало известна в Европе. Но в 1920 г. в Берлине «Россия и Европа» выходит на немецком языке. Именно тогда многие отечественные мыслители отметили поразительное сходство теорий Н. Я. Данилевского и О. Шпенглера. В частности, о подобии их концепций писали Н. А. Бердяев, Н. О. Лосский, П. А. Сорокин и др. Г. Г. Шпет рассказывал П. А. Сорокину, что лично видел «Россию и Европу» в библиотеке О. Шпенглера.

Русско-американский социолог и культуролог, один из пассажиров «Философского парохода» П. А. Сорокин давал высокую оценку книге Н. Я. Данилевского: «Начатая как политический памфлет высочайшего уровня, она демонстрирует политическую дискуссию такой пробы, что превращается в выдающийся трактат по философии истории и социологии культуры и оканчивается как образец необычайно проницательного и верного по существу политического прогнозирования и проповеди»¹¹.

¹⁰ Маркидонов А. В. Послание старца Филофея и некоторые аспекты восточно-христианской экклезиологии // Русско-Византийский вестник. 2024. № 4 (19). С. 94–105. Статья продолжает тематику авторской монографии: *Его же*. Богословие и культура: монография. СПб.: Изд-во СПбДА, 2022. 504 с.

¹¹ Цит. по: Пивоваров Ю. С. Николай Данилевский: в русской культуре и в мировой науке // Мир России. Социология. Этнология. 1992. № 1. С. 167.

Именно благодаря трудам Сорокина Данилевский стал восприниматься на Западе как «первый систематик панславизма» (Р. Хэйр).

Согласно прот. В. В. Зеньковскому, Н. Я. Данилевский наиболее полно ощущал своеобразие русско-славянского культурного типа: «Сознание своеобразия русской культуры, шире говоря — сознание своеобразия славянского культурного типа достигает в Данилевском такой силы, такой ясности, что он глядит на Европу как бы с другого берега. Это дает ему не только силу, но и внутреннее равновесие духа; здесь, быть может, лежит ключ к этой внутренней значительности, которая так импонирует читателю книги»¹².

Открывает подборку статей о Данилевском программная работа одного из крупнейших современных исследователей русской философии В. А. Фатеева «Н. Я. Данилевский и его место в истории русской философской мысли. К 200-летию юбилею мыслителя»¹³. В статье убедительно показано, что русская философская мысль всегда проявляла непохожесть на умозрительную и теоретическую европейскую философию. Ее особый самобытный характер, по мнению автора, возможно, наиболее ярко проявился именно в трудах Н. Я. Данилевского. При этом, как подчеркивает В. А. Фатеев, «идеи Данилевского становятся в наше время все более популярными хотя бы потому, что в XIX в., когда появилась книга „Россия и Европа“, борьба за мультикультурализм только начиналась, а в наши дни очевидного насаждения глобализма в мировом масштабе она стала насущной потребностью эпохи»¹⁴.

Продолжает тему статья одного из ведущих современных исследователей наследия Данилевского А. В. Ефремова «Н. Я. Данилевский в национальном консервативном дискурсе»¹⁵. Автор верно указывает, что в Золотой век русской культуры отечественная философия не только не отставала от европейской, но именно в такой специфической области мысли как историософия, в лице Н. Я. Данилевского, на полвека опередила поиски западной мысли.

В статье В. Ю. Даренского «О ложности обвинений Вл. Соловьева в адрес Н. Данилевского»¹⁶ показано, что полемика знаменитого идеалиста В. С. Соловьева с теорией Н. Я. Данилевского является примером ложности исповедуемого Соловьевым «розового христианства» и проявления его русофобских воззрений. Что же касается Данилевского, как отмечает автор статьи, мыслитель существенно развил общую идею славянофилов о всемирно-исторической миссии России, впервые дав ей научное и историософское обоснование. По мысли В. Ю. Даренского, дальнейший ход истории вплоть до настоящего времени подтвердил правоту идей Н. Я. Данилевского.

В статье известного исследователя евразийства Р. Р. Вахитова «Данилевский и евразийцы 1920-х: циклы в отношениях России и Европы и в истории русской философии»¹⁷ показана преемственность идей мыслителей-евразийцев 1920–1930-х гг. от концепции Данилевского, на что неоднократно указывали сами основоположники евразийства. Евразийцы согласны с выдающимся философом в том, что Россия — это не Европа, а ядро самобытной цивилизации, тогда как Европа — лишь одна из цивилизаций мира, чья культура не может претендовать на статус общечеловеческой.

Раздел «Отечественная история» открывает статья известного исследователя политической истории и книжного дела русской эмиграции П. Н. Базанова «Историк

¹² Зеньковский В. В. Русские мыслители и Европа: Критика Европейской культуры у русских мыслителей. Париж: YMCA-press, 1955. С. 125.

¹³ Фатеев В. А. Н. Я. Данилевский и его место в истории русской философской мысли. К 200-летию юбилею мыслителя // Русско-Византийский вестник. 2024. № 4 (19). С. 106–131.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Ефремов А. В. Н. Я. Данилевский в национальном консервативном дискурсе // Русско-Византийский вестник. 2024. № 4 (19). С. 132–141.

¹⁶ Даренский В. Ю. О ложности обвинений Вл. Соловьева в адрес Н. Данилевского // Русско-Византийский вестник. 2024. № 4 (19). С. 142–154.

¹⁷ Вахитов Р. Р. Н. Я. Данилевский и евразийцы 1920-х: циклы в отношениях России и Европы и в истории русской философии // Русско-Византийский вестник. 2024. № 4 (19). С. 155–168.

Н. И. Ульянов и теория „Москва — Третий Рим“¹⁸, в которой анализируется творчество историка «второй волны» русской эмиграции Н. И. Ульянова и основное внимание уделяется его знаменитой работе «Комплекс Филофея» (1956). Автор показывает, что Н. И. Ульянов, будучи профессиональным историком, последним учеником академика С. Ф. Платонова и узким специалистом в XVII вв. российской истории, выступил против концепции меньшевиков о политической идентичности и тождественности «Третьего Рима» с Третьим Интернационалом, справедливо назвав ее «очернением русского исторического процесса».

В статье историка русского консерватизма Д. И. Стогова «Русские консерваторы конца XIX — начала XX в. о Н. Я. Данилевском»¹⁹ показано, что, вслед за Данилевским, русские правые конца XIX — начала XX в. стремились выявить и определить корень противостояния между Православием и католицизмом, развивая идеи выдающегося мыслителя о различиях между культурными особенностями России и Запада.

Статьи А. Ю. Полунова «Славянский вопрос и дискуссии об основах российской внешней политики (1880-е — начало 90-х гг.)»²⁰ и Д. А. Бадаляна и Л. Н. Сухорукова «Забывтый комплекс документов газеты И. С. Аксакова „Русь“»²¹ продолжают анализ роли и значения идей панславизма в русской общественно-политической и культурной жизни второй половины XIX столетия.

Завершает историческую часть статья известного российского историка и византиста А. Ю. Митрофанова, посвященная одному из лидеров Белого движения — адмиралу А. В. Колчаку²² и продолжающая цикл работ автора, приуроченный к 150-летию со дня рождения выдающегося военного и государственного деятеля²³. А. Ю. Митрофанов приходит к важному выводу о том, что Колчак не принимал участия в подготовке февральского переворота 1917 г.

В заключение нашего обзора еще раз подчеркнем актуальность обращения к проблематике Русской идеи и наследию выдающихся отечественных мыслителей — теоретиков национальной самобытности. «Русско-Византийский вестник» планирует продолжать объединять на своих страницах современных ученых, работающих в данных направлениях, и приглашает к сотрудничеству новых авторов, которым интересна русская религиозно-философская мысль, отечественная история и культура и не безразлично будущее России.

Источники и литература

1. Бадалян Д. А., Сухоруков Л. Н. Забывтый комплекс документов газеты И. С. Аксакова «Русь» // Русско-Византийский вестник. 2024. № 4 (19). С. 202–222.

2. Базанов П. Н. Историк Н. И. Ульянов и теория «Москва — Третий Рим» // Русско-Византийский вестник. 2024. № 4 (19). С. 169–184.

¹⁸ Базанов П. Н. Историк Н. И. Ульянов и теория «Москва — Третий Рим» // Русско-Византийский вестник. 2024. № 4 (19). С. 169–184.

¹⁹ Стогов Д. И. Русские консерваторы конца XIX — начала XX в. о Н. Я. Данилевском // Русско-Византийский вестник. 2024. № 4 (19). С. 185–193.

²⁰ Полунов А. Ю. Славянский вопрос и дискуссии об основах российской внешней политики (1880-е — начало 90-х гг.) // Русско-Византийский вестник. 2024. № 4 (19). С. 194–201.

²¹ Бадалян Д. А., Сухоруков Л. Н. Забывтый комплекс документов газеты И. С. Аксакова «Русь» // Русско-Византийский вестник. 2024. № 4 (19). С. 202–222.

²² Митрофанов А. Ю. А. В. Колчак (1874–1920) на путях к Босфору: от боевого офицера к флотоводу // Русско-Византийский вестник. 2024. № 4 (19). С. 223–235.

²³ Первую статью цикла см. в прошлом номере: Митрофанов А. Ю. А. В. Колчак (1874–1920) в Порт-Артуре: от полярного исследователя к боевому офицеру // Русско-Византийский вестник. 2024. № 3 (18). С. 226–245.

3. Вахитов Р. Р. Н. Я. Данилевский и евразийцы 1920-х: циклы в отношениях России и Европы и в истории русской философии // Русско-Византийский вестник. 2024. № 4 (19). С. 155–168.
4. Гаврилов И. Б. К характеристике политической философии И. А. Ильина // Ильинские чтения. Мат-лы международных научно-практических конференций / Отв. ред. О. А. Чулков. СПб.: Град духовный, 2017. С. 143–151.
5. Гаврилов И. Б. Наследие русской эмиграции — актуальный источник формирования национального самосознания // Русско-Византийский вестник. 2024. № 3 (18). С. 12–19.
6. Гаврилов И. Б. Философия европейского консерватизма и пути русской мысли. Обзор первого номера журнала «Русско-Византийский вестник» за 2024 г. // Русско-Византийский вестник. 2024. № 1 (16). С. 12–23.
7. Гаврилов И. Б., Кибальниченко С. А. Magnum opus Вячеслава Иванова в контексте современных научных исследований. О книге: Повесть о Светомире царевиче / Изд. подгот. А. Л. Топорков, О. Л. Фетисенко, А. Б. Шишкин. М.: Ладомир, Наука, 2015. 824 с. (Литературные памятники) // Христианское чтение. 2020. № 4. С. 151–170.
8. Гулыга А. В. Русская идея и ее творцы. М.: Эксмо, 2003. 447 с.
9. Даренский В. Ю. О ложности обвинений Вл. Соловьева в адрес Н. Данилевского // Русско-Византийский вестник. 2024. № 4 (19). С. 142–154.
10. Достоевский Ф. М. Собр. соч.: В 15 т. Т. 14: Дневник писателя, 1877, 1880, август 1881. СПб.: Наука, 1995. 783 с.
11. Ефремов А. В. Н. Я. Данилевский в национальном консервативном дискурсе // Русско-Византийский вестник. 2024. № 4 (19). С. 132–141.
12. Зеньковский В. В. Русские мыслители и Европа: Критика Европейской культуры у русских мыслителей. Париж: YMCA-press, 1955. 291 с.
13. Ильин И. А. О русской идее // *Его же*. Собр. соч.: В 10 т. М.: Русская книга. Т. 2. Кн. 1. С. 419–430.
14. Кузенков П. В. Московская Россия как преемница Византии: (Формирование нового оплота мирового Православия в XV–XVII вв.) // Русско-Византийский вестник. 2024. № 4 (19). С. 74–93.
15. Легеев М., свящ, Макаров Д. И., Василик В., протодиак., Даренский В. Ю., Скотникова Г. В., Сокурова О. Б., Кибальниченко С. А., Стогов Д. И., Павлюченков Н. Н., Ермишина К. Б., Иванов И., свящ, Гаврилов И. Б. «Москва — Третий Рим»: к 500-летию русской средневековой историософской концепции. Материалы круглого стола научного проекта СПбДА «Византийский кабинет» // Русско-Византийский вестник. 2024. № 4 (19). С. 34–73.
16. Маркидинов А. В. Богословие и культура: монография. СПб.: Изд-во СПбДА, 2022. 504 с.
17. Маркидинов А. В. Послание старца Филофея и некоторые аспекты восточно-христианской экклезиологии // Русско-Византийский вестник. 2024. № 4 (19). С. 94–105.
18. Мефодий (Зинковский), еп. Пасха и монашество // Русско-Византийский вестник. 2024. № 4 (19). С. 20–33.
19. Митрофанов А. Ю. А. В. Колчак (1874–1920) в Порт-Артуре: от полярного исследователя к боевому офицеру // Русско-Византийский вестник. 2024. № 3 (18). С. 226–245.
20. Митрофанов А. Ю. А. В. Колчак (1874–1920) на путях к Босфору: от боевого офицера к флотоводцу // Русско-Византийский вестник. 2024. № 4 (19). С. 223–235.
21. Пивоваров Ю. С. Николай Данилевский: в русской культуре и в мировой науке // Мир России. Социология. Этнология. 1992. № 1. С. 163–216.
22. Полунов А. Ю. Славянский вопрос и дискуссии об основах российской внешней политики (1880-е — начало 90-х гг.) // Русско-Византийский вестник. 2024. № 4 (19). С. 194–201.
23. Стогов Д. И. Русские консерваторы конца XIX — начала XX в. о Н. Я. Данилевском // Русско-Византийский вестник. 2024. № 4 (19). С. 185–193.
24. Фатеев В. А. Н. Я. Данилевский и его место в истории русской философской мысли. К 200-летию юбилею мыслителя // Русско-Византийский вестник. 2024. № 4 (19). С. 106–131.
25. Экология культуры: природа и человек в культурно-цивилизационном пространстве: Сб. науч. тр. / Под ред. О. Б. Сокуровой, М. Н. Цветаевой. СПб.: СПбГУ, 2022. 278 с.

Епископ Мефодий (Зинковский)

Пасха и монашество

УДК 27-1:27-788-35
DOI 10.47132/2588-0276_2024_4_20
EDN DPVUUP



Аннотация: Статья посвящена анализу связи феноменов монашества и Пасхи в церковно-исторической перспективе. Новизна исследования заключается в раскрытии в свете смысла и значения Пасхи сути монашеских обетов послушания, целомудрия и нестяжания как «схемы» крестовоскресного движения ко Христу, ведущей к достижению внутренней свободы и приближению к образу ипостасного бытия. Монашество рассматривается как целожизненное движение к обновлению через подражание Христу и Лицам Святой Троицы. Выстраивание новых личностных отношений с Богом, с людьми, становление новым, преображенным человеком — это высокая и, по сути, сверхъестественная задача, стоящая в монашеской Пасхе. Совершенными образами послушания являются внутритроичные отношения и послушание Христа Богу Отцу. Нестяжание рассматривается сквозь призму внутритроичных отношений, в которых Отец отдает Свое Божество Сыну и Духу. Такой же образ бытия и у Двух Других Лиц. Целомудрие понимается как способность к целостному мышлению и восприятию Божественного Промысла. Рассмотрены связь креста и воскресения, болезненного труда покаяния и радостного обновления как важнейших составляющих жизни монаха. Каждый монах и христианин призваны достигнуть в жизни личной Пасхи Христовой служением миру молитвой, словом и делом.

Ключевые слова: монашество, Пасха, крест, покаяние, радость, обновление, Христос, Святая Троица, монашеские обеты, крестовоскресный путь.

Об авторе: **Епископ Мефодий (Зинковский Станислав Анатольевич)**

Доктор богословия, кандидат технических наук, ректор Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, профессор Института теологии Санкт-Петербургского государственного университета.

E-mail: m.zink@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5221-544X>

Для цитирования: Мефодий (Зинковский), еп. Пасха и монашество // Русско-Византийский вестник. 2024. № 4 (19). С. 20–33.

RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4 (19)

2024

Bishop Methodius (Zinkovskiy)

Easter and Monasticism

UDC 27-1:27-788-35

DOI 10.47132/2588-0276_2024_4_20

EDN DPVUUP



Abstract: The article is devoted to the analysis of the connection between the phenomena of monasticism and Easter in the Church-historical perspective. The novelty of the research lies in revealing in the light of the meaning and significance of Easter the essence of monastic vows of obedience, chastity and non-possessiveness as a 'scheme' of the movement through the cross and resurrection to Christ, leading to the achievement of inner freedom and approximation to the mode of hypostatic existence. Monasticism is seen as a lifelong movement towards renewal through imitation of Christ and the Persons of the Holy Trinity. Perfect images of obedience are the intra-Trinitarian relationship and obedience of Christ to God the Father. Non-possessiveness is viewed through the prism of the Trinitarian relationship, in which the Father gives His Divinity to the Son and the Spirit. The Other Two Persons have the same way of being. Chastity is understood as the ability to think integrally and perceive Divine Providence. The connection between the cross and the resurrection, the painful labor of repentance and joyful renewal as essential components of a monk's life are considered in the article. Every monk and Christian are called to achieve in his life the personal Easter by serving the world with prayer, word and deed.

Keywords: monasticism, Easter, cross, repentance, joy, renewal, Christ, the Holy Trinity, monastic vows, the way of the cross and the resurrection.

About the author: **Bishop Methodius (Zinkovsky Stanislav Anatolyevich)**

Doctor of Theology, candidate of technical Sciences, Rector of Saint Tikhon's Orthodox University for the Humanities, Professor of Institute of Theology at St. Petersburg State University.

E-mail: m.zink@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5221-544X>

For citation: Methody (Zinkovskiy), bishop. Easter and monasticism. *Russian-Byzantine Herald*, 2024, no. 4 (19), pp. 20–33.

Покаяние и радость как составляющие христианской жизни

Монашество в традиционном понимании — это путь покаяния. Как путь, ведущий к совершенству, это и «путь Креста, путь истощания Христова», поскольку совершенство любви Христовой «имеет началом Крест»¹. Но в представлении о Кресте и покаянии как основных составляющих монашеской жизни важно помнить о радости монашества. Ведь и Пасха — это, с одной стороны, Крест Христов, а с другой — Христово Воскресение, радостный переход, исход из Ветхого Завета в Новый. Темы Креста и Воскресения всегда сопутствуют друг другу в Предании Церкви, что отражено даже в особых богослужебных жанрах, например, в крестовоскресном каноне, читаемом вторым на воскресной Утрени.



Великий постриг.
Худ. М. В. Нестеров, 1897–1898 гг.

В русской традиции чин пострижения в монашество совершается, как правило, в период Великого поста, под покровом ночи, когда постригаемый при свечах проползает через весь храм к солее для произнесения обетов. В то же время в монашеском

¹ *Захария (Захару), архим.* Христос как путь нашей жизни. Введение в богословие старца Софония (Сахарова). Эссекс: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2003. С. 172.

Требнике совершение пострига приурочено к Божественной Литургии и в нем не говорится, что постригаемый ползет, но упоминается только, что идет в смиренной позе, «руце имый согбенне к персем аки связане»². В соответствии с этим в Греции известна несколько иная традиция, которой придерживался, например, современный подвижник схииархим. Эмилиан (Вафидис, † 2019), — совершение пострига на Литургии, в Светлую седмицу, то есть в пасхальный период церковного года.

В старинном русском обычае пострижения в ночи находит выражение сильное устремление к смирению, свойственное русскому максимализму, но важно помнить, что в монашеском делании как целожизненном движении ко внутреннему изменению и обновлению необходим здоровый баланс между покаянием и обретением плода этого покаяния — радостью о воскресшем Христе.

Начало и развитие монашества: начальники монашества и его последующее движение к обновлению

Пасха — не только монашеский, но общехристианский праздник. Начальники монашества, появившегося в самом начале существования, Церкви, Христос и Пресвятая Богородица являются девственниками и монахами в высшем смысле этого слова. Апостолы, фактически не принимавшие постриг, с выходом на проповедь понесли, по сути, монашеское служение. Потому не случайно *Последование пострига в Великую схиму* содержит канон апостолам, где они сравниваются с великими схимниками и мучениками.

В II и III вв. с усилением гонений на христиан появились первые христианские монастыри. Одной из веских причин того, что монашество стало набирать все большую силу, стало также обмирщение (от слав. «мир», греч. «κόσμος») церковной жизни, происходящее в результате умножения страстей, особенно гордости и ослабления молитвенного духа. Эти явления привели к тому, что у некоторых христиан появилась потребность жить в особенном уединении и подвиге.

Не имея возможности повлиять на усиление обмирщения как постепенного апостасиса (от греч. ἀποστασία — отступничество, измена, мятеж) и отхода от подлинного христианства, такие христиане отдалялись от мира. Будучи очень творческими людьми, они организовывали совершенно различные по традициям и укладам жительства обители в зависимости от характера, особенностей и национальной принадлежности насельников (например, у прп. Саввы Освященного были многонациональные монастыри), не ограничиваясь общежитием или анахоретством (от греч. ἀναχωρητής — отшельник). Появилось множество вариаций устройства монашеской жизни.

Монашеские одежды также были разнообразны, но всегда имели на себе изображение креста как символа Пасхи Христовой и движения к радости и обновлению. Эти особенности имели свое основание в содержании молитв, произносимых во время облачения постригаемых в священные одежды, в которых говорится об умерщвлении греху и посвящении Христу, об освящении Духом Святым, об освобождении от Ветхого и о переходе в Новый Завет.

Движением к обновлению во Христе стал и постепенно распространяемый общежительный образ монашеской жизни, который хотя и мог быть стесненным и болезненным, но проходимый с рассуждением, приводил к новому уровню общения монаха с Богом, людьми и самим собой, к единению «во Христе Иисусе» (Гал 3:28) и стяжанию благодати Духа в становлении «новым творением» (Гал 6:15).

Обновление происходило и на уровне природных способностей, поскольку среди монахов всегда были разные по происхождению и степени одаренности люди — из аристократов и простые, умные и не очень умные, и в монастырской жизни эти особенности в каком-то смысле «обнулялись». Образованные монахи служили Богу умом,

² Требник монашеский. СПб.: Библиополис, 2014. С. 15.



Скит. Худ. Е. Е. Волков, 1900-е гг.

не приписывая себе никаких заслуг и исполняя обет нестяжания, понимая, что ум или иные дарования всегда могут послужить поводом впадения в гордость. Простые и менее образованные трудились как могли физически. В разнообразии единого служения каждый стяжевал дары Духа Святого через простое смиренное исполнение посылаемых ему послушаний.

Монашество как отречение от мира и «схема» движения ко Христу

Рассматривая монашество как движение к обновлению во Христе и жизни по законам Нового Завета не на словах, а на деле, важно упомянуть значение слова «схима», под которым сейчас чаще подразумевается пострижение в великий Ангельский образ. На самом деле понятие «схима» имеет отношение ко всему монашеству в целом. В переводе с греческого языка слово «σχήμα» означает «образ, внешний вид», а также «образ действий, поведение, план» и соответствует русскому слову «схема»³. На схиме всегда изображен крест как символ победы над дьяволом и образ

³ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4 т. М.: Прогресс, 1986. Т. 3. С. 815; Дворецкий И. Х. Древнегреческо-русский словарь: В 2 т. М.: Гос. изд. иностр. и нац. словарей, 1958. Т. 2. С. 1593.

пути монаха, избравшего крестовоскресное прохождение жизни от начала и до конца по образу Христа. Постриг в церковном Предании воспринимается не как магическое действие, но как Таинство, в котором постригаемому посылаются вдохновение, импульс, дары Св. Духа, однако посылаются в зачаточной форме. Дальнейшее их развитие и приближение ко Христу зависит уже от самой личности монаха, его характера, его усилий и образа прохождения им монашеского пути.

Свт. Василий Великий называет монахов «отрекшимися от мира»⁴, понимая под этим отречением исход из рабства чувств, настроений и всего образа жизни падшего мира, свободу от житейских привязанностей и благ, которая делает их «более способными начать путь к Богу»⁵ и предполагает распятие страстей (Гал 6:14). На этом пути, который длится всю жизнь, прежде всего «надлежит отречься самих себя и взять крест Христов, а потом уже следовать Христу. Отречение же от себя есть полное забвение прошлого и удаление от своей воли»⁶. В длительном подвиге преодоления ветхого человека и возрождения нового как подлинного образа Божия происходит раскрытие, «отмывание» той глубины и чистоты, которая делает человека радостным.

История жизни многих святых монахов — это всегда определенный путь, и, как правило, путь, сопровождаемый трудностями и болезненными преткновениями. Выстраивание новых личностных отношений с Богом, с людьми, становление новым, преображенным человеком — это высокая и, по сути, сверхъестественная задача, стоящая в монашеской Пасхе. Это становление происходит не разом, но циклично, изо дня в день, и несмотря на то, что Бог всегда сопутствует монаху, этот путь остается крестным.

Монашеские обеты как направляющие движения к освобождению от страстей

Обеты, произносимые монахом при постриге, могут показаться закрепощающими, но опыт святых показывает, что напротив, эти обеты представляют собой «схему» выхода из рабства страстям, а сам монашеский образ жизни предлагает, можно сказать, радикальную попытку выхода из этого рабства.

Прп. Макарий Египетский описывает рабство страстям через образ сатаны, который подобно вознице оседлал человека и «восседает, как царь, на троне человеческой личности — на уме»⁷. Ум человека создан богообразным, и именно через ум как «душевное око»⁸ мы провидим «тайны Божества и тайны богозданной твари»⁹. Через ум как «престол ипостаси»¹⁰ личность проявляет ипостасное произволение, управляя многими разнообразными силами и энергиями своего естества. Богообразие ума соблюдает человеческую личность в единстве и богоустановленной иерархии, «содержит ее во свете Троичного Божества, вне Которого жизнь онтологически невозможна»¹¹. Но, предназначенный для царствования и «будучи созданным некогда царем

⁴ *Василий Великий, свт.* Слово о подвижничестве // Полное собрание творений св. отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе: В 2 т. М.: Сибирская благовонница, 2008–2009. Т. 2. С. 138–144, здесь: с. 140.

⁵ *Василий Великий, свт.* Правила, пространно изложенные в вопросах и ответах // Полное собрание творений св. отцов Церкви и церковных писателей. Т. 2. С. 155–222, здесь: с. 169.

⁶ Там же. С. 165.

⁷ *S. Macarius Aegyptus.* Nomilia VI, 5 // PG 34. 512 D; Nomilia XI, 7 // PG 34. 549 A.

⁸ *S. Macarius Aegyptus.* Nomilia VII, 8 // PG 34. 528 B. Ср.: Nomilia XL, 5 // PG 34. 765 B.

⁹ *Иустин (Попович), прп.* Проблема личности и познания по учению прп. Макария Египетского // *Его же.* Собрание творений / Пер. с серб. С. Фонова. В 5 т. М.: Паломник, 2004–2007. Т. 1. С. 235–309, здесь: с. 240.

¹⁰ *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: Центр СЭИ, 1991. С. 152.

¹¹ *Иустин (Попович), прп.* Проблема личности и познания по учению прп. Макария Египетского. С. 240.

человеческой личности и всего естества», ум может стать рабом греха¹². При заражении ума грехом на его престол «восседает сатана», управляя умом, а через ум — и всей природой человека. Укоренившись, он «отверзает врата ума, через которые входят его служебные духи и становятся продуктивной энергией в глубинах ума»¹³, и так человек оказывается целиком пораженным страстями и грехом.

Чтобы освободиться из рабства страстям, необходимо сначала признать нахождение в нем, и не каждый человек сможет с этим согласиться. По этой причине аскеза, о которой мы читаем у древних подвижников и которая не дана современному человеку по причине нашей гордости, радовала, а не поработала людей, и они чувствовали в прохождении этого пути освобождение и веяние Св. Духа.

Таким образом, как мы видим это в образах святых, монашеские обеты, связанные с темами отречения от мира, Пасхи, а также смирения и любви по образу Христа, дают человеку величайшую внутреннюю свободу, в которой он становится новым творением.

Рассмотрим подробно три основных монашеских обета, сплетенные в Предании Церкви в единый обет как образ обручения Самому Христу — обеты послушания, целомудрия и нестяжания. Внимательное чтение *Последования пострига* приводит к мысли о том, что в древности совершение спасения монаха чаще проходило в той среде, где он принимал постриг, поэтому во время пострига спрашивается: «Пребудеши ли в монастыре сем, или в нем же ти от святого послушания повелено будет, и в постничестве, даже до последнего твоего издыхания?»¹⁴. В последующие века ситуация менялась, и места пострига и служения монаха не всегда совпадали, но эти слова в *Последовании* остались призывом с одинаковым усердием совершать послушание, вне зависимости, где и в каких условиях оно будет проходить.

Обет послушания: послушание по образу Христа

Первый обет, который дается монахом — это обет послушания. Образом и образцом послушания для христианина можно назвать прежде всего Христа, Который «смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной» (Флп 2:8).



Труды преподобного Сергия. Триптих.
Худ. М. В. Нестеров, 1896–1897 гг.

¹² Там же. С. 247.

¹³ S. *Macarius Aegyptus*. Homilia XI, 11 // PG 34. 553 A.

¹⁴ *Требник монашеский*. С. 19.

Воплотившись, Сын Божий не пользовался Своим Божеством и оказывал послушание воле Св. Троицы, воле Отца, которая являлась и Его волей по Божеству. Для Богочеловека смерть была противоестественна, поскольку Он не имел в Себе греха, и грех для Него был самым тяжелым и неестественным явлением. Мы, образно говоря, срослись с грехом, даже не замечая его в своей жизни. Противостояние греху во всех объемах, греху, который человечество совершило и совершает, для безгрешного Христа было тяжелейшей мукой по человечеству, и Он нес эту муку вплоть до крестной смерти.

Послушание Христа «до смерти крестной» является прообразом послушания монаха, возводимого к послушанию духовному отцу, старшим и, по возможности, равным и младшим. И здесь важными для нас становятся слова прп. Амвросия Оптинского: «Кто уступает — тот больше приобретает»¹⁵, призывающие к практическому преодолению эгоистической замкнутости на предпочтениях, инстинктивно живущих в нас. Как правило, мы считаем удовлетворение наших потребностей жизненно важным делом, но на самом деле в их удовлетворении мы все более углубляемся в смерть. А преодолевая свои предпочтения ради пользы ближнего, мы оказываемся свободными от волений своей природы, поврежденной в образе бытия. Поэтому нам важно смириться и увидеть масштабы своего повреждения. Через послушание Богу, духовному отцу и брату или сестре в послушнике вырабатываются чуткость, внимательность и гибкость, мало свойственные современному человеку. И тогда нам становятся понятны слова Христа: «Дух дышит, где хочет» (Ин 3:8).

Если сказать послушному монаху: «Завтра у тебя будет другое послушание», он будет спокоен и согласен. Так, хорошо известен пример из древнего *Патерика*, в котором духовный отец говорит монаху Марку, переписывающему рукопись: «Посмотри, кто там пришел». Марк мог бы сказать: «Сейчас, я допишу и посмотрю», но он встал и посмотрел, даже не дописав букву¹⁶. Прп. Симеон Новый Богослов просит благословение у духовника на молитву и получает ответ: «Сегодня вечером прочитаешь только Трисвятое». Он не спрашивает: «Наверное, я совсем грешный, чтобы молиться только „Трисвятым“? Так только дети молятся, и они читают еще хотя бы „Отче наш“», но идет со смирением, читает «Трисвятое» и получает первый в своей жизни опыт Нетварного Света¹⁷.

Можно привести много подобных примеров послушания из жизни святых. Прп. Иоанн Колов, повинувшись старцу, в течение трех лет поливает сухое дерево, и дерево приносит плод¹⁸. Ради послушания старцу будущий старец Ефрем Филофейский сажает лук вверх корешками, этот лук вырастает и оказывается превосходным¹⁹. Важно взаимное послушание и в наших отношениях с ближними, совершаемое ради хранения мира и единства. В отношениях с ближними святые отцы советуют прежде всего оберегать мир их души даже в случае происходящих от этого хозяйственных убытков. По слову прп. Силуана, «если ты дашь мир брату своему, то Господь даст тебе несравненно больше»²⁰.

¹⁵ Преподобные оптинские старцы Амвросий и Антоний: Наставления пословицами и поговорками, духовные поучения и размышления. Сергиев Посад: Патриарший изд.-полиграф. центр, 2003. С. 79.

¹⁶ Древний патерик, изложенный по главам / Пер. с греч. Изд. Афонского русского Пантелеймонова монастыря. М.: Типо-лит. И. Ефимова, 1899. С. 136.

¹⁷ См.: Симеон Новый Богослов, прп. Огласительное слово 86. 1–2 // Слова преподобного Симеона Нового Богослова / В пер. на русский язык с новогреч. еп. Феодана. Изд. 2-е. М.: Афонский Русский Пантелеимонов монастырь, Типо-лит. И. Ефимова, 1892. Вып. 1. С. 435–440, здесь с. 436–438.

¹⁸ Древний патерик, изложенный по главам. С. 135.

¹⁹ Ефрем Филофейский, Аризонский (*Моратис*). Моя жизнь со Старцем Иосифом / Пер. с греч. и прим. архим. Симеона (Гагатика). М.; Ахтырка: Ахтырский Свято-Троицкий монастырь, 2012. С. 121.

²⁰ Софроний (Сахаров), схиархим. Преподобный Силуан Афонский. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2011. С. 343.

Обет послушания: послушание по образу внутри-троичных отношений

Если мы попытаемся рассмотреть послушание в координатах внутритроичной жизни, то, по мысли современных святых богословов, во внутритроичных отношениях Отец, Сын и Дух торопятся уступить Друг Другу в царстве «совершенной любви»²¹, которая в сущности «есть отдавание своей жизни возлюбленному»²². И свт. Николай Сербский, и прп. Софроний, используя антропоморфные образы, выражают тонкую интуицию о характере общения Лиц Св. Троицы в одной природе. Именно эта взаимная передача послушания и любви делает рельефными ипостасные различия внутри Троичного Божества. Ведь «если бы у Каждой из Божественных Ипостасей не было сего сладчайшего и святого устремления даровать Свою честь Двум Другим и умалить Себя послушанием, то по бесконечной любви, которую Каждая из Них имеет к Каждой, Троичность Божества утонула бы в некоей безразличности Ипостасей»²³. Не только Сын слушает Отца в кенозисе домостроительства, но и Отец слушает Сына.

Важно и то, что во внутритроичной жизни послушание не связано с отсечением воли, иначе Троица не была бы единой. Это прекрасное единство зиждется на готовности Лиц к уступанию Друг Другу. Так, и свт. Афанасий Великий относит слова прор. Исаии «Господи, вот я! Пошли меня!», когда Бог посылает его на проповедь и спрашивает: «Кого Нам послать?» — к внутритроичному Предвечному совету. Свт. Афанасий говорит, что Отец, предвидя возможность падения человека, спросил: «Что мы будем делать, когда человек падет?» Он не сказал: «Сын, Ты пойдешь», а просто спросил: «Как Мы поступим?» А Сын ответил: «Отче, вот Я. Пошли Меня». И тогда, конечно, «Отец сказал Ему: *иди* (Ис 6:8, 9)»²⁴.

Тайна внутритроичного послушания возводит наше послушание на новый уровень и приводит к свободе жизни, а не к порабощению, как некоторые представляют. В послушании происходит наше освобождение от тех оков, в которых мы находимся мысленно, эмоционально и даже физически, будучи скованными психосоматическими переживаниями. Мы нервничаем, часто зарабатываем различные заболевания, а по большому счету причина болезней — наше рабство своим желаниям. Таким образом, послушание — это один из способов освобождения, а не порабощения человека.

Естественно, что здесь мы подразумеваем послушание не каждому встречному, хотя есть и такие примеры в *Житиях святых*. Так, например, известен случай из древнего *Патерика*, когда по дороге в город для продажи своего рукоделия авва Агафон встретил лежащего прокаженного, который попросил отнести его на то место, где авва собирался продавать рукоделие. Старец так и сделал, причем по мере того, как его рукоделие продавалось, прокаженный просил на вырученные деньги покупать ему хлеба, что авва Агафон послушно исполнял. Когда он все распродал и собирался уходить, прокаженный велел отнести его на то место на дороге, откуда он был принесен. Старец исполнил и это. «Тогда прокаженный сказал: “Благословен ты, Агафон, от Господа на небеси и на земли”. Авва оглянулся на прокаженного, — и не увидел никого: это был Ангел Господень, пришедший испытать старца»²⁵.

Таковы разные образы послушания Лиц Св. Троицы, а также подражавших Лицам в образе бытия святых. Но мы, даже получая благодать Св. Духа, часто остаемся негибкими, косными и не плодоносными, подобно кускам камня. Через послушание

²¹ Николай (Велимирович), свт. Беседа в День Св. Троицы. Пятидесятница. Евангелие о сошествии Духа Святаго // *Его же*. Беседы. В 2 кн. М.: Лодья, 2003. Кн. 2. С. 462–477, здесь: с. 463.

²² Софроний (Сахаров), архим. Таинство христианской жизни. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра; Эссекс: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2009. С. 206.

²³ Николай (Велимирович), свт. Беседа в День Св. Троицы. С. 463–464.

²⁴ Афанасий Великий, свт. На слова: вся Мне предана суть Отцем Моим (Мф 11:27) // *Его же*. Творения. В 4 т. ТСЛ: Собственная типография, 1902–1903. Т. 1. 1902. С. 268–276, здесь: с. 269–270.

²⁵ Игнатий Брянчанинов, свт. Отечник: Рассказы о жизни святых подвижников. Изд. 5-е. М.: Дарь, 2009. С. 65–76, здесь: с. 69–70.

Богу, старшему или младшему брату во Христе Господь стремится смягчить нас, но это послушание достигается нами с трудом, крестовоскресным путем распятия своей воли и отказа от своих естественных желаний.

Обет целомудрия

Второй монашеский обет — это обет целомудрия. С одной стороны, целомудрие (греч. σωφροσύνη) часто понимается как борьба с плотскими страстями, а с другой — этот термин в греческом языке означает способность к целостному мышлению. Это относится далеко не только к телу, но и к душе, уму, и к отсутствию ненужного любопытства, выискиванию причин, что является нецеломудренной попыткой проникнуть в образ мышления другого человека. Монах начинает нецеломудренно мыслить, когда, например, он думает: «Почему духовник так сказал? Наверное, ему это не нравится? Или это ему нравится?», и за этим рано или поздно последует действие, а далее могут появиться уже и грубые страсти.

Нецелостное мышление выражается в грубости, выражаемой во всех смыслах: в невосприятии Бога и Его Промысла, в грубом понимании Таинства спасения, в желании за счет своих заслуг получить благодатные дарования от Бога. Нецеломудренное мышление, к сожалению, напоминает мышление сатаны, нецеломудренно вопрошавшего, почему он находится на таком месте, а не на другом, и почему он не выше Бога (Ис 14:13–15).

Монашеские обеты связаны со смирением: обет послушания выполняется через смирение, и точка измерения целомудрия — это также смирение в плане отношения к людям, смирение в сокровенном образе мышления. Система мышления человека, имеющего целомудренный, добрый, целостный помысл, становится все более здоровой, психика становится более целостной. Такие люди живут, как правило, долго, если Бог не призывает их раньше по каким-то причинам. Они имеют прозрачное восприятие мира и чуткость, развиваемую послушанием, чуткость к веянию Св. Духа, чуткость к другому человеку, считывание его состояния и готовность помочь в разумной мере.

Предание Церкви хранит множество примеров целомудренного поведения и целомудренного образа мыслей. Прп. Иоанн Лествичник повествует, что «некто, увидев необыкновенную женскую красоту, весьма прославил о ней Творца, и от одного этого видения возгорел любовью к Богу и пролил источник слез»²⁶. То, что для кого-то могло быть соблазном, для другого, «послужило к получению венца славы» и открыло высочайший уровень чистоты, которую он стяжал Духом Святым²⁷. Прп. Мария



Свеченосица (В монастыре).
Худ. Н. А. Бруни, 1891 г.

²⁶ Иоанн Лествичник, прп. Лествица, возводящая на небо. 8-е изд. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2013. С. 202–229, здесь: с. 216–217.

²⁷ Там же.

Египетская явила пример удивительной победы целомудрия, поскольку, двигаясь ко Христу крестным путем распятия своей плоти в пустыне, она не только преодолела блудные страсти, но преодолела и гордость. «Нечист пред Господом всяк высокосердый» (Притч 16:5) — говорит премудрый Соломон.

Обет нестяжания

Третий обет, который человек дает Богу в монашеском постриге, — это обет нестяжания. Этот обет чаще всего понимается буквально, как отказ от богатств, необогащение, неимение избытка вещей. На самом деле нестяжание так же, как и предшествующие обеты, сводится к троичному богословию, согласно которому, Бог Отец полностью отдает Себя Сыну и Духу, отдает все Свое Божество, ничего не оставляя Себе. Нестяжание — это и образ Христа в Его кенозисе, когда в земном бытии Ему «негде главу приклонить» (Мф 8:20).

История Церкви хранит множество примеров нестяжания. Прп. Максим Кавсокалит, проживая на св. горе Афон, постоянно сжигал свои кельи (греч. *καυσοκαλυβίτης* — сжигающий келии). Он не пребывал в одном месте, но как птицы небесные, которые выют гнездо то здесь, то там (см. Мф 6:26), останавливался ненадолго в каком-либо месте, делая там из травы каливу, а через некоторое время сжигал ее, шел на новое место и снова сооружал каливу, отчего его и прозвали Кавсокалит²⁸. А уже приводимый нами в пример авва Агафон, достигший полного нестяжания, говорил: «Если бы возможно было мне взять тело у кого-либо из прокаженных и передать ему мое, то сделать это было бы для меня наслаждением»²⁹. Так же и оптинский старец Антоний (Путилов) на смертном одре говорил, что «всех желал бы утешить, и, если бы можно было, самого себя растерзал бы и раздал всем по кусочку»³⁰.

Итак, обет нестяжания может относиться и ко времени, и к месту, и к бодрствованию, и ко сну, и к послушанию, это понимание того, что все, принадлежащее нам и все в мире дано нам только во временное пользование до ожидаемой вечной Пасхи и всеобщего воскресения. Время жизни, место в храме, стасидия и даже хорошие мысли не принадлежат нам. Мы благодарим Бога за добрые мысли, сознавая их принадлежность Богу и возникновение только при нашем к Нему обращении. По слову святых, «так и быть должно: свет от Света»³¹. Вне обращенности к Богу у нас могут появиться греховные мысли, источником которых Бог не является, и наше призвание состоит в том, чтобы возрастить и воплотить в жизнь добрые мысли, как «источник добрых дел и слов»³², и отвергнуть мысли греховные в движении ко Христу и совоскресению с Ним.

Заключение: о призвании монаха и христианина в свете содержания и значения Пасхи

Рассмотренные случаи воплощения в жизнь монашеских обетов разнообразны, и все они являют путь к святости через подражание Христу и Лицам Св. Троицы. Можно сказать, что послушание монаха окружающим людям, его целомудрие и нестяжание развиваются, благодаря чуткости к Духу Святому, в единении с энергиями Которого происходит обожение.

²⁸ Маркова А. А. Афон и его святых. М.: Благовест, 2014. С. 213.

²⁹ Игнатий Брянчанинов, свт. Отечник: Рассказы о жизни святых подвижников. С. 69.

³⁰ Жизнеописание настоятеля Малоярославецкого Николаевского монастыря игумена Антония / Иеромон. Оптиной пустыни Климент (Зедергольм). М.: Козельская Введенская Оптина пустынь, 1870. С. 127.

³¹ Иоанн Кронштадтский, св. прав. Дневник. В 26 т. Т. 3. 1859–1860. М.: Булат, 2005. С. 520.

³² Иоанн (Маслов), схиархим. Святитель Тихон Задонский и его учение о спасении. М.: Самшит, 1995. С. 272–273.



Пасха. Худ. П. В. Рыженко, 2008 г.

Рассмотрение смысла монашеских обетов в контексте исторического развития церковного Предания и в свете содержания и значения праздника Пасхи показало, что Пасха и монашество — это взаимозависимые понятия, и каждый монах, и каждый христианин имеет призвание достигнуть Пасхи Христовой, насколько это возможно в нашей жизни. Когда Пасха раскроется в нас, то совершится, как говорил прп. Иустин (Попович), «отроичивание»³³ нашей жизни, осмысление всех аспектов происходящих с нами событий, и все окажется благим и наполненным глубоким смыслом. «Отроиченный» человек уже здесь транслирует Царство Божие внутри себя и вокруг себя, что и происходило со всеми св. угодниками, монахами, монахинями, преподобными, служившими и продолжающими служить Богу таким образом.

Отрекаясь от мира как служения страстям, монах служит всему человечеству уже тем, что молится за мир, изменяет себя и дает возможность окружающим через общение с ним почувствовать живого Христа. По наблюдению прп. Паисия Святогорца, когда «мирские, пусть даже неверующие, люди приходят в монастырь и видят настоящих монахов, то, если у них есть доброе расположение, они становятся верующими... — такова бесшумная проповедь монаха»³⁴. Прп. Косма Этолийский покинул

³³ См., напр.: *Иустин (Попович), прп.* Толкование на Послание к Ефесянам св. ап. Павла // Альфа и Омега, № 24, 25, 2000. Пер. с серб. свящ. И. Вострикова. URL: <https://www.pravmir.ru/tolkovanie-na-poslanie-k-efesyamamsvyatogo-apostola-pavla/> (дата обращения: 01.08.2024).

³⁴ *Паисий Святогорец, прп.* Слова. В 6 т. М.: Изд. дом Св. Гора, 2008. Т. 2. С. 343.

Афон и служил грекам, забывающим и отдаляющимся от Православия под турецким игом. Свв. равноап. Кирилл и Мефодий покинули места своих служений, чтобы проповедовать славянам. Прп. Серафим Саровский принимал тысячи людей, хотя мог и, наверное, хотел жить в уединении. Матерь Божия благословила его служить людям тоже совершенно разным, в том числе и лукавым, приходившим к нему. Другое дело — воспринимали и слышали ли приходящие святого?

Служение монахов миру молитвой, словом и делом может быть целительно. И порой даже образ доброго монаха, улыбающегося окружающим и приветствующего всех: «Христос воскрес» или «Добрый день», помогает почувствовать Нетварный Свет в его сердце. Так, самое простое приветствие может быть служением, продолжающим служение Христа.

Источники и литература

1. *Афанасий Великий, свт.* На слова: вся Мне предана суть Отцем Моим (Мф 11:27) // *Афанасий Великий, свт.* Творения. В 4 т. ТСЛ: Собственная типография, 1902–1903. Т. 1. 1902. С. 268–276.
2. *Василий Великий, свт.* Правила, пространно изложенные в вопросах и ответах // Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе. В 2 т. М.: Сибирская благовонница, 2008–2009. Т. 2. С. 155–222.
3. *Василий Великий, свт.* Слово о подвижничестве // Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе. В 2 т. М.: Сибирская благовонница, 2008–2009. Т. 2. С. 138–144.
4. *Дворецкий И. Х.* Древнегреческо-русский словарь. В 2 т. М.: Государственное изд. иностранных и национальных словарей, 1958. Т. 2.
5. Древний патерик, изложенный по главам / Пер. с греч. Изд. Афонского русского Пантелеймонова монастыря. М.: Типо-лит. И. Ефимова, 1899.
6. *Ефрем Филофейский, Аризонский (Моравитис).* Моя жизнь со Старцем Иосифом / Пер. с греч. и прим. архим. Симеона (Гагатики). М.; Ахтырка: Ахтырский Свято-Троицкий монастырь, 2012.
7. *Захария (Захару), архим.* Христос как путь нашей жизни. Введение в богословие старца Софрония (Сахарова). Эссекс: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2003.
8. *Игнатий Брянчанинов, свт.* Отечник: Рассказы о жизни святых подвижников. Изд. 5-е. М.: Даръ, 2009.
9. *Иоанн Кронштадтский, св. прав.* Дневник. В 26 т. Т. 3. 1859–1860. М.: Булат, 2005.
10. *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица, возводящая на небо. 8-е изд. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2013.
11. *Иоанн (Маслов), схиархим.* Святитель Тихон Задонский и его учение о спасении. М.: Самшит, 1995.
12. *Иустин (Попович), прп.* Проблема личности и познания по учению прп. Макария Египетского // *Иустин (Попович), прп.* Собрание творений / Пер. с сербского С. Фонова. В 5 т. М.: Паломник, 2004–2007. Т. 1. С. 235–309.
13. *Иустин (Попович), прп.* Толкование на Послание к Ефесянам св. ап. Павла // Альфа и Омега. № 24, 25. 2000. Пер. с сербского свящ. И. Вострикова. URL: <https://www.pravmir.ru/tolkovanie-na-poslanie-k-efesyamsvyatogo-apostola-pavla/> (дата обращения: 11.09.2023).
14. *Климент (Зедергольм), иером.* Жизнеописание настоятеля Малоарославецкого Николаевского монастыря, игумена Антония. М.: Козельская Введенская Оптина пустынь, 1870.
15. *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: Центр СЭИ, 1991.
16. *Маркова А. А.* Афон и его святые. М.: Благовест, 2014.

17. *Николай (Велимирович), свт.* Беседа в День Св. Троицы. Пятидесятница. Евангелие о сошествии Духа Святаго // *Николай (Велимирович), свт.* Беседы. В 2 кн. М.: Лодья, 2003. Кн. 2. С. 462–477.
18. *Паисий Святогорец, прп.* Слова. В 6 т. М.: Изд. дом Св. Гора, 2008. Т. 2. Духовное пробуждение.
19. Преподобные оптинские старцы Амвросий и Антоний: Наставления пословицами и поговорками, духовные поучения и размышления. Изд. Сретенского монастыря, Сестричество святителя Петра, митр. Московского. М.; Сергиев Посад: Патриарший изд.-полиграф. центр, 2003.
20. *Симеон Новый Богослов, прп.* Огласительное слово 86 // Слова преподобного Симеона Нового Богослова / В пер. на русский язык с новогреч. еп. Феофана. Изд. 2-е. М.: Афонский Русский Пантелеимонов монастырь, Типо-лит. И. Ефимова, 1892. Вып. 1. С. 435–440.
21. *Софроний (Сахаров), схиархим.* Преподобный Силуан Афонский. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2011.
22. *Софроний (Сахаров), архим.* Таинство христианской жизни. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра; Эссекс: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2009.
23. *Требник монашеский.* СПб.: Библиополис, 2014.
24. *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. В 4 т. М.: Прогресс, 1986. Т. 3.
25. *S. Macarius Aegyptus.* Homilia VI // J.-P. Migne (ed.). *Patrologiae cursus completus (series Graeca, далее — PG).* In 161 t. Paris, 1857–1866. Vol. 34: 517–524.
26. *S. Macarius Aegyptus.* Homilia VII // PG 34: 523–528.
27. *S. Macarius Aegyptus.* Homilia XI // PG 34: 543–556.
28. *S. Macarius Aegyptus.* Homilia XL // PG 34: 761–768.

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 4 (19)

2024

*Священник Михаил Легеев, Д. И. Макаров, протодиакон Владимир Василик,
В. Ю. Даренский, Г. В. Скотникова, О. Б. Сокурова, С. А. Кибальниченко,
Д. И. Стогов, Н. Н. Павлюченков, К. Б. Ермишина,
священник Игорь Иванов, И. Б. Гаврилов*

«Москва — Третий Рим»: к 500-летию русской средневековой историософской концепции.

**Материалы круглого стола научного проекта
СПбДА «Византийский кабинет»**

УДК [1(470(091):930.1](043.2)
DOI 10.47132/2588-0276_2024_4_34
EDN APQEF0



Аннотация: Публикуются тезисы и тексты докладов, присланных в редакцию «Русско-Византийского вестника» и прозвучавших на состоявшемся 17 сентября 2023 г. в Санкт-Петербургской духовной академии, в рамках конференции «Русско-Византийский Логос» и деятельности научного проекта «Византийский кабинет», онлайн-круглом столе «Москва — Третий Рим», посвященном 500-летию формулировки старцем Спасо-Елеазаровского монастыря Филофеем знаменитой русской средневековой историософской концепции. Отмечено, что концепция «Москва — Третий Рим» является первой в русской церковной мысли попыткой целостной периодизации истории Христовой Церкви. Также показано, что она выступает архетипом национального самосознания и актуальной основой возрождения русского исторического сознания и духовности. Рассматриваются влияние теории «Москва — Третий Рим» на отечественную консервативную мысль конца XIX — начала XX в., ее преломление в наследии свящ. П. Флоренского, в историософии представителей евразийства, а также ее параллели с идеологией «румынизма» в первой половине XX в. — как синтеза национальной культуры, римской государственности и Православной веры. Обращение к теории «Москва — Третий Рим» современных отечественных ученых раскрывает новые грани понимания и значимости этой непреходящей историософской и эсхатологической концепции.

Ключевые слова: старец Филофей, теория «Москва — Третий Рим», историософия, религиозная философия, богословие истории, богословие времени, эсхатология, прп. Иосиф Волоцкий, Иоанн III, Софья Палеолог, П. А. Флоренский, прот. Д. Станислав, «политическая Ортодоксия», «перенос империи», симфония властей, Византия, Катехон, Удерживающий, консерватизм, монархизм, евразийство, румынизм, духовное возрождение России.

Об авторах: Священник Михаил Викторович Легеев

Кандидат богословия, доцент, доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии, председатель Общества современных экклезиологических исследований.

E-mail: m-legeev@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4756-8202>

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>

Протоиакон Владимир Владимирович Василик

Доктор исторических наук, кандидат филологических наук, профессор кафедры истории славянских и балканских стран Института истории СПбГУ, профессор Сретенской духовной академии, профессор Николо-Угрешской и Псково-Печерской духовных семинарий.

E-mail: fvasilik@mail.ru

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

Виталий Юрьевич Даренский

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

E-mail: darenskiy1972@rambler.ru

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

Галина Викторовна Скотникова

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

E-mail: galina-skotnikov@mail.ru

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

Ольга Борисовна Сокурова

Доктор культурологии, кандидат искусствоведения, доцент Института истории Санкт-Петербургского государственного университета.

E-mail: sokurova_ob@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2310-3219>

Сергей Александрович Кибальниченко

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

E-mail: sk48@list.ru

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

Дмитрий Игоревич Стогов

Кандидат исторических наук, доцент кафедры истории культуры, государства и права Санкт-Петербургского государственного электротехнического университета «ЛЭТИ».

E-mail: bel-grigorij@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7619-7642>

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>

Ксения Борисовна Ермишина

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

E-mail: xenia_ermishina@mail.ru

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

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: Легеев М., свящ, Макаров Д. И., Василик В., протоиак., Даренский В. Ю., Скотникова Г. В., Сокурова О. Б., Кибальниченко С. А., Стогов Д. И., Павлюченков Н. Н., Ермишина К. Б., Иванов И., свящ, Гаврилов И. Б. «Москва — Третий Рим»: к 500-летию русской средневековой историософской концепции. Материалы круглого стола научного проекта СПбДА «Византийский кабинет» // Русско-Византийский вестник. 2024. № 4 (19). С. 34–73.

RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4 (19)

2024

*Priest Mikhail Legeev, Dmitry I. Makarov, protodeacon Vladimir Vasilik,
Vitaly Yu. Darensky, Galina V. Skotnikova, Olga B. Sokurova, Sergey A. Kibalnichenko,
Dmitrii I. Stogov, Nikolay N. Pavlyuchenkov, Ksenia B. Ermishina,
priest Igor Ivanov, Igor B. Gavrilov*

“Moscow – the Third Rome”: on the 500th Anniversary of the Russian Medieval Historiosophical Concept.

Materials of the Round Table of the Scientific Project of the St. Petersburg Theological Academy “Byzantine Cabinet”

UDC [1(470(091):930.1](043.2)
DOI 10.47132/2588-0276_2024_4_34
EDN APQEFO



Abstract: Abstracts and texts of reports sent to the editorial board of the Russo-Byzantine Herald and presented at the online round table “Moscow – the Third Rome” held on September 17, 2023, at the St. Petersburg Theological Academy, as part of the conference “Russian-Byzantine Logos” and the activities of the scientific project “Byzantine Cabinet”, dedicated to the 500th anniversary of the formulation of the famous Russian medieval historiosophical concept by the elder of the Spaso-Eliazar Monastery Philotheus are published. It is noted that the concept of “Moscow – the Third Rome” is the first attempt in Russian church thought at a holistic periodization of the history of Christ’s Church. It is also shown that it acts as an archetype of national self-awareness and a relevant basis for the revival of Russian historical consciousness and spirituality. The influence of the “Moscow is the Third Rome” theory on the domestic conservative thought of the late 19th and early 20th centuries, its refraction in the legacy of priest P. Florensky, in the historiosophy of the representatives of Eurasianism, as well as its parallels with the ideology of “Romanism” in the first half of the 20th century – as a synthesis of national culture, Roman statehood and the Orthodox faith are considered. The appeal to the “Moscow is the Third Rome” theory by modern domestic scientists reveals new facets of understanding and significance of this enduring historiosophical and eschatological concept.

Keywords: Elder Philotheus, the theory of “Moscow as the Third Rome”, historiosophy, religious philosophy, theology of history, theology of time, eschatology, Venerable Joseph of Volotsk, John III, Sophia Paleolog, P. A. Florensky, Archpriest D. Staniloe, “political Orthodoxy”, “transfer of the empire”, symphony of powers, Byzantium, Katechon, the Restrainer, conservatism, monarchism, Eurasianism, Romanianism, spiritual revival of Russia.

About the authors: Priest Mikhail Viktorovich Legeev

Candidate of Theology, Associate Professor, Associate Professor of the Department of Theology of the St. Petersburg Theological Academy, Chairman of the Society for Contemporary Ecclesiological Studies.

E-mail: m-legeev@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4756-8202>

Dmitry Igorevich Makarov

Dr. of Sciences in Philosophy, Associate Professor, Head of the Dept. of General humanities at the Urals State M. P. Mussorgsky Conservatoire, Professor of the Dept. of Ancient & Medieval History at the Urals Federal University, Senior research fellow of the Sociological institute of the Russian Academy of Sciences in St. Petersburg.

E-mail: dimitri.makarov@mail.ru

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

Protodeacon Vladimir Vladimirovich Vasilik

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

E-mail: fvasilik@mail.ru

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

Vitaly Yurievich Darensky

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

E-mail: darenskiy1972@rambler.ru

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

Galina Viktorovna Skotnikova

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

E-mail: galina-skotnikov@mail.ru

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

Olga Borisovna Sokurova

Doctor of Cultural Studies, Candidate of Art History, Associate Professor at History Institute of Saint-Petersburg State University.

E-mail: sokurova_ob@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2310-3219>

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>

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>

Nikolay Nikolaevich Pavlyuchenkov

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

E-mail: npav1905@mail.ru

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

Ksenia Borisovna Ermishina

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

E-mail: xenia_ermishina@mail.ru

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

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: Legeev M., priest, Makarov D. I., Vasilik V., protodeac., Darensky V. Yu., Skotnikova G. V., Sokurova O. B., Kibalnichenko S. A., Stogov D. I., Pavlyuchenkov N. N., Ermishina K. B., Ivanov I., priest, Gavrilov I. B. "Moscow – the Third Rome": on the 500th Anniversary of the Russian Medieval Historiosophical Concept. Materials of the Round Table of the Scientific Project of the St. Petersburg Theological Academy "Byzantine Cabinet". *Russian-Byzantine Herald*, 2024, no. 4 (19), pp. 34–73.

И. Б. Гаврилов:

Обращение к теории «Москва — третий Рим» в русской мысли

17 сентября 2023 г. в Санкт-Петербургской духовной академии, в рамках конференции «Русско-Византийский Логос» и деятельности научного проекта «Византийский кабинет», состоялся онлайн-круглый стол «Москва — Третий Рим», посвященный 500-летию формулировки монахом Спасо-Елеазаровского монастыря Филофеем знаменитой русской средневековой историософской концепции¹.

¹ О прошедших ранее круглых столах «Византийского кабинета» см.: *Иванов И., свящ., Гаврилов И. Б., Титаренко С. Д., Титаренко Е. М., Сокурова О. Б., Маркидонов А. В.* Вячеслав Иванов: поэт, философ, христианин. К 70-летию со дня кончины. Материалы круглого стола научного проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет» // *Русско-Византийский вестник*. 2020. № 1 (3). С. 338–355; *Хондзинский П., прот., Костромин К., прот., Легеев М., свящ., Иванов И., свящ., Оболевич Т. С., Маркидонов А. В., Фатеев В. А., Гаврилов И. Б., Медоваров М. В., Тесля А. А.* Наследие прот. Георгия Флоровского (1893–1979): pro et contra. Материалы круглого стола научного проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет» к 40-летию кончины выдающегося православного мыслителя // *Русско-Византийский вестник*. 2021. № 1 (4). С. 156–175; *Белукова В. Б., Гаврилов И. Б., Захарова В. Т., Иванов И., свящ., Любомудров А. М., Пак Н. И.* «Истинная Россия есть страна милости, а не ненависти». Материалы круглого стола научного проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет» к 50-летию кончины классика литературы Русского зарубежья Бориса Константиновича Зайцева (1881–1972) // *Русско-Византийский вестник*. 2021. № 4 (7). С. 154–166; *Хондзинский П., прот., Павлюченков Н. Н., Медоваров М. В., Гаврилов И. Б.* Религиозно-философское наследие священника Павла Флоренского (1882–1937): pro et contra. Материалы круглого стола научного проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет». К 140-летию со дня рождения и 85-летию со дня трагической кончины выдающегося русского мыслителя // *Русско-Византийский вестник*. 2023. № 1 (12). С. 24–50; *Базанов П. Н., Вахитов Р. Р., Гаврилов И. Б., Ермишина К. Б., Корольков А. А., Малинов А. В., Медоваров М. В., Тесля А. А., Фатеев В. А.* Евразийство: pro et contra. К 100-летию выхода сборника «Исход к Востоку». Материалы круглого стола научного проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет» // *Русско-Византийский вестник*. 2023. № 2 (13). С. 12–52; *Даренский В. Ю., Дронов И. Е., Ильин Н. П., Котельников В. А., Медоваров М. В., Фатеев В. А., Гаврилов И. Б.* Философия Аполлона Григорьева (1822–1864) в контексте русской и европейской мысли и культуры. К 200-летию со дня рождения. Материалы круглого стола научного журнала СПбДА «Русско-Византийский вестник» // *Русско-Византийский вестник*. 2023. № 3 (14). С. 12–48; *Хондзинский П., прот., Гаврилов И. Б., Даренский В. Ю., Павлюченков Н. Н., Фатеев В. А.* Александр Матвеевич Бухарев (архимандрит Феодор): pro et contra. К 200-летию со дня рождения. Материалы круглого стола научного журнала СПбДА «Русско-Византийский вестник» // *Русско-Византийский вестник*. 2023. № 4 (15). С. 10–35; *Сизоненко Д., прот., Кибальниченко С. А., Маркидонов А. В., Титаренко С. Д., Гаврилов И. Б.* «Достоевский: Трагедия — Миф — Мистика» Вячеслава Иванова. Материалы круглого стола научного журнала СПбДА «Русско-Византийский вестник». К выходу нового научного издания монографии В. И. Иванова о Ф. М. Достоевском // *Русско-Византийский вестник*. 2023. № 4 (15). С. 144–175; *Иванов И., 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; *Иванов И., свящ., Гаврилов И. Б.* О деятельности «Византийского кабинета» в 2022 г. // *Русско-Византийский вестник*. 2023. № 4 (15). С. 241–259; *Даренский В. Ю., Котельников В. А., Медоваров М. В., Минаков А. Ю., Самуйлов Г. Н., Лебрен Р., Суарес Х. М. Н., Гаврилов И. Б.* Жозеф де Местр (1753–1821) и русская мысль: к 270-летию савойского религиозного мыслителя. Материалы Международной конференции научного проекта СПбДА «Византийский кабинет» от 7 ноября 2023 г. // *Русско-Византийский вестник*. 2024. № 1 (16). С. 24–64; *Корольков А. А., Даренский В. Ю., Фатеев В. А., Шевченко М. М., Минаков А. Ю., Иванов И., свящ., Воронаев В. А., Базанов П. Н., Гаврилов И. Б.* Классик Русской национальной идеи. К 140-летию со дня рождения Ивана Александровича Ильина (1883–1954). Материалы круглого стола научного проекта СПбДА «Византийский кабинет» // *Русско-Византийский вестник*. 2024. № 3 (18). С. 20–59; *Хондзинский П., прот., Павлюченков Н. Н., Даренский В. Ю., Иванов И., свящ., Шкаровский М. В., Базанов П. Н., Гаврилов И. Б.* Митрополит Антоний (Храповицкий) — выдающийся русский иерарх, мыслитель, богослов XX в. К 160-летию со дня рождения (1863–1936). Материалы круглого стола научного проекта СПбДА «Византийский кабинет» // *Русско-Византийский вестник*. 2024. № 3 (18). С. 124–160.

Теория «Москва — Третий Рим», впервые выраженная ок. 1524 г. в послании старца Филофея, уже в 1589 г. была сформулирована в Уложенной грамоте Московского Освященного Собора с участием константинопольского патриарха и греческого духовенства, при учреждении Московского Патриархата. Важно отметить, что «Третьим Римом» здесь именуется не Москва, а «Великая Россия» в целом, Русское царство. Как верно замечает Н. В. Сеницына, понятия «нового» и «третьего» Рима фиксируются актами церковных Соборов, Вселенского и Поместного (381 и 1589 гг.), что удостоверяет связь с церковной историей, подчеркивая неразделимость судеб «священства» и «царства». Таким образом, генезис идеи «Третьего Рима» обнаруживается «в русле православной религиозной мысли по преимуществу»².

Объявление России «Третьим Римом» совершилось не от «гордости» или «кичения», но демонстрировало верность эпохе Святых Отцов и Вселенских Соборов, сохранявшей единство христианского мира. Кроме того, теория «Москва — Третий Рим» стала осмыслением положения России во всемирной истории, места Москвы в последовательности сакральных центров после падения Константинополя в 1453 г. под ударами войск османского султана Мехмеда II — крупнейшей катастрофы в мировой истории, оказавшей огромное влияние на судьбы христианской цивилизации. Французский историк Ж. Мишле считал завоевание турками «царственного города» концом всей эпохи Средневековья и началом эпохи Ренессанса. Падение величайшего центра всего православного мира для многих христиан-современников символизировало не только конец тысячелетней истории православной державы, но и «конец света», или начало новой эпохи.

Как отмечает Н. В. Сеницына, концепция «Третьего Рима» приобрела «права гражданства» в отечественной науке во второй половине XIX в., когда журнал «Православный собеседник» в 1861–1863 гг. выпустил сочинения псковского книжника Филофея, ученого монаха Спасо-Елеазарова монастыря³. С этого времени начинается серьезная научная работа в отечественной гуманитарной науке по анализу как исторических истоков концепции, так и ее влияния на русскую мысль. Важно подчеркнуть, что вторая половина XIX в. стала периодом, когда в науке, философии и публицистике широко обсуждался т. н. «Восточный вопрос».

Интересная трактовка «Восточного вопроса», «Третьего Рима» и его связи с «национальным самосознанием» показана в труде выдающегося русского византиста Федора Ивановича Успенского (1845–1928) «Как возник и развивался в России Восточный вопрос» (1887).

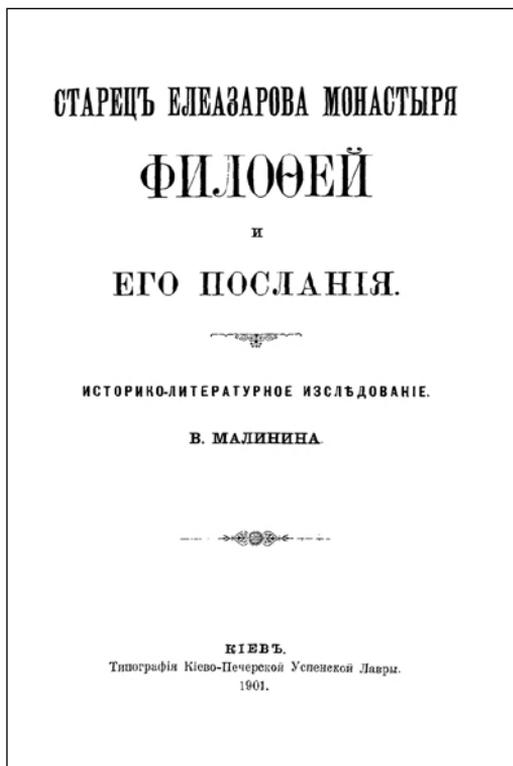
В работе Успенского т. н. «Восточный вопрос», в частности идея участия Российской империи в его решении, в освобождении поработанных православных народов, рассматривается как показатель развития «русского национального самосознания», «общественного сознания». Но при этом учитываются и западные, по преимуществу римские влияния («роковая неизбежность участия России в разрешении его не только живо осознавалась самими русскими, но и была им внушаема извне»). Зарождение «Восточного вопроса» автор связывает с падением Константинополя⁴. Идея «Третьего Рима» выводится Ф. И. Успенским из эволюции «национального самосознания» и трактуется в терминах ответственности России за судьбы поработанных Турцией христиан, а старец Филофей назван «человеком русской почвы».

Значимым событием в исследовании идеи «Третьего Рима» стал выход труда В. Н. Малинина «Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания» (Киев, 1901), содержащего обширный комплекс текстов монаха Филофея. В четвертой части книги речь идет об отличительных особенностях авторства и сочинений отца Филофея, связи этих особенностей с историческими условиями древнерусской образованности и литературы, о господствующей идее мировоззрения старца и его трудов

² Сеницына Н. В. Третий Рим: Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). М.: Индрик, 1998. С. 11.

³ Там же. С. 13.

⁴ Там же. С. 30.



Книга В. Н. Малинина
«Старец Елеазарова монастыря Филофей
и его послания» (Киев, 1901)

зию на деле. Она взяла на себя героическую ответственность защитницы православия во всем мире, она стала в своих глазах мировой нацией, ибо Московская держава стала вдруг последней носительницей, броней и сосудом царства Христова в истории — Римом Третьим, а Четвертому уже не бывать... Когда «агарянская мерзость запустения стала на месте святе», и св. София превратилась в мечеть, а вселенский патриарх в раба султана, тогда мистическим центром мира стала Москва — Третий и последний Рим... Побуждаемая иерархией Москва сбрасывает последние остатки татарского ига. Тема Третьего Рима становится официальной государственной идеологией. Выше этих высот и шире этих широт русское национально-религиозное и религиозное сознание по существу никогда не подымалось... народ, который дерзнул, еще не сбросив с себя окончательно ига Орды, без школ и университетов, не сменив еще лаптей на сапоги, уже вместить духовное бремя и всемирную перспективу Рима, тем самым показал себя способным на величие, стал внутренне великим»⁵.

Свой церковно-исторический анализ Карташев продолжил в фундаментальных «Очерках по истории Русской Церкви» (1959), противопоставив «иосифлян» и «нестяжателей» и связав с первыми идею Филофея Псковского: «песнь о Москве — Третьем Риме» увенчала иосифлянскую историософию; необходимо «признать творческую заслугу величественного опыта питания и сублимации московско-имперского идеала, как созидательной формы и оболочки высочайшей в христианской (а потому и всемирной) истории путеводной звезды — Третьего и Последнего Рима»⁶.

⁵ *Карташев А. В.* Воссоздание Св. Руси. Париж: Особый комитет, 1956. С. 29, 36–40.

⁶ *Карташев А. В.* Очерки по истории Русской Церкви: В 2 т. Т. 1. Париж: YMCA-PRESS, 1959. С. 413–415.

и, как первоисточник и основа этой идеи, излагается библейское учение о Промысле Божиим. Пятая часть посвящена исследованию посланий старца, в которых идея провиденциализма раскрывается им в отношении к судьбам отдельных людей.

Научно-историческое, религиозно-философское и богословское осмысление теории «Москва — Третий Рим» было продолжено в трудах деятелей русской эмиграции.

Антон Владимирович Карташев (1875–1960) — церковный историк, доктор церковной истории *honoris causa* Свято-Сергиевского православного богословского института (1944), выступавший до 1917 г. одним из главных теоретиков неохристианства и «нового религиозного сознания», в последние десятилетия своей жизни в эмиграции обратился к концепции теократической симфонии, воплощающейся в идеале Святой Руси, осознал величие исторической миссии русского народа.

В лекции «„Святая Русь“ в путях России» 1938 г., воспроизведенной в книге 1956 г. «Воссоздание Святой Руси», знаменитый историк отождествляет Святую Русь и «Третий Рим»: «Святая Русь оправдала свою претен-

Другой выдающийся богослов и церковный историк Русского зарубежья прот. Г. В. Флоровский (1893–1979), начинавший свой путь в лагере евразийцев и неославянофилов, борцов с Западом, после 1925 г., наряду с «отречением» от евразийства, отходит от «Русской идеи» и становится одним из основателей всемирного экуменического движения. При этом мыслитель считается выразителем концепции византизма, понимаемого им как «христианский эллинизм». Видя в византизме критерий оценки всего древнерусского богословия и русской православной мысли, Флоровский начинает рассматривать историософскую формулу «Москва — Третий Рим» как отступление от византизма, «сужение православного кругозора» и прельщение государственной имперской идеей, противопоставленной Западу.

Прот. Г. Флоровский уделил теории «Москва — Третий Рим» значительное место в своем главном труде «Пути русского богословия» (1937). Он рассматривал ее в «перспективах апокалиптического беспокойства» XIV–XV вв. Знаменитый «грекофил» усматривает в этой концепции элементы русского национализма, разрыва с греческим преданием: «Уже недалеко и до полного перерыва самой греческой традиции, до забывания и о греческой старине, т. е. об отеческом прошлом. Возникает опасность заслонить и подменить вселенское церковно-историческое предание преданием местным и национальным, замкнуться в случайных пределах своей поместной национальной памяти»⁷. Сам автор признавался, что его взгляд восходит к Вл. Соловьеву.

После падения коммунистического безбожного режима в России, когда стало возможно открыто говорить о Православии, в 1990-е гг. защитником концепции «Москва — Третий Рим» выступил выдающийся церковный иерарх митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский Иоанн (Снычев, 1927–1995). Он получил широкую общественную известность как автор церковно-исторических и историософских работ («Самодежавие духа», 1995 и др.), в которых стремился объяснить причины духовного кризиса, поразившего российское общество. Выход из кризиса владыка связывал с восстановлением духовной памяти, возрождением национально-религиозного самосознания, обращением русского народа к Православной Церкви как к «древнейшему хранилищу живой веры и нравственной чистоты», идеалам Святой Руси — духовной цельности, соборности, нестяжательства. Святую Русь митр. Иоанн понимал как особое благодатное свойство русского народа, делающее его избранным Богом народом.

По мнению М. Н. Любомудрова, «владыка Иоанн явился одним из крупнейших мыслителей и величайшим религиозно-нравственным авторитетом нашего времени. Его исследование, его публицистика — свидетельство нового взлета и цветения русского православного богословского и историко-философского творчества, всегда бесстрашного и исполненного благодатной глубины и правды. Митрополит стал духовным отцом и путеводителем русского народа»⁸.

Владыка Иоанн писал: «Два Рима пали в ересях и суетных соблазнах мира сего, не сумев сохранить благоговейную чистоту веры, чистое и светлое мироощущение апостольского Православия. Первый — наследник мировой империи языческого Рима — отпав в гордыню католицизма. Второй (Византия) — поступившись чистотой Церкви ради сиюминутных политических выгод, отданный Богом на поправление иноверцам, последователям Магомета. Третий же Рим — Москва, государство народа русского, и ему всемогущим Промыслом Божиим определено отныне и до века хранить чистоту Православного вероучения, утверждающего конечное торжество Божественной справедливости и любви. Так к XVI веку определилось служение русского народа, таким он его понял и принял. Так что ключ к пониманию русской жизни

⁷ Флоровский Г., прот. Пути русского богословия // URL: https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Florovskij/puti-russkogo-bogoslovija/1 (дата обращения: 25.09.2024).

⁸ Пастырь добрый. Венок на могилу митрополита Иоанна // URL: https://lib.ru/HRISTIAN/ioann_spb.txt (дата обращения: 25.09.2024).

лежит в области религиозной, церковной, и не усвоив этого, не поймем мы ни себя, ни свой народ, ни свою историю»⁹.



Александр Сергеевич
Панарин

Видное место в осмыслении теории «Москва — Третий Рим» на рубеже XX–XXI вв. занимает Александр Сергеевич Панарин (1940–2003) — русский мыслитель, философ и культуролог, который в своих трудах попытался ответить на вызовы современного либерализма и глобализма.

В самосознании русского народа в эпоху Московской Руси Панарин видит «православный идеал священного царства»: «Русские люди московского периода мыслили себя как православный народ — хранитель и защитник великой святоотеческой традиции, представленной не русскими, а святыми греческими именами — Иоанном Златоустом, Василием Великим, Григорием Богословом. Не племенное чувство и не имперская гордыня скрепляли идентичность русских людей московского периода, а православный идеал священного царства, основанный на высшей правде и жертвенном служении святой апостольской вере»¹⁰.

Панарин усматривает суть русского самосознания, русской идентичности в идее Святой Руси: «Само греческое, восточно-христианское исповедание

к тому времени, когда Московская Русь обрела государственную самостоятельность, утратило географическую и цивилизационную привязку по причине гибели Византии и стало восприниматься как священное наследие, находящееся в опасности и нуждающееся в срочной защите. Наша идентичность в качестве Святой Руси и определилась в XV в. в форме народа — защитника православного идеала, который больше некому охранять. Речь, таким образом, идет об идеократической идентичности, основанной на привязанности к священному идеалу — тексту и на аскезе, необходимой для того, чтобы ему соответствовать и сберечь от посягательств»¹¹.

Для современного философа «Москва — Третий Рим» — это «вселенское прибежище всех православных». «Филофей, действительно адекватно выразивший самосознание православной России после избавления ее от ига, не был ни „русским империалистом“, выражающим мессианско-гегемонистские притязания, ни сторонником плюрализма или конфликта цивилизаций, охраняющим самобытность восточно-христианского царства, ни, наконец, „евразийцем“, привязывающим идею „Третьего Рима“ к определенному географическому пространству со всеми его физическими и этническими особенностями. Россия как „Третий Рим“ для Филофея — это отечество всех православных, потерявших историческую Родину, прибежище всех гонимых, скорбящих духом перед лицом физически превосходящего зла»¹².

⁹ Иоанн (Снычев), митр. Одоление смуты. Слово к русскому народу. СПб.: Царское дело, 1995. С. 11.

¹⁰ Панарин А. С. Православная цивилизация / Сост., предисл. В. Н. Расторгуев; отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2014. С. 42.

¹¹ Там же. С. 43.

¹² Панарин А. С. Православная цивилизация в глобальном мире // URL: <https://refdb.ru/look/2093393-p14.html> (дата обращения: 25.09.2024).

Таким образом, обращение к идее Москвы и Русского царства как Удерживающего, хранителя истинной веры и благочестия не прекращалось в русской мысли фактически с момента формулировки концепции «Третьего Рима» старцем Филофеем в XVI в. и до настоящего времени¹³. Религиозные мыслители, историки и богословы с разных позиций рассматривали и по-разному оценивали эту концепцию, спорили о ее возможных трактовках и роли в жизни Русской Церкви, государства и общества. Тем не менее, тот факт, что данная теория продолжала и продолжает жить, несмотря на неоднократную смену государственного строя и идеологии в нашей стране, говорит о ее подлинно непреходящем, надысторическом, эсхатологическом значении. Рассмотрение теории «Москва – Третий Рим» современными отечественными учеными в рамках онлайн-круглого стола «Византийского кабинета» наглядно подтверждает этот вывод и раскрывает новые грани понимания и актуальности бессмертной концепции старца Филофея как одной из центральных основ национального самосознания русского народа.

Священник Михаил Легеев: Первая попытка целостной периодизации истории Христовой Церкви

Падение Константинополя в 1453 г. послужило важнейшим толчком к развитию русской церковной мысли, и особенно мысли историософского характера. Реальность бытия Русской Церкви, осознаваемая еще во времена свт. Илариона Киевского, т.е. в XI в., как исторически «последнее» в череде земного, видимого торжества Христа и Его Церкви в ее симфоническом со-бытии с внешним миром в лице государства, становится теперь, спустя четыре столетия, *исключительным, единственным и уникальным* – единственно сохранившим полноту воцерковления мира. Это изменение не могло остаться безответным.

Прп. Иосиф Волоцкий, ближайший крупный мыслитель этого времени, одним из первых почувствовал историческое значение произошедших изменений. Дополнительным провоцирующим фактором к тому послужило проникновение на Русь *гуманистического влияния*, уже вполне укореившегося на Западе и сформировавшегося там совершенно новое мировоззрение Возрождения (именно как гуманистическое и вольнодумное движение широкого спектра, вероятно, следует понимать и интерпретировать так называемую «ересь жидовствующих»; с этим согласуется как общая логика истории¹⁴, так и мнение значимых специалистов по данному вопросу¹⁵). «Первые ростки апостасии на русской земле должны быть безжалостно искоренены», – именно такая идея вдохновила прп. Иосифа на создание «Просветителя», который явился первым в русской богословской мысли трудом систематического характера, не лишенным при этом оригинальных черт. За этим лозунгом вполне отчетливо проступала уже начинаемая формироваться и осознаваться *историческая задача Русской Церкви*: сохранение традиции, побуждаемое ответственностью перед кафолической полнотой Православия.

Эта интенция находит свое выражение в следующей мысли св. Иосифа историософского характера, в корне меняющей акценты, расставленные некогда свт. Иларионом Киевским:

¹³ Актуальный пример богословского осмысления теории старца Филофея встречаем в современном труде: *Маркидонов А. В.* Богословие и культура: монография. СПб.: Изд-во СПбДА, 2022. С. 292–300.

¹⁴ Ведь время эвионитства давно прошло, не говоря уже о том, что антииудейский компонент всегда составлял значимую величину в древнерусской мысли (См., напр.: *Маркидонов А. В.* О некоторых особенностях древнерусского религиозного сознания (на примере Палеи Толковой) // Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки: Мат-лы IX межд. научн.-богосл. конф., 28–29 сентября 2017 года. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2018. С. 265.

¹⁵ См., напр.: *Лихачев Д. С.* Развитие русской литературы X–XVII веков. Эпохи и стили. Л., 1973. С. 159.

1. Русь (не только Церковь, но вообще русский мир, включая социум) — *новое*, понимаемое как более позднее и совершенное, сохранившее святость;
2. остальной христианский мир, составлявший ранее Византийскую империю — *древнее*, даже ветхое (понимаемое как более исторически древнее и, одновременно, более ветхое в духовном плане), утратившее ныне воцерковление и гармонию социума, перешедшее в стадию поляризации между Церковью и миром по причине греховного, хотя и временного, отступления от Православия византийской иерархии на Флорентийском Соборе¹⁶.

Спустя несколько десятилетий один из его учеников и последователей, инок Спасо-Елеазарова монастыря Филофей, опираясь именно на эту историософему прп. Иосифа (историософему уже не ветхой и новой всемирной истории, а «ветхой» и «новой» истории самой Христовой Церкви), напишет свои известные слова, адресованные великому князю Василию: «*Все христианские царства сошлись в одно... два Рима пали, а третий стоит, четвертому же не бывать*»¹⁷.

Как справедливо замечают некоторые исследователи, концепция инока Филофея представляет собой чисто церковную историю, или даже богословие истории, — в ней нет государств и цивилизаций и их места в истории вне контекста исторического бытия Церкви¹⁸. Мысль о Церкви как о *стержне истории* возрастает здесь до проблемы периодизации — как самой Церкви, так, равно, и всего мира «последних времен», то есть времен христианства. Позиция инока Филофея реконструктивно укладывается в общую схему духовного развития исторических процессов¹⁹: «Три Рима» представляют собой *символ трех эпох*, три знака истории христианского мира — его начального роста, расцвета и кенотического «угасания» на просторах мира. Апокалиптически-кенотические мотивы и предчувствие конца истории²⁰ сочетаются в ней с мотивами конечного торжества и особого в этом отношении статуса Русской Церкви²¹.

¹⁶ «После Вознесения на небеса Единородного Сына Божия уже исполнилась тысяча лет... с того времени солнце Евангелия осияло нашу землю... и как в древности Русская земля всех превзошла своим нечестием, так сейчас... она всех превзошла благочестием... (Только в одной) Русской земле... *все суть овцы единого Пастыря — Христа*, все едины в мыслях, и все славят Святую Троицу» (Иосиф Волоцкий, прп. Просветитель. Б. Китеж: Опричное Братство во имя св. прп. Иосифа Волоцкого, 2006. С. 16).

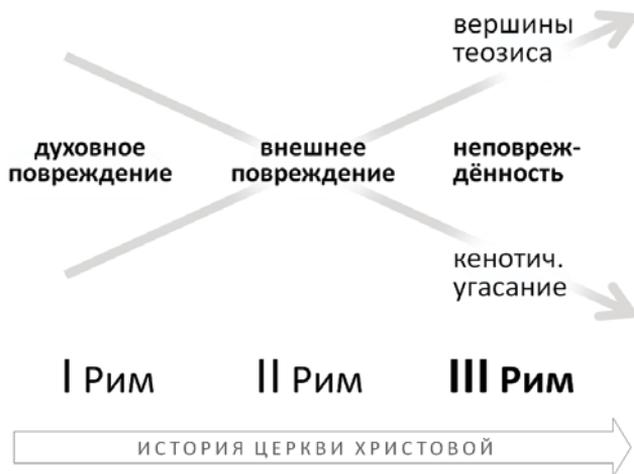
¹⁷ Филофей, мон. Послание Великому князю Василию, в нем же об исправлении крестного знамения и содомском блуде // *Синицына Н. В.* Третий Рим: Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). С. 360.

¹⁸ См., напр.: «Руководящей идеей у Филофея является идея провиденциализма... Филофей не раскрывает полного чередования мировых царств, а непосредственно останавливается на старом Риме, указывает его преемство Константинополем — вторым Римом, и, наконец, переходит к Руси, с богоспасительной Москвою, этим третьим Римом — и последним» (Кириллов И. Третий Рим. Очерк исторического развития русского мессианизма. М.: Третий Рим, 1996. С. 34–35).

¹⁹ См., напр.: *Легеев М., свящ.* Богословие истории как наука. Опыт исследования. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2019. С. 432–457; *Его же.* Богословие истории как наука. Метод. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2021. С. 45–94; Богословие истории в XX веке: Восток и Запад: монография / Свящ. М. Легеев, прот. В. Хулап, прот. Д. Сизоненко [и др.]; под общ. ред. свящ. М. Легеева. СПб.: Изд-во СПбДА, 2023. 564 с. (Теология: история и современность).

²⁰ «Все христианские царства сошлись в твоём царстве, после же этого мы ожидаем царства, которому нет конца» (Филофей, мон. Послание Великому князю Василию... С. 360).

²¹ «Одна [Русская Церков] во вселенной краше солнца светится» (Филофей, мон. Послание о неблагоприятных днях и часах (Послание монаха псковского Елеазарова монастыря Филофея дьяку М. Г. Мисюрю Мунехину с опровержением астрологических предсказаний Николая Булева и с изложением концепции «Третьего Рима») // *Синицына Н. В.* Третий Рим: Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). С. 345; ср.: *Его же.* Послание Великому князю Василию... С. 358); «Только одного государя нашего царство одно благодатью Христовой стоит» (*Его же.* Послание о неблагоприятных днях и часах... С. 345).



Прослеживается также специфическая общая динамика всего ряда:

- I Рим — поврежден духовно,
- II Рим — поврежден внешне,
- III Рим — неповрежден²².

Отдельный вопрос представляет собой аспект соотношения Церкви и государства в этой концепции. Позднейшая идея русского мира, неразделенности Церкви и социума, уже вполне явственно звучит в обоих знаменитых посланиях инок Филофея — «О неблагоприятных днях и часах», адресованном дьяку М. Г. Мисюрю Мунехину, и «Об исправлении крестного знамения и содомском блуде», адресованном великому князю Василию. Ущемленность внешнего мира означает здесь и определенную ущемленность Церкви, как и наоборот, воцерковление социума означает торжество, славу и даже полноту Церкви:

«Единый есть христианам царь и правитель святых Божиих престолов *святой вселенской апостольской Церкви, возникшей вместо римской и константинопольской* и существующей в богоспасаемом граде Москве... Все христианские царства пришли к концу и сошлись в едином царстве... это и есть римское царство... [по-скольку и] в толкованиях говорится: „Рим — весь мир“»²³.

«Держащему бразды святых Божиих престолов *святой вселенской соборной апостольской Церкви*... кто вместо римского и константинопольского владык воссиял, ибо старого Рима *Церковь пала*... второго же Рима, Константинова града, *церковные двери внуки агарян секирами и топорами рассекли*, а эта теперь же, *третьего нового Рима, державного твоего царства святая соборная апостольская Церковь* во всех концах вселенной в православной христианской вере и по всей поднебесной больше солнца светится... [так что] все православные царства христианской веры сошлись в едином твоём царстве»²⁴.

Так, в отличие от периодизации *всеобщей истории* свт. Мелитона Сардийского и других представителей малоазийского богословия древности, воспринятой и ясно

²² «Ибо хотя великого Рима стены, и башни, и трехэтажные здания и не захвачены, однако души их дьяволом захвачены были из-за опресноков. Ибо хотя внуки Агари греческое царство покорили, но веры не повредили... однако же романское царство неразруσιμο, ибо Господь в римскую область вписался» (*Филофей, мон. Послание о неблагоприятных днях и часах...* С. 343).

²³ Там же. С. 345.

²⁴ *Филофей, мон. Послание Великому князю Василию...* С. 358–359.

выраженной свт. Иларионом Киевским²⁵, историософская парадигма рубежа XV–XVI вв. оказывается направлена своим вниманием к истории Церкви, которая, в свою очередь, уже внутри себя обнаруживает некоторый параллелизм со всеобщей историей мира, выраженный, в частности, в той же тройственной структуре, несмотря на то, что одна из историй (история Церкви Христовой) представляет собой лишь «последнее время», заключительный исторический фрагмент истории всеобщей²⁶. По сути, концепция «Москва – Третий Рим» становится первой в церковной мысли попыткой целостной периодизации истории Христовой Церкви.

Все это, то есть постановка вопроса о всеобщей периодизации церковной истории, составляет важную характерную черту формирующейся парадигмы богословия истории Русской Церкви. Особое внимание к заключительной эпохе этой периодизации (проходящей под восходящим знаком «Третьего Рима»), равно как и к роли в ней самого «Третьего Рима» – собственно Русской Церкви – будет представлять другую ключевую черту этой парадигмы. Наследие малоазийской школы древности окажется здесь продолженным неожиданным образом.

Греки признали эту периодизацию, хотя ее смысл и виделся ими с другого угла исторического зрения²⁷.

Д. И. Макаров: Политическая Ортодоксия, «смена веж» и теория Москвы – Третьего Рима: некоторые наблюдения

1. В грамоте митр. Зосимы (1492) говорится, что Иван III является «новым царем Константином новому граду Константину – Москве»²⁸. Этот текст, на четверть века предшествующий посланиям Филофея, – первый, где Москва объявляется имперским градом. Для возникновения теории Москвы – Третьего Рима отсюда оставалось сделать один шаг: «новый град Константин» должен был стать «третьим Римом»²⁹. Это и произошло вслед за падением Константинополя в 1453 г., в период «утраты видимого торжества Церкви в истории»³⁰. Однако память о св. равноапостольном Константине (306–337), основателе Второго Рима – Константинополя, разумеется, жила в сознании русских иерархов и ранее. Так, 22 июня 1427 г. митр. Фотий называет

²⁵ Эпоха ветхозаветная, эпоха новозаветная, эпоха Церкви. См. также: *Легеев М., свящ.* У истоков богословия истории в Русской Церкви // *Русско-Византийский вестник.* 2019. № 1 (2). С. 105–107.

²⁶ Заметим, что последняя также может быть рассмотрена как история Церкви, стержня истории (что, в частности, отражено в историософии свв. Мелитона Сардийского и Илариона Киевского): от ветхозаветного прообраза Церкви, через реальность Христа, Который есть семья Церкви и ее будущая Глава, к постепенно раскрываемой тайне церковного бытия по сошествии Святого Духа на апостолов. Однако последний из этих периодов может быть рассмотрен как собственная эпоха жизни Церкви Христовой в истории. См. также: *Легеев М., свящ.* Смысл истории: торжество или кенозис Церкви? К постановке вопроса // *Христианское чтение.* 2017. № 5. С. 33–43; *Его же.* Типология исторического развития: персона, социум, универсум. Метод исследования // *Христианское чтение.* 2021. № 4. С. 137–161.

²⁷ Ср. ответ константинопольского патриарха Иеремии царю Феодору Иоанновичу: «Первый Рим пал из-за Апполинариевой ереси, а второй Рим, Константинополь, находится в руках неверных турок, с тех пор твое великое русское царство, благочестивый царь, которое превосходит благочестием прежние царства, является Третьим Римом... потому наше действие по учреждению патриаршенства будет совершенно по воле Божией» (Цит. по: *Рансимэн С.* Великая Церковь в пленении. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2006. С. 336).

²⁸ Цит. по: *Стремоухов Д.* Москва – Третий Рим: источники доктрины / Пер. с англ. И. И. Соколовой // *Из истории русской культуры.* Т. 2. Кн. 1. Киевская и Московская Русь / Сост. А. Ф. Литвина, Ф. Б. Успенский. М.: Языки славянской культуры, 2002. С. 431–432. (Язык. Семиотика. Культура).

²⁹ Там же. С. 432.

³⁰ *Легеев М. В., свящ.* Богословие истории в Православной Церкви как научное направление: предпосылки и перспективы развития: дис. ... доктора богословия. СПб.: СПбДА, 2024. С. 221.

св. Константина «равным в апостолах, первым царем»³¹.

2. Три небольших отрывка из Первого послания св. Иосифа Волоцкого Василию III (написанного после московского собора против стригольников 1504 г.³², т. е., скорее всего, в 1505–1533 гг., ближе к началу этого периода) дают нам почувствовать представление виднейших иерархов и богословов Русской Церкви о богоподобии царской власти и о богоустановленности царства как института, — но также и об ответственности царя перед Богом и подданными. Приведем их в виде двух цитат:

«...[3]анеже, государь, по подобию небесных власти дал ти есть Небесный Царь скипетр земного царствия да человекы научиши правду хранить, и еже на ны бесовское отженеши желание... Елико силою всех превышше еси, толма и дела подобает ти светити»³³.

В следующих словах развивается византийский мотив, восходящий, в частности, к «Главам увещательным» инока Агапита (30-е гг. VI в., обращено к св. Юстиниану I Великому): «Царь убо еством подобен есть всем человеком, а властью же подобен есть Вышнему Богу»³⁴.

3. Эту же идеологию св. Иосифа мы встречаем и в послании старца Филофея диаку М. Мисюрю Мунехину³⁵. Иосиф Волоцкий понимал Русь как совершенное государственное образование, «сохранившее святость и единство Церкви и социума»³⁶. Число параллелей с текстами св. Иосифа и митр. Фотия легко умножить.

4. Поэтому в данном контексте не вызывает удивления, что у Ф. М. Достоевского, любившего святых Отцов (в частности, св. Исаака Сирина) и русскую старину, жил чаемый нами и ныне к восстановлению идеал Святой Руси. Вряд ли это был лишь «мессианско-националистический соблазн»³⁷. Уместнее, на наш взгляд, было бы говорить о переносе на русскую почву — с неизбежными модификациями ввиду замены самого субъекта исторического действия со Второго Рима на Третий — византийской системы взглядов, описанной Х.-Г. Бекком (1910–1999) как «политическая



Памятник прп. Иосифу Волоцкому
в Иосифо-Волоцком монастыре.
Скульптор С. М. Исаков, открыт в 2009 г.

³¹ *Фотий, митр. Московский*. Послание митрополита Фотия во Псков против стригольников. Цит. по: Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV — начала XVI века. М. — Л.: Издательство АН СССР, 1955. С. 252.

³² Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения... С. 513.

³³ Цит. по: Там же. С. 518.

³⁴ Цит. по: Там же. С. 519.

³⁵ См. из новейших работ: *Легеев М. В., свящ.* Богословие истории... С. 265.

³⁶ Там же.

³⁷ *Милош Ч. Достоевский и западное религиозное воображение* / Пер. с польск. Н. Кузнецова // *Его же. Земля Ульро* / Пер. с польск. Н. Кузнецова; послесл. К. Чижевского. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2018. С. 121.

Ортодоксия»³⁸ с присущей ей «неиссякаемой жизненной силой»³⁹. Это понятие — и использованный ученым характерный образ жизненной силы — означают те реальные способы сотрудничества и взаимодействия, с помощью которых в византийском обществе и истории осуществлялся идеал симфонии властей.

Приведем один небольшой пример упоминания в истории — в *реальной* истории Константинополя — о данном идеале. Так, на западной части 54-й башни городских стен Константинополя в 1913 г. Р. М. Доукинс открыл надпись следующего весьма примечательного содержания: «Христе Боже, невозмутимым (*ἀτάραχον*) и мирным сохрани град Твой, победы даруя нашим василевсам»⁴⁰. Связь благоволения Христа и процветания империи, недвусмысленно утверждаемая в этих строках, стала идеалом и для идеологов молодой и тогда еще (на рубеже XV–XVI вв.) нарождавшейся Российской империи.

5. С одной стороны, в событиях, связанных с появлением теории «Москва — Третий Рим» (мы сейчас отвлекаемся от вопроса об ее *частном*, а не *официальном* — по крайней мере, в те десятилетия XVI в. — характере), мы видим типичный для Средневековья — включая Позднее Средневековье — перенос на национальную почву сакрального образца (православный царь как новый Константин); с другой же, те «новые мехи», в которые было на сей раз влито это «вино идеала», оказались, действительно, новыми и необычными (Русь–Россия–Московия как единственная крупная православная держава со второй половины XV в.). Мы присутствуем здесь при смене эпох («вех») мировой истории. Последствия неприятия этого идеала греками, католиками (ср. у Ч. Милоша) и остальным миром заметны и до настоящего времени.

Не о том же ли молился и старец Филофей в своем послании, носившем достаточно частный характер и в его время так официально и не ставшем государственной идеологией? Это было, скорее, отражение чаяний книжников и церковного люда о «благоденственном и мирном житии» Святой Руси.

Также в посланиях старца (и прежде всего — в указанном послании) допустимо увидеть попытку ответа на заглавный вопрос эпохи, сформулированный в Новейшее время Д. Стремоуховым: «Как может Церковь продолжать существовать без империи (Византийской. — Д. М.)? И каково теперь будет место Москвы в истории?»⁴¹ По оценке свящ. М. Легеева, концепция старца Филофея, фокусирующаяся на сугубо внутрицерковных критериях выделения исторических периодов, стала «первой в церковной мысли попыткой целостной периодизации истории Христовой Церкви»⁴². В этом новаторстве мысли, происходящем — в том числе — из достаточно глубокого знания византийской и нарождающейся русской традиции «политической Ортодоксии», и заключается ее непреходящее значение.

Протодиакон Владимир Василик: Богословие времени и историософия старца Филофея

1. Богословская система Филофея, старца Спасо-Елеазарова монастыря, характеризуется известной архаичностью. Так, в духе «Христианской топографии» Космы Индикоплова⁴³, Апокалипсиса и раннехристианских (а также межзветных) апокрифов он считает, что мир приводится в движение ангелами: «О звёздном течении

³⁸ Beck H.-G. Das byzantinische Jahrtausend. München: C. H. Beck, 1978. S. 87–108.

³⁹ Ibid. S. 108.

⁴⁰ Цит. по: Dawkins R. M. An Inscription on the Land-Walls of Constantinople // Byzantion. 1932. Vol. 7/1. P. 240. В статье Р. М. Доукинса указаны и литургические параллели — из отпуста (аполитикия) на вечерне праздника Крестовоздвижения 4 сентября ст. ст. (Dawkins R. M. An Inscription... P. 240).

⁴¹ Стремоухов Д. Москва — Третий Рим... С. 429.

⁴² Леегов М. В., свящ. Богословие истории... С. 247.

⁴³ См. о ее бытовании на Руси: Пиотровская Е. К. «Христианская Топография» Козьмы Индикоплова в древнерусской письменной традиции: На мат-ле дошедших док-тов. СПб., 2004.

и о солнци, и о лунѣ да вѣсть твоя честность, яко не самы тыя звѣзды двизаемы суть, ниже чувственны или животны и зрят ни на чтоже (но огонь невестествен ничтоже вѣсть, ниже знает), но преносимы суть от аггельскихъ невидимыхъ силѣ. Самовидецъ сему богоизбранный съсуд апостолъ Павел, иже третины тверди не дошед⁴⁴, посрѣдѣ самѣхъ звѣздъ быв, и тамо видѣ самыя тыя аггельския силы, како непрестанно служение имѣютъ человекѣ ради: ови солнце носят, друзии луну, иныя звѣзды, овы въздуха правятъ вѣтры, облакы, громы, от послѣднихъ земля воды возносятъ облаком, и лице земли напаяютъ на рашение плодом, на весну и жатву аггели, на есен и зиму»⁴⁵. Использование подобной системы связано с ее популярностью на Руси, а также теми богословскими задачами, которые ставил старец Филофей.

2. Богословие времени старца Филофея оформляется в идеологической борьбе с католическим агентом Николаем Булевым⁴⁶, который пропагандировал западную астрологию и учил, что судьбы человека зависят от светил, что существуют «злые часы и добрые часы». Старец Филофей жестко отвергает подобное представление как ложное и кощунственное: «А о седми планитах и о двунадесяти зодѣях, и о прочихъ звѣздах, и о злыхъ часех, и о нарожении человекѣствомъ въ которую звѣзду, или часъ золь или добръ, и получаа с частком, и богатству и нищетѣ, и в нарожении добродѣтелем и злобам, и долголѣтству жития, и скращения смертию, — сиа вся кощунны суть и басни»⁴⁷.

Корни его он видит в восточном и античном язычестве: «Первие от халдѣй сие написася, иже к суетѣ ума своего столпъ зиждуще и на высотѣ бывше, и о звѣздахъ съблзнишася. Богъ же, видя безумие ихъ свѣтъ ихъ разсыпа и дѣло раздруши, и писание ихъ отверже. От нихъ же еллини писание приаша, и тыя планиты и прочаа звѣзды боги нарекоша, и отступиша от сътворшаго *вся* и твари поклонишася; о нихъ же пророкъ Давидъ глаголаше: „Рече безумен в сердци своемъ: нѣсть Бога. Растлѣша и омрачишася в начинаниихъ своихъ“»⁴⁸. Позднее, по мнению старца Филофея, эти языческие представления — обожествление светил и времени — враги Церкви переносят в христианство: «По еллинѣхъ же еретицы приаша а насѣяша горкыя плевелы по срѣде пшеницы в православной христианской вѣре, на прелщение малоумныхъ человекѣкъ, вѣрующе в злыя дни и часы, да о семъ и покаания не приемлютъ, мнящеся, яко истина суть, и в день судный страшенъ отвѣтъ примуть и съ еретики осужени будут, пременившие свѣтъ на тму и истину на лжу».

Подобное утверждение было весьма актуальным, поскольку католики, а затем и протестанты в православных странах пытались использовать астрологию в своих пропагандистских целях. Старец Филофей доказывает, что звезды, как неодушевленные творения Божии, бессильны определять события, они лишь обозначают время, но не детерминируют его: «А звѣзды зодѣйныя 12 и планит 7, не чувственны, ни животны сут, но точию невестественаго огня существо»⁴⁹. Аргументация против т.н. злых часов и дней логична и покоится на нравственном основании и учении о том, что Бог не может быть виновником зла: «Аще бы злыя дни и часы сътворил Богъ, почто грѣшныхъ мучити ему? Богъ иматъ виненъ быти, яко злая человекѣки народилъ»⁵⁰.

3. Астрологическим представлениям старец Филофей противопоставляет богословский взгляд, согласно которому Владыкой времени является Бог, сотворивший

Полную библиографию см.: *Орецкая И. А., Попов И. Н.* Косма // Православная энциклопедия. Т. 38. М., 2015. С. 251–252.

⁴⁴ (2 Кор 12:2).

⁴⁵ *Малинин В.* Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания. Приложения. Киев, 1901. С. 40–41.

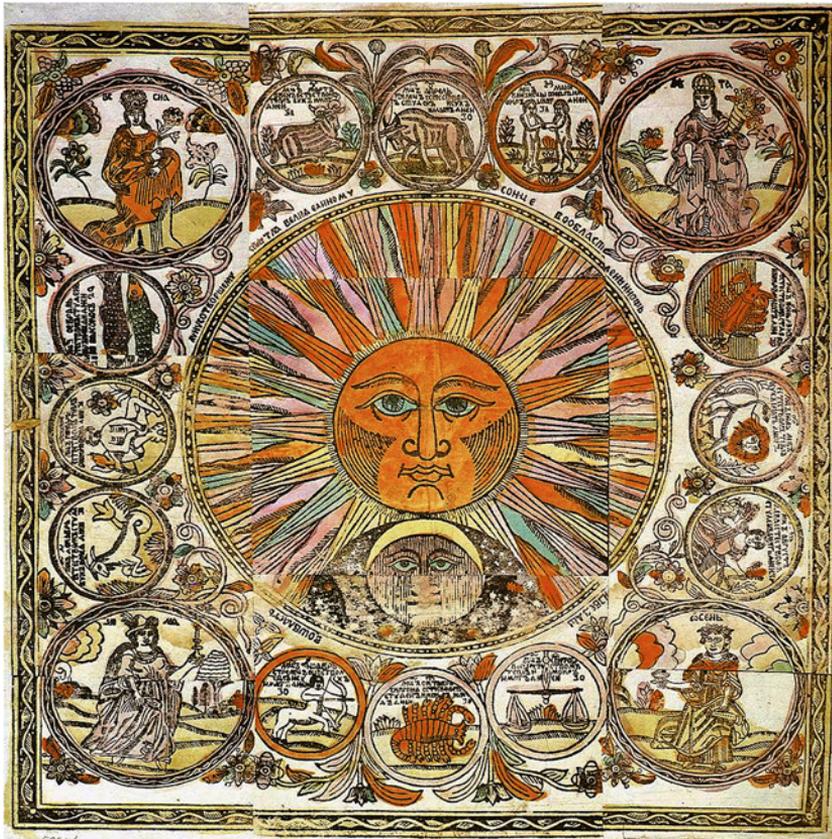
⁴⁶ Об идейной борьбе Старца Филофея см.: *Лурье Я. С.* Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV — начала XVI в. М.; Л., 1960. С. 367–383, 484–496.

⁴⁷ *Малинин В.* Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания. Приложения. С. 39.

⁴⁸ Там же. С. 40.

⁴⁹ Там же. С. 41.

⁵⁰ Там же. С. 38.



Солнце, Луна, времена года и двенадцать месяцев в виде знаков зодиака.
Лубок. Конец XVII — начало XVIII в.

мир и уставивший времена и лета: «Того ради, еже хотяше сътворити свѣтилники, в четвертый же день от того огня, иже свѣт нарече, сътвори двѣ свѣтиле велицѣ: свѣтило великое въ освѣщение дни, еже есть солнце, свѣтило меньшее въ просвѣщение нощи, еже есть луна, таже звѣзды, яко мудрый златарь ово на сосуды, ово же на златици разсыпа. И нарече 12 звѣздъ, иже глаголются от нас зодѣи, иже суть пути солнцу и лунѣ. Солнце же шествие имѣя воединой зодѣи днии 30 и часовъ 5 и пакы в другую зодѣю исходит, и тако в двунадесяти зодѣях сѣмо и овамо преходя, сътворяет годъ»⁵¹. Впрочем, Бог осуществляет ход времени не непосредственно, а чрез содействие ангельских сил (см. выше).

4. Для старца Филофея, как и для прп. Максима Исповедника, существует два плана времени⁵²: первый связан с временем тленным, дробным, которое может делиться вплоть до «дробных часов», а второй — с временем вечным. Впрочем, и первое время может обновляться по действию Божию: «Божественное же Писание о сем ясно глаголет: „Святым Духом всяка тварь обновляется“. Тленному времени, как и тленному миру, надлежит облечься в нетление, и старец Филофей приводит слова апостола Павла: „Сама тварь свободитца от работы тлѣνια въ свободу славы чад Божиих“»⁵³. Для него это освобождение означает также и свободу Ангелов от их трудов. Эту идею

⁵¹ Там же. С. 39.

⁵² *Василик В. В., протодиак.* Богословие времени преп. Максима Исповедника // Сретенское слово. 2022. № 4. С. 8–19.

⁵³ (Рим 8:21). Там же. С. 42.

можно связать с возвращением логосов к их Творцу в богословской системе прп. Максима Исповедника.

5. Судьбы человечества зависят не от звезд, но от Самого Бога и человека, точнее — от его нравственного или безнравственного поведения: «О царствах же и о странах пременение — не от звѣздъ сие приходит, но от все дающаго Бога; о сем пророкъ Исаия глаголет: „Аще послушаете мене — блага земли снѣсте, аще ли не послушаете — оружие вы поясть! — уста бо господня глаголаша сиа“»⁵⁴. Христианские царства погибают по причине своих грехов, в особенности из-за предательства Православной веры: «Да внемли, Господа ради, в которую звѣзду стали христианскаа царства, еже нынѣ вси попрани от невѣрных, якоже пророкъ глаголет: „Кто дастъ на расхыщение Израиля — не Богъ ли, емуже съгрѣшиша?“»⁵⁵ Девяност лѣтъ, како греческое царство разорися и не созижеться: сиа вся случися грѣхъ ради наших, понеже они предаша православную гречскую вѣру в латынство». Отметим, что гибель Византии, или греческого царства, старец Филофей отсчитывает не от взятия Константинополя (1453 г.), а от Флорентийской унии (1438–1439): духовная смерть государства для него важнее физической, поскольку предопределяет последнюю.

6. Помимо тленных и гибнущих царств, есть вечное царство, «Царство Ромейское», или Римское⁵⁶, в которое сходятся, оканчиваясь, все земные, в т. ч. христианские, царства: «Да вѣси, христороубче и боголюбче, яко вся христианская царства приидоша в конец и снидошася во едино царство нашего государя, по пророческим книгам, то есть Ромейское царство: два убо Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не быти»⁵⁷.

Это — вечное, идеальное царство, в котором должны царствовать законы Христа, именно поэтому старец Филофей так настоятельно увещевать великого князя Василия покончить с пороками русской жизни — коррупцией, содомией, обидами бедняков и т. д. При соблюдении этих условий, Русское царство станет последним, эсхатологическим царством, блаженным покоем для уверовавших, причастным вечности: «Уже твое христианское царство инѣм не останется по великому Богослову, а христианской церкви исполнися блаженнаго Давыда глаголь: „Се покой мой в вѣкъ вѣка, здѣ вселюся, яко изволих его“»⁵⁸. Отметим, что конец времени для прп. Максима — блаженный покой, куда входят верные после Страшного Суда, где логосы промысла становятся логосами суда и где Бог пребывает «всяческая во всем».

В. Ю. Даренский: Учение о Москве — Третьем Риме как основа возрождения русского исторического сознания

Русское историческое сознание изначально формировалось не на основе этнической или государственной идентичности, а на основе принадлежности к Руси как сакральной общности православного народа. После падения Второго Рима для православного сознания было совершенно очевидно, что теперь его роль Катехона переходит к Москве. Учение о Москве как «Третьем Риме» основано на концепции «переноса империи» (*translatio imperii*). Этот перенос всемирного православного Царства из павшего под ударами турок Константинополя мог произойти только в Москву, — никакого другого государственного центра православного мира в этот момент уже не осталось. В наше время это учение подвергается не только искажениям, но и сознательному оболганию, поэтому важно прояснить его суть.

Парадоксальным является тот факт, что до XX в. учение о Москве как Третьем Риме оставалось почти никому не известным, кроме специалистов по церковной

⁵⁴ (Ис 1:20). Там же.

⁵⁵ (Ис 42:24).

⁵⁶ О концепции Третьего Рима см. фундаментальную работу Н. В. Сеницыной: *Сеницына Н. В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.)*.

⁵⁷ *Малинин В.* Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания. Приложения С. 43.

⁵⁸ (Пс 131:20).

истории. Более того, некоторые богословы, например, профессор Московской духовной академии А. Д. Беляев в двухтомнике «О безбожии и антихристе» (1898) скептически отмечал, что в то время термин не получил распространения: «В старину иные русские Москву и Россию называли третьим Римом; но это название не привилось. В настоящее время никто из ученых не употребляет этого названия, а народу оно даже совсем не известно. Да и действительно, что общего у православной России с Римом?»⁵⁹. Этот скепсис А. Д. Беляева объясняется тем, что к XIX в. учение о «Третьем Риме» фактически было полностью забыто.

Как отмечают исследователи, религиозное понимание Москвы как Третьего Рима не было «придуманно» одним человеком, а сложилось стихийно по объективным причинам среди русских людей XVI в. на почве политических и религиозных воззрений в связи с историческими событиями того времени, в первую очередь, с захватом Второго Рима мусульманами⁶⁰. В этом отношении русское историческое сознание было таким же, как и сознание избранного народа Ветхого Завета. Более поздние типы исторического сознания русских уже «наслаивались» на эту изначальную сакральную «матрицу» и благодаря этому приобретали особое сакральное измерение — в первую очередь, понимание сущности русской имперской государственности⁶¹. В свою очередь, отступление народа от Церкви неизбежно привело к разрушению национального исторического самосознания, поскольку была разрушена его изначальная основа. В соответствии с законом национального бытия, в свое время сформулированным Ф. М. Достоевским, утрата православной веры делает русских толпой без национальности, а их историческое сознание подменяется либо либеральным космополитизмом, либо советским антихристианством⁶².

Поэтому только православное учение о Москве — Третьем Риме может быть единственной серьезной основой возрождения русского исторического сознания уже и в наше время. Это учение должно быть сформулировано на языке современной науки и культуры, однако его смысл от этого не меняется. Россия как государство и цивилизация является преемником православной империи и цивилизации Нового Рима (для которого на Западе была в XVII в. придумана оскорбительная кличка «Византии»). Для воцерковленных людей этот факт очевиден и не требует специального обоснования. Однако людям светским он, как правило, не понятен и представляется в крайне искаженном и карикатурном виде. Для преодоления этой ситуации требуются большие просветительские усилия. Вместе с тем, имя Третьего Рима несет в себе не только специфически христианские смыслы, но и смыслы общекультурные, которые могут быть понятны и светскому человеку. «Рим» как символ есть синоним цивилизованного сотрудничества народов. «Третий» указывает на преемство России с великой традицией римской цивилизации, на которую претендует также и Запад. В настоящее время Запад стал антицивилизацией, разрушающей все фундаментальные ценности, созданные христианской традицией, и превращающей человека в inferнальное существо. Поэтому в современном мире Россия оказывается последней хранительницей не только христианского, но и римского цивилизационного наследия.

Эти два уровня смысла учения о Москве как Третьем Риме — сакральный и секулярный — в равной степени важны для современного русского исторического сознания, поскольку подавляющее большинство населения России сейчас является

⁵⁹ Беляев А. Д. О безбожии и антихристе. Т. 1. Сергиев Посад: 2-я тип. А. И. Снегиревой, 1898. С. III.

⁶⁰ Усачев А. С. Об истории бытования идеи «Третьего Рима» в России XVI в. // Вестник ПСТГУ. Сер. II: История. История Русской Православной Церкви. 2015. Вып. 3 (64). С. 9–17.

⁶¹ См.: Даренский В. Ю. Империя как подвиг свободы: евангельские основания русской имперской государственности // Тетради по консерватизму. 2022. № 1. С. 98–115.

⁶² В частности, в письме А. Н. Майкову 1870 г. Достоевский писал о террористах XIX в.: «Россия вылевала вон эту пакость, которую ее окормили, и, уж конечно, в этих вылеванных мерзавцах не осталось ничего русского» (Достоевский Ф. М. Собр. соч.: В 15 т. Т. 15. Л.: Наука, 1990. С. 467).

секулярным. Для этого большинства населения может быть понятным и позитивно восприниматься только цивилизационный уровень, а не изначальный — религиозный. Поэтому этот секулярный уровень учения должен разрабатываться как основа русской национальной идеи и идеологии. Хорошим примером такой секулярной экспликации является книга А. С. Панарина «Православная цивилизация в глобальном мире». Естественно, что не менее важной является и дальнейшая богословская разработка изначального учения как основы православной историософии.

Г. В. Скотникова:

«Москва — Третий Рим» — архетип русского самосознания

Духовные очи Руси открыла наша Одигитрия в горний мир — Византия, давшая и формообразующий принцип государственного устройства, «симфонию властей», определившая цивилизационно-православную принадлежность Руси. Изучение византийской культуры имеет, после изучения истории и культуры российской, важнейшее значение, обращая взор к культурному фундаменту, духовным архетипам. «Изучая „византизм“, мы, русские, все время как бы чувствуем себя дома, как бы углубляем свое самопознание, как бы восходим к истокам своих родных ключей»⁶³.

Однако именно в современных образовательных программах как средних, так и высших учебных заведений гуманитарного профиля изучение и полноценное осмысление византийской культуры, ее роли в мировом культурном процессе, прежде всего европейском и российском, фактически не осуществляется. Во многом это происходит вследствие настороженного отношения к церковному характеру всей жизни Византии, — поскольку научное знание нередко по-прежнему отождествляется с атеистическим подходом, а «просвещение для многих современных людей состоит преимущественно в отрицании всяких духовных требований как устарелых предрассудков»⁶⁴. Типологическое своеобразие Византии, блестяще сочетавшей духовно-церковную и светскую составляющие жизни, остается за скобками.

Отметим вместе с тем, что Византия и Русь — два преемственно и тесно связанных, но различных «типа духовности» (С. С. Аверинцев). Византийское влияние пробудило самобытные силы русской культуры, которые прежде хранились в ней. Именно Византия дала нам национальный идеал, согласно которому «душа выше и дороже всего: ее спасение, полнота, цельность и глубина внутреннего мира — прежде всего...»⁶⁵.

Когда Русь в конце X в. приняла крещение, Византия переживала период сильнейшего возвышения православной духовности. Счастливая судьба молодого христианского государства была в том, что с самого начала своей христианской жизни оно получило в наследство из Византии все *самое духовно насыщенное*, что она могла дать, восприняла ориентацию на максимальные духовные ценности как *норму и единственно возможный путь*⁶⁶.

Исторически Руси было суждено раскрыть такие стороны духовного богатства Византии, которые оставались не выявленными даже в ней самой. Так, выдающийся искусствовед М. В. Алпатов высказывает следующую мысль: «Создание Рублева так и осталось неизвестно за пределами Московской Руси. Но можно думать, что если бы „Троица“ стала известна византийцам, они признали бы в ней

⁶³ Рудаков А. П. Византийская культура по данным греческой агиографии. СПб.: Алетей, 1998. С. 30.

⁶⁴ Страхов Н. Н. Ход развития нашей литературы, начиная от Ломоносова // *Его же*. Борьба с Западом. М.: Институт русской цивилизации, 2010. С. 165.

⁶⁵ Астафьев П. Е. Национальность и общечеловеческие задачи // *Его же*. Философия нации и единство мировоззрения. М.: Москва, 2000. С. 42.

⁶⁶ Попова О. С. Византийская духовность и стиль византийской живописи VI и XI вв. (Равенна и Киев) // Византийский временник. М., 1998. Т. 55 (80). Ч. 2. С. 216–221.



Пресвятая Богородица.
Мозаика собора Святой Софии в Константинополе, XIII в.

счастливого завершения своих многовековых исканий»⁶⁷. В XIV в. Константинопольский патриарх Филофей (Коккин) называет русских «святым народом», прозревая духовную будущность России в истории.

Важно подчеркнуть, что Руси была чужда идея византиноцентризма. Это отчетливо проявилось в концепции «Москва — Третий Рим»⁶⁸ старца псковского Елиазарова монастыря Филофея. Филофей говорит не только о втором, но и о первом Риме державы Августа, Риме времени Воплощения Слова. Таким образом, в его концепции осуществляется преодоление византиноцентристского образа мира, «углубляется историческая перспектива, национальное сознание вовлекает в свою орбиту европейское и восточно-средиземноморское географическое и временное пространство»⁶⁹. Называя себя «Третьим Римом», Россия выявляла свою верность эпохе единства христианского мира (первоначального христианства, периода Вселенских Соборов), осознавала свое место в мировой истории после катастрофы 1453 г. как хранительницы и центра Православия.

Возвращение к верному истолкованию идеи Филофея Псковского есть возвращение к многомерной духовно-церковной полноте, завещанной древнерусским самосознанием, обретение верного мировоззренческого, метафизического ключа, столь необходимого нашему современнику. На этом пути опорой является магистральная линия в истории отечественной мысли, которую знаменуют труды А. С. Хомякова, И. В. Киреевского, Н. В. Гоголя, Н. Я. Данилевского, К. Н. Леонтьева, Ф. М. Достоевского, Ап. А. Григорьева, Н. Н. Страхова, П. Е. Астафьева, В. И. Несмелова, И. А. Ильина

⁶⁷ Алпатов М. В. Рублев и Византия // *Его же. Этюды по истории русского искусства*. М.: Искусство, 1967. Т. 1. С. 111.

⁶⁸ Эта концепция была впервые сформулирована в 1523–1524 гг. в труде эпистолярного жанра, в официальном же документе она была изложена в 1589 г. — в Уложенной грамоте Московского Священного Собора, утвердившего Московский Патриархат.

⁶⁹ Синицына Н. В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). С. 12.

и других мыслителей, содержащие важнейшие культурфилософские идеи, отвечающие русской духовно-душевной природе.

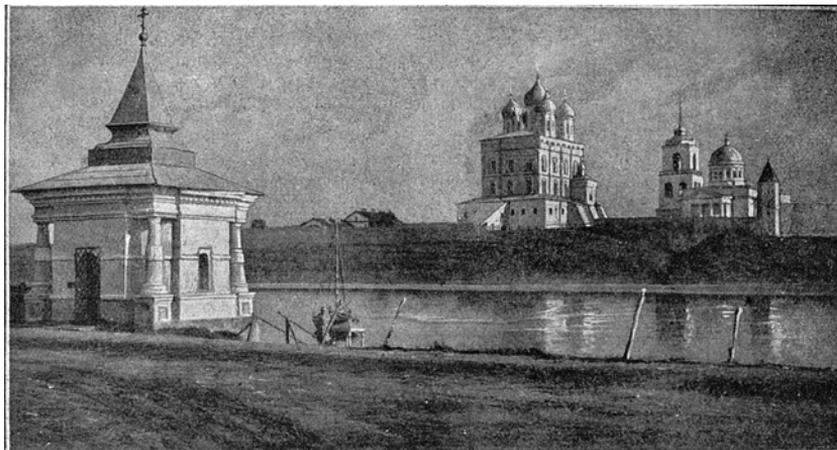
О. Б. Сокурова: Псковская земля и Третий Рим

Благословенная Псковская земля издревле именуется Домом Живоначальной Троицы. Псковитянка великая княгиня Ольга стала первой тайнозрительницей Святой Троицы, явленной ей в виде трех небесных лучей в родных местах, над берегом реки Великой. Как известно, Ольга повелела поставить на этом месте храм с новым именем — Троицкий (в Византии не было традиции строительства подобных храмов).

В своем откровении о Святой Троице равноапостольная Ольга предопределила религиозное, культурное, историческое призвание Святой Руси, ее соборную суть, ее поклонение и следование Троическому единству в любви. Крещеная в Византии, нареченная при крещении именем равноапостольной царицы Елены, доставившая на Русь из Царьграда Крест из цельного куска Животворящего Древа Господня, найденного царицей Еленой, Ольга тем самым словно предвозвестила, что ее держава будет преемницей, духовной наследницей Византии и что в будущем ей предстоит нести звание, миссию и крест Третьего Рима. Принцип троичности просматривается и в жизненно важной сфере духовно-религиозного предназначения русской государственности.

Впоследствии на Псковской земле с любовью и почетом принимали великого князя Александра Ярославича, когда он оказался во временной опале у новгородцев. Видя в нем твердого защитника Правой веры, псковичи деятельно участвовали в его битвах со шведами в 1240 г., а потом с рыцарями Ливонского ордена в 1242 г. Среди этих героев «мышцей бранной святому Невскому служил» предок А. С. Пушкина Гаврила Алексич. Горячо молясь Пресвятой Богородице, защитники псковского Кремля и монахи Псково-Печерского монастыря во время Ливонской войны стойко выдержали осаду и отбили приступы полков «непобедимого» Стефана Батория.

Псковичи были первыми, кто торжественно, с крестами и хоругвями, встречал на Русской земле осенью 1472 г. Софию Палеолог, племянницу последнего Царьградского императора Константина Палеолога, убитого турками при взятии Константинополя. Невеста великого князя Московского, взяв благословение у духовенства, сразу же отправилась со своими спутниками в Троицкий собор, показав свою преданность



Часовня во имя св. княгини Ольги
и вид на Псковский Кремль (Троицкий собор), начало XX в.



Венчание вел. кн. Иоанна III
с греческою царевною Софиею, 1472 г.
Худ. Б. Чориков, литография У. Андерсона, 1838 г.

Елеазаровского монастыря. Блаженный старец пешком ходил в Константинополь и был принят патриархом Геннадием II, пославшим в основанную старцем обитель Цареградскую икону Божией Матери. Эта икона имела особое значение для Святой Руси. Когда-то она являлась святыней Рима первых христиан, обогривших и освятивших Вечный город мученической кровью. Но в 1051 г., когда началось отпадение Первого Рима от догматов Православной веры, список чудотворного Цареградского образа «перешел» из Рима в Константинополь. Икона стала хранительницей Второго Рима. Однако в 1439 г., после принятия Флорентийской унии и незадолго до падения Византии, Цареградская икона была передана на Русь.

Братия Спасо-Елеазаровского монастыря встретили святыню на дороге, ведущей в Псков. На этом месте забил источник, названный Пречистенским, и была построена деревянная часовня. Прп. Евфросин явился носителем откровения о священной миссии Руси как последней хранительницы и защитницы Православной веры. Однако до времени эта тайна оставалась в стенах обители, не выходя за ее пределы.

В 1510 г. Псков был присоединен к Московскому княжеству. Как известно, именно на Псковской земле, в Спасо-Елеазаровом монастыре, в первой четверти XVI в. были провозглашены в посланиях Великому князю Василию III и дьяку Мунехину знаменитые слова о «Москве — Третьем Риме». Автором посланий был старец Филофей.

«В недрах обители преподобный Евфросин воспитал ученика Филофея, причастного Божественному откровению о судьбах мира и человечества. Псков считается

Православию. 12 ноября она прибыла в Москву и была обвенчана с Иоанном Третьим. «Новая Русская великая княгиня принесла с собой все заветы и предания Византийского царства, столько столетий славного своей крепкой Православной верой и своим мудрым государственным устройством. Вместе с тем, она принесла с собой в глазах всех православных русских людей и передачу всех прав Византийских государей... как своему Православному супругу — Московскому великому князю, так и будущим от него своим православным потомкам»⁷⁰.

В XIV в. Москва становится политическим центром Владимиро-Суздальской Руси, резиденцией русских митрополитов. Дмитрий Иоаннович, внук Ивана Калиты, по благословию прп. Сергия, поднимает на вооруженную борьбу против общего врага русский народ, и в победе на Куликовом поле было явлено народное единство.

Младшим современником прп. Сергия, таинника Св. Троицы, собирателя русских земель вокруг Москвы, был прп. Евфросин (в миру Елеазар), который стал основателем Псковского Спасо-

⁷⁰ Нечволодов А. Сказания о Русской земле. Кн. 3. СПб.: Гос. тип., 1913. С. 129.

родиной Третьего Рима, а Москва — его священной столицей, наряду с Римом и Константинополем... Это откровение о том, что Россия будет последним на земле царством, удерживающим наступление антихриста. С исчезновением этого царства с лица земли придет царство антихриста, а за ним и страшный Божий суд. Старец Филофей был воспитателем и духовным наставником правящей власти в России... В своих посланиях к московским князьям Филофей пишет о России как хранительнице всех христианских престолов, как о III Риме, которому надлежит стоять до скончания мира, ибо IV Риму не бывать», — так писала выдающаяся игуменья современной Спасо-Елеазаровской женской обители Елисавета (Беляева), не так давно почившая.

Мысль о Москве — Третьем Риме не была изобретена старцем Филофеем и не являлась его частным мнением. Современные исследователи отмечают, что преемственность Москвы в отношении Византии просматривалась задолго до появления данного послания в ряде исторических фактов, а также в письменных источниках, как русских, так и иностранных. О духовном родстве Руси и Второго Рима свидетельствовали и построенные в русских городах Софийские соборы, и династические браки, и шапка Мономаха, и двуглавый орел последней династии византийских императоров, привезенный Софьей Палеолог в Россию как знак ее преемственности от Византийского Царства. Причем уже в XV в. в центре византийского двуглавого орла появился московский геральдический образ св. Георгия Победоносца, поражающего змия, что знаменовало призвание Святой Руси сражаться с мировым злом. «Этот образ и почитание св. Георгия привились на Руси сразу после Крещения, в чем можно видеть один из символов России как *удерживающего*, соответствующий ее самосознанию»⁷¹.

В XVII в. (1625 г.) герб увенчался третьей короной — символом служения Русского земного царства Небесному Царству Святой Троицы. Впоследствии, в XIX в., три короны получили еще одно символическое истолкование — триединства, по образу Святой Троицы и по Ее благословению, восточных славян: великороссов, малороссов и белорусов, которых, по сути, можно считать тремя ипостасями одного народа. В понятии Малой Руси, кстати, не было ничего уничижительного — напротив, по аналогии с Малой Грецией, Византия ввела термин Малая Россия, обозначив ее как исторически исконную часть (Киев — «мать городов русских»). «Лишь гораздо позже для Малой России появилось также название „украина“, но опять-таки не в этническом смысле, а в значении окраины — сначала польской, затем российской, поскольку после разорения Киева центр русского государства переместился на север»⁷².

Не потому ли силы мирового зла так упорно стремятся разрушить триединство Великой, Малой и Белой Руси, что прозревают в этом триединстве не только



Большая государственная печать царя Алексея Михайловича, 1667 г.

⁷¹ Назаров М. В. Россия и народы в драме истории. М.: Русская идея; СПб.: Русская лира, 2022. С. 103.

⁷² Там же. С. 123–124.

геополитический, но и религиозный смысл православного служения восточных славян Святой Троице? Трагическая судьба ныне гонимой и даже оказавшейся под защитой Православной Церкви на Украине является тому подтверждением.

Если в прежние времена врагу удавалось наносить удары по внешним оболочкам Русского мира, не задевая его духовно-смыслового ядра, то теперь главной целью «тайны беззакония» становится именно ядро: язык, вера, народ. Лукавое словосочетание последнего времени «культура отмены» на деле означает нечто обратное: отмену культуры. Русской культуры, в первую очередь.

Но — человек предполагает, а Бог располагает. Напомним слова старца Филофея, который историсофски наиболее полно выразил суть древних пророчеств: «Старого убо Рима церкви падеся неверием аполинариевы ереси, второго Рима, Константинова града, церкви Агаряне секирами и оскордъми разсекоша двери, сия же ныне третиаго, нового Рима, дръжавного твоего царствия, святая соборная апостольскаа, иж в концях вселенныа в православной христианстей вере во всей поднебесней паче солнца светится, — и да весть твоя держава, благочестивый царю, яко вся царства православныа христианския веры снидошася в твое едино царство...»⁷³ Здесь не могло быть места земной гордыне — было понимание великой ответственности в исполнении труднейшей и жертвенной роли *удерживающего* мир от торжества «тайны беззакония». Оттого и писал старец Филофей Великому князю Василию III: «Подобает тебе, царю, сие держати со страхом Божиим. Убоися Бога, давшего ти ся, не уповай на злато, богатство и славу».

«Стало быть, — подытоживает историк И. Я. Фроянов, — Россия превращалась во вселенское средоточие истинного христианства — православия. Враги православной веры поняли это еще раньше русских интеллектуалов»⁷⁴. И уже в те давние времена, как показал ученый, на Западе возник план завоевания Русской земли, который предусматривал замену власти и религии в России и расчленение Русского государства. Можно подтвердить, что этот план наши внешние и внутренние враги вновь и вновь пытаются реализовать на протяжении веков, вплоть до настоящего времени. Как предупреждал старец Псково-Печерского монастыря архимандрит Иоанн (Крестьянкин), главное острие мирового зла в наступившие времена будет направлено против Православия. Одновременно старец утверждал, что «Святая Русь была, есть и будет до скончания века». И с такой же уверенностью из глубины веков звучит предсказание старца Филофея: «Два убо Рима падоша, а третии стоит, а четвертому не быти».

Сказано это было в 1523 или 1524 г., — таким образом, знаменитой формуле ныне исполнилось 500 лет.

С. А. Кибальниченко: Идея Третьего Рима и будущее России

В последние десятилетия идея Третьего Рима обрела небывалую притягательность. С разных сторон ее пытаются осмыслить историки, филологи, писатели, религиозные философы. Жаль только, что иные из них самонадеянно полагают, что за пять столетий, прошедших со времени написания Филофеем Псковским своих Посланий, мир и Россия так далеко шагнули вперед, что прежние эсхатологические чаяния потеряли всякий смысл. А потому сторонники такого подхода оказываются в роли археологов, разыскавших под слоем вековой пыли прелюбопытнейшую вещицу, будь то осколки древнегреческой вазы или монета времен Октавиана Августа. Ее они рассматривают с разных сторон, описывают, сравнивают с другими известными науке образцами, но даже не задаются вопросом, а связан ли изучаемый артефакт с современностью.

⁷³ Библиотека литературы Древней Руси. Т. 9. Конец XV — первая половина XVI века. СПб.: Наука, 2000. С. 300–302.

⁷⁴ Фроянов И. Я. Драма русской истории: на путях к опричнине. М.: Парад, 2007. С. 928.

Между тем многовековой исторический опыт подтверждает уже ставшие афоризмом слова о том, что «два Рима пали, а третий стоит, четвертому же не бывать». Заметим, речь идет вовсе не о простом перечислении общеизвестных событий: одна империя пала в 476 г., другая — в 1453, а Россия выстояла в тяжелейших испытаниях, сбросив с себя иго Золотой Орды. Старец Филофей видит всемирную историю в эсхатологической перспективе, соответственно, ему интересен не императорский, а папский Рим. Пусть его «стены, и башни, и многокровельные хоромы» не захвачены, зато души латинян «дьяволом пленены»⁷⁵. Этот вывод подкреплен антикатолической риторикой, характерной для Средневековья. Фокусировалась она на опресноках, используемых западными христианами в таинстве евхаристии. Уже у Хомякова, а позже и у Лосева⁷⁶ взгляд сместился на Никео-Цареградский Символ Веры, самовольно измененный латинянами.

Вкусы и предпочтения, свойственные последующим эпохам, наложили свой отпечаток не только на характер антикатолической полемики. Иначе воспринимаются и Послания старца Филофея, особенно в отрыве от христианской эсхатологии. При таком подходе легко увидеть противоречие в том, что папский Рим, отпав от истинной веры, сохранил независимость, тогда как Византия за временное отступничество от православия была завоевана потомками агарян⁷⁷. Затем остается только сделать вывод о том, что «концепция» Филофея является «довольно слабо структурированной и плохо отрефлектированной квазисхемой»⁷⁸.

Но разве разум может быть мерилom истины, открывающейся в живом опыте веры? Получив неограниченные права, он неминуемо поведет мысль по проторенной дороге, по которой когда-то проехала телега протестантской «научной» теологии. Вначале позади себя она оставила Священное Предание, которое якобы испытало сильнейшее воздействие античной философии, а потому исказило изначальную чистоту христианской веры. Потом уже и в Новом Завете стало отвергаться все, что казалось разуму подозрительным. Известный протестантский теолог Рудольф Бультман свою задачу видел в «демифологизации» Священного Писания. Двигаясь к целям, протестантская телега добралась и до главного чуда — Боговоплощения, в жертву разуму было принесено и оно. Теолог и гуманист Альберт Швейцер видел в Спасителе человека, только человека, способного ошибаться. Ведь «сверхъестественное Царство Божие», наступление которого провозглашал «исторический Иисус», не наступило⁷⁹.

Но вернемся к сочинениям старца Филофея. В отличие от сегодняшних его критиков, рискну высказать противоположную мысль. Временная дистанция вовсе не затемняет его идеи. Наоборот, только в XXI в. открылась их истинная глубина. Поясню свою мысль. Для Филофея Псковского отпадение папского Рима от Правды Божией является свершившимся фактом. Но это та истина, которая открывается в опыте веры. Если же из умозрительных высот спуститься к исторической действительности, то реальность тех лет была не столь радужной. В начале XVI в. папский Рим еще представлял грозную силу, норовившую при любом удобном случае подмять под себя Русь или навязать ей Флорентийскую унию. Известно, что папские посланники пытались и от Василия III добиться «соединения церквей»⁸⁰.

Так что когда старец Филофей говорит о падении первого Рима, то его слова обращены не столько в прошлое, сколько в будущее, горизонты которого не ограничиваются XVI в. В масштабах истории это слишком малый отрезок, не позволяющий

⁷⁵ Послания Старца Филофея // Памятники литературы Древней Руси. Конец XV — первая половина XVI века. М.: Худож. лит., 1984. С. 449.

⁷⁶ Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. С. 873–876.

⁷⁷ Ранчин А. М. К истолкованию теории «Москва — Третий Рим» в русской культуре Нового времени // Россия XXI. 2012. № 6. С. 56–57.

⁷⁸ Там же. С. 56

⁷⁹ Швейцер А. Жизнь и мысли. М.: Республика, 1996. С. 36.

⁸⁰ Синицына Н. В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). С. 216.

увидеть эсхатологическую перспективу. И не случайно, наверное, практически в то же самое время, когда старец Филофей писал свои послания, в Германии Мартин Лютер прибил свои тезисы к воротам церкви в Виттенберге, положив начало расколу Западной церкви.

Конечно, плоды Реформации хорошо были видны уже в XIX в. Вспомним того же Герцена, разочаровавшегося в Европе, насквозь зараженной духом мещанства и торгашества. Вспомним богословские труды Хомякова и антикатолическую публицистику Достоевского. В XX в. о духовной смерти западного христианства громко заявил Николай Сербский, писавший, что «бунт Европы против Христа в наше время — это наибольшее и наигнуснейшее событие в истории мира»⁸¹. Но даже эти слова не дадут той глубины осознания, какую получили наши современники, посмотрев Летние Олимпийские игры 2024 г. во Франции, которая формально еще остается католической страной. Пародирование Тайной вечери на их открытии и превознесение Люцифера, низвергнутого с Небес, на закрытии — это ли не свидетельство о духовной гибели Западной Европы (первого Рима), несмотря на ее кажущееся внешнее благополучие? А раз так, то сбылось и другое пророчество Филофея: четвертому Риму не быть. Европа попросту уже прошла точку невозврата на пути отрицания Христа.

Следовательно, послания старца Филофея являются той идейной опорой, на которой Россия должна строить свое будущее. Третий Рим должен стать ковчегом спасения для всех тех, кто хочет сохранить веру в Христа и традиционные ценности. К сожалению, осознание этой простой истины и претворение ее в основы реальной политики идет слишком медленно.

Д. И. Стогов: Влияние теории «Москва — Третий Рим» на русскую консервативную мысль конца XIX — начала XX в.

В последние годы, в процессе поиска русской национальной идеи, значительное внимание в философской и религиозной мысли уделяется известной еще с начала XVI в. теории «Москва — Третий Рим», озвученной около 1524 г. монахом псковского Спасо-Елиазаровского монастыря Филофеем. Согласно этой концепции, два Рима (собственно Рим как столица Римской империи и Константинополь, Новый Рим», как столица Восточной Римской, Византийской, империи) пали, Москва же является их прямым наследником, третьим Римом, хранительницей вселенского Православия.

Огромную роль в процессе современного переосмысления этой концепции сыграл митрополит Санкт-Петербургский и Ладужский Иоанн (Снычев), который указывал, что создание этой теории свидетельствует «о напряженной работе русской мысли по осознанию Божиего промысла о русском народе и его государственном устройстве»⁸². Современный исследователь М. М. Кожаев, рассуждая об историческом значении теории «Москва — Третий Рим», утверждает, что старца Филофея вдохновил на создание этой теории не messiанизм, как можно было бы предположить, а «мысль об исторической ответственности царства, оставшегося после падения Византийской империи и всех других ранее существовавших православных царств единственным внешним гарантом и политическим защитником православия»⁸³. В условиях цивилизационных вызовов со стороны коллективного Запада, с которыми в настоящее время столкнулась российская цивилизация, необходимо дальнейшее переосмысление средневековой концепции.

Современные исследователи обращают внимание на неоспоримый факт: после царствования Ивана Грозного интерес к концепции «Москва — Третий Рим» заметно

⁸¹ Николай Сербский (Велимирович), *свт.* Из окна темницы. Минск, 2005. С. 251.

⁸² Иоанн (Снычев), *митр.* Самодержавие духа // *Его же.* Русская симфония. Очерки русской историософии. СПб., 2009. С. 54.

⁸³ Кожаев М. М. Категория власти согласно концепции «Москва — третий Рим» // *Известия Тульского гос. ун-та. Гуманитарные науки.* 2009. № 1. С. 22.

угас, а к середине XIX в. она была фактически забыта. Возникает вопрос: почему это произошло? По мнению В. А. Ракунова, одной из главных причин явились новые задачи чисто практического характера (расширение территории империи, борьба за ресурсы, доступ к морям и т. д.), которые нивелировали в глазах монархов идею «третьего Рима»⁸⁴. Как отмечает современный историк, только в эпоху царствования Александра II послания старца Филофея были переизданы сравнительно большими тиражами и вскоре оказались востребованными панславистами, мечтавшими об объединении всех славян под скипетром российского императора⁸⁵.

Русские правые, монархисты, отстаивавшие консервативные идеалы⁸⁶, в отличие от мыслителей средневековой Руси, да и многих современных историков, философов и писателей, практически не использовали в своих трудах теорию «Москва — Третий Рим». К такому выводу мы можем прийти после анализа многочисленных источников, связанных с русской консервативной мыслью указанного периода (книги, научные и публицистические статьи, публичные речи, проповеди и т. д.). Даже идеолог монархической государственности, создавший капитальный труд по данной проблематике, не потерявший научного значения и по сей день, Лев Александрович Тихомиров (1852–1923), рассуждая об особенностях государственного устройства Московской Руси⁸⁷, практически ничего не пишет об идеологии «Третьего Рима».

Проанализировав ряд произведений русских монархистов начала XX в., нам удалось найти упоминание о теории «Москва — Третий Рим» только в одном из произведений лидера Русской монархической партии, члена старейшей монархической организации царской России, Русского собрания, Владимира Андреевича Грингмута (1851–1907). В. А. Грингмут, в частности, писал, что Россия является «великой приемницей первого и второго Рима»⁸⁸, которая в Киеве приняла «великое наследие Византии»⁸⁹.

Размышляя о практическом отсутствии упоминания доктрины «Третьего Рима» в трудах русских консерваторов начала XX в., современный историк А. Д. Степанов пишет, ссылаясь на дореволюционного профессора Московской духовной академии А. Д. Беляева (близкого к славянофилам), что, вероятно, «доктрина была неприемлема из национальной гордости», к тому же «с антикатолическим пафосом»⁹⁰ (отрицание какой-либо общности православной России с Римом). В этой связи следует особо подчеркнуть, что русские монархисты конца XIX — начала XX в., как правило, позиционировали себя как прямые наследники славянофилов, также всецело отвергавших Рим и Запад⁹¹.

С утверждением А. Д. Степанова можно согласиться. В этой связи достаточно привести суждения одного из идеологов монархизма, участника крупнейшей монархической организации Царской России, Союза русского народа⁹², представителя позднего славянофильства, генерала от инфантерии Александра Алексеевича Киреева (1833–1910). По его мнению, католический Запад и, прежде всего, папский Рим за многие века существования папства настолько пал, что превратился

⁸⁴ Ракунов В. А. Доктрина «Москва — Третий Рим» и вызовы современной геополитической ситуации // Вопросы национальных и федеративных отношений. 2022. Вып. 6 (87). Т. 12. С. 1941.

⁸⁵ Там же.

⁸⁶ Подробнее см.: Правые партии. Документы и материалы. 1905–1917 гг. Т. 1–2 / Публ. Ю. И. Кирьянова. М., 1998. Т. 1. 1905–1910 гг. С. 5.

⁸⁷ Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. СПб., [1992]. С. 242–272.

⁸⁸ Грингмут В. А. Где мировая задача России? // Его же. Объединяйтесь, люди русские! / Сост. А. Д. Степанов, отв. ред. О. А. Платонов. М., 2008. С. 90.

⁸⁹ Грингмут В. А. Личность в истории // Там же. С. 96.

⁹⁰ Степанов А. Д. Идея Третьего Рима в национальной мысли и государственной практике. Выступление на вторых Годеновских чтениях. URL: https://ruskline.ru/news_rl/2023/04/01/ideya_tretego_rima_v_nacionalnoi_mysli_i_gosudarstvennoi_praktike (дата обращения: 15.05.2024).

⁹¹ См.: Стогов Д. И. Славянофильство как идеологическая основа монархического движения начала XX в. // Русско-Византийский вестник. 2023. № 4 (15). С. 192–201.

⁹² Киреев А. А. Дневник. 1905–1910 гг. / Сост. К. А. Соловьев. М., 2010. С. 113.

в ярко выраженный образец грубого нарушения установленного Господом Богом миропорядка⁹³. Таким образом, в глазах русских правых само понятие Рима было неприемлемо и ассоциировалось с ненавистным им католицизмом.

Вместе с тем, правые ни в коем случае не отвергали ключевой постулат теории «Москва — Третий Рим» о России как хранительнице вселенского Православия. Наоборот, эта идея оказалась ими востребована. К примеру, лидер «обновленческого» Союза русского народа, сформировавшегося после раскола этой монархической организации, Николай Евгеньевич Марков (1866–1945) в эмиграции прямо заявлял о столкновении двух мировоззрений — западного и византийско-русского, рассматривая русскую идею как наследницу византийской идеи, идеи «Второго Рима»⁹⁴. Следовательно, налицо по крайней мере косвенное влияние средневековой теории на русскую консервативную мысль конца XIX — начала XX в.

Н. Н. Павлюченков: Идея «Москва — Третий Рим» в наследии священника Павла Флоренского

Как представляется, философско-богословское осмысление идеи «Москва — Третий Рим» не входило непосредственно в сферу интересов П. А. Флоренского, посвятившего всю свою жизнь исследованию проблем метафизики, устройства мира и его отношения к Творцу. Вместе с тем, утверждаемая Флоренским парадигма символического устройства мироздания требовала признания наилучшей (т. е. наиболее соответствующей духовным целям) такой ориентации земного бытия, которая отражает *единственное*, существующее на небе Царство. Поэтому Флоренский не мог не разделять теорию, согласно которой на земле должна быть *одна* абсолютная монархия, власть которой носит сакральный, богоустановленный характер.

Теория «Москва — Третий Рим», в виду падения православной монархии в Византии и укрепления таковой в России, вполне отвечала такого рода убеждениям. И, очевидно, исходя из этих убеждений, Флоренский пытался осмыслить события 1917 г. В процессе такого осмысления он раскрывал то, что можно назвать оборотной стороной теории старца Филофея. В своей «Записке о православии», написанной в 1924 г., Флоренский обращал внимание на проявившуюся в России «тайную или явную веру» в то, что «русский народ сам собою, помимо духовного подвига, в силу своих этнических свойств, есть прирожденно-христианский народ, особенно близкий ко Христу <...>, так что Христос как будто, несмотря ни на что, и не может быть далеким от этого народа»⁹⁵. Отсюда, согласно Флоренскому, зачастую следовало «высокомерие и презрение к другим народам», в частности, как можно добавить, к тем же грекам, якобы утратившим (в отличие, конечно, от русских) чистоту православия.

В данном контексте еще важна мысль Флоренского о том, что дар вселенской церковности, — «то, над чем другие трудились много веков» и что другими народами было выстрадано кровью, — русский народ получил *даром*, «получил раньше, чем успел пожелать, и он не научился желать и не умеет желать»⁹⁶. Этот дар требовал пощения к себе, чего, по мысли Флоренского, не наблюдалось в нашей истории.

Все сказанное Флоренским о полученном и не сохраненном даре «вселенской церковности», конечно, можно напрямую соотнести и с даром положения Москвы как «Третьего Рима». Главное, что хотел всем этим сказать Флоренский в 1924 г.,

⁹³ 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. 335.

⁹⁴ Марков Н. Е. Правда о смуте церковной. Париж, 1926. С. 16; *Его же*. Правда о смуте церковной // *Его же*. Думские речи. Войны темных сил / Сост. и коммент. Д. И. Стогов, отв. ред. О. А. Платонов. М., 2011. С. 150; *Стогов Д. И.* Черносотенцы: жизнь и смерть за великую Россию / Отв. ред. О. А. Платонов. М., 2012. С. 123.

⁹⁵ Флоренский П. Христианство и культура. М.: Фолио, 2001. С. 634.

⁹⁶ Там же. С. 634–635.

заключается в указании: «Настоящее положение России — это не случайная болезнь, или случайное отсутствие средств, а глубокое потрясение состояния, расстраивавшегося многими поколениями»⁹⁷.

К. Б. Ермишина:

Эсхатологическая концепция «Москва — Третий Рим» в историософии русской эмиграции первой волны

Эсхатологическая идея о Московском царстве как хранителе истинной веры и последнем рубеже на пути торжества антихриста не была популярна в эпоху после Петра I. Московская Русь превратилась в Российскую империю, в которой главной идеей стало не хранение истины («храни преданное тебе» 2 Фес 2:15), но строительство земного государства. Тогда идея о Москве — Третьем Риме срастворилась с мифической идеей о граде Китеже, ушла вглубь народного самосознания, к старообрядцам, к каликам переходим, к монахам, пустынноикам — многообразным хранителям быта и благочестия былых времен. Вместо того, чтобы стать политической программой и максимой, опираясь на которую формулировались бы цели и направление внутренней и внешней политики, эта идея стала народным мифом. Российская империя развивалась в альянсе с Западом, внешняя политика была направлена на укрепление разнообразных связей с ним, сама Церковь секуляризировалась, усвоила идеи протестантизма в богословии, привнесла в богослужение и молитву обычаи и религиозные практики из католичества. Глубинная идея Запада, как особого цивилизационного проекта, прямо противоположна концепции «Москва — Третий Рим». Если последняя ориентирована на изоляционизм, традиционные формы быта, аскетизм, то западная идея, возникшая в эпоху Возрождения и Великих географических открытий, базировалась на экспансии, капитализме (унифицированный способ производства, техно-режим), прогрессе (трансформация всех форм быта), ориентировалась на единую, универсальную культуру, — одним словом, повторяла то, что задумали строители Вавилонской башни во время оно. «Москва — Третий Рим» vs «строительство общечеловеческой Вавилонской башни» — вот главное, стержневое концептуальное противостояние, определившее исторический процесс на века. И русская идея проиграла в веках XVII, XVIII, XIX и даже, как казалось, в XX веке...

В XVII–XIX вв. в русских храмах пели песнопения западноевропейского музыкального типа (сначала — итальянского, потом — по типу немецкого канта), и только церковно-славянские слова выдавали в них православное происхождение. Иконопись, архитектура, символика Древней Руси были отвергнуты. Вместо иконы появились парсуна и картина, чувственные изображения «Христа» и «святых», скопированных с полотен Рубенса и других авторов западного Возрождения и барокко. Об этом печальном явлении много писал свт. Игнатий (Брянчанинов), сетуя на то, что истинное богопознание и аскетика утрачены. В середине XIX в. начинает набирать силу революционное движение, связанное с западными течениями вульгарного материализма (Фохт, Малешотт, Бюхнер), английского позитивизма (Бэкон, Локк, Гоббс), помноженное на русский анархизм (тип революционера, хорошо описанный классиками в образах Евгения Базарова и Варнавы Препотенского). Сначала народники, затем эсеры-террористы, а потом уже идейные революционеры-марксисты раскачивали, постепенно разрушали изнутри стройное здание Российской империи. К началу XX в. практически не осталось сил, которые бы выступали за сохранение Российской империи. На политической сцене появилась сплоченная группа кадетов (именно они произвели февральскую революцию 1917 г.), марксистов, разделившихся на большевиков и меньшевиков (осуществив октябрьский переворот 1917 г., большая часть их погибла в репрессиях 1937–1938 гг.). Остальные

⁹⁷ Там же. С. 635.

политические группы (октябристы, эсеры, монархисты и т. д.) были раздроблены и немногочисленны. Но всех их объединяла общая черта — непримиримость если не к монархии, то к царю Николаю II, к царской бюрократии, жандармерии и, почти всегда, — к Русской Православной Церкви. Все эти силы хотели реализовать в России западный цивилизационный проект, и не было ни одной значимой национальной политической партии, которая боролась бы за религиозно-православную государственность в духе Традиции. После революции и Гражданской войны почти все люди, представляющие эти силы, за исключением революционеров и примкнувших к ним (эсеры, бывшие политкаторжане и под.), покинули пределы России... Н. А. Бердяев, о. С. Булгаков, Г. П. Федотов, П. Б. Струве и бесчисленное множество других, имена которых мы ассоциируем с русским религиозным ренессансом, с поворотом от «марксизма к идеализму», с критической позицией «Вех», — в юные, а порой и в зрелые годы были революционерами, марксистами, кадетами, яростными критиками «режима».

Почти никто из них позже не вспоминал о своем революционном ослеплении, никто не испытывал настоящего раскаяния в том, что способствовал гибели миллионов людей и разрушению последнего христианского православного царства, рядившегося в одежды западopodobной Российской империи. Уникальная твердыня православной государственности рухнула, падение ее было столь же значимым и зловещим фактом, как и разрушение Византийской империи — сначала под предательскими ударами крестоносцев, а потом легкая обескровленная добыча досталась туркам-османам. Так закончился исторический цикл — попытка превратить Святую Русь в Российскую империю.

Много рассуждали о том, что «выучка у Запада» была необходимым моментом, без которого Россия погибла бы в противостоянии с тем же Западом. Много писали о неизбежности европеизации и прогресса, без которого русский народ остался бы в вековом рабстве и невежестве. И, тем не менее, конец проекта европеизации показал, что были допущены роковые, фундаментальные, глобальные ошибки, иначе бы Российская империя не могла бы рухнуть так бесславно. Русскую Православную Церковь, несмотря на то что храмы и монастыри обильно украшали Русскую землю, также постиг коллапс. Выделилось обновленческое крыло, уехавшие на Запад иерархи и миряне образовали две параллельные иерархии — во главе с митр. Антонием (Храповицким) и митр. Евлогием (Георгиевским), при этом и в той, и в другой структуре равно не доверяли страдающей Русской Православной Церкви в СССР. Архим. Софроний (Сахаров), ученик прп. Силуана Афонского, писал о том, какие гонения и притеснения он испытал в Европе за то, что остался верен Русской Православной Церкви. Вместе со знаменитым богословом В. Н. Лосским архим. Софроний (Сахаров) выпускал журнал «Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата», собирал общину верующих. При поддержке В. Н. Лосского архим. Софроний издал книгу «Старец Силуан» (Париж, 1960). Вражда к Русской Православной Церкви глубоко укоренилась среди русской эмиграции, и понадобились десятилетия дипломатических усилий и церковного диалога, чтобы примирить два церковных крыла, хотя часть так и осталась упорствовать в неприятии — теперь уже «путинской», как они выражаются, России и ее Церкви.

Это явление, если к нему не присматриваться внимательно, кажется нелогичным, нелепым, в деталях своих неуловимым: как и почему русские люди не желают принять миссию хранения Православия, миссию хранителей Традиции? Эта миссия может быть передана исламскому миру, но тогда люди потеряют самое драгоценное: откровение о вочеловечении Бога-Слова. Мир утратит Логос и смысл, он обнажится от понятия личности, представлений об обожении, возможности прямого богообщения и преображения. Эти глубинные тайны Православия требуют аскетических усилий, требуют самоотречения. Этого не выносит естество, выбравшее земное преуспеяние и отвергнувшее Закон Божий как нормативную шкалу жизни, мысли, поведения. Древнерусские книжники глубоко почувствовали важнейшую истину:

на земле идет борьба Света со Тьмой, Россия есть центр столкновения этих сил, сердце мира, поэтому русским всегда нужно помнить о том, что они — в осажденной крепости. Это требует постоянного внимания, огромного терпения, аскетического усиления, понимания своего места и роли в мире — воителя и борца за истину. Эту установку в течение веков осмеивали сторонники интеграции России в западный глобальный проект. Осмеивали «невежество» русских книжников, которые якобы видели опасность там, где ее нет и быть не может, поскольку с Запада в Россию приходит только просвещение, только цивилизация, новейшие технологии и прогресс. В России нет ни своей науки, ни своей техники, ни своей инженерной школы, ни судостроения, ни архитектуры — есть только лапотная и жалкая Русь, бормочущая в темных избах старообрядческие молитвы и перебирающая потертую лестовку. Данное положение казалось столь незыблемым, столь очевидным, столь ясным как день, что любой голос в защиту «лапотной» Руси клеймили как «невегласие» (Г. Г. Шпет), юродство, «на русскую веру, культуру и быт — было положено клеймо дикарства, варварства и обскурантизма»⁹⁸.

Тем не менее, идея о Москве как о единственном хранителе Традиции и Предания, как о единственном обладателе истинного богопознания была не только жива, но и постепенно, шаг за шагом, завоевывала свои позиции. Пробивалась, словно живой росток сквозь асфальт, в историософские построения, так что даже у коммунистов возникали все те же конструкции: Москва — единственный оплот истины, который спасет мир, без Москвы погибнет в этом мире справедливость и надежда на лучшее будущее для народов...

Какие же отблески русской средневековой идеи мы можем обнаружить у философов, попавших в эмиграцию после революции 1917 г.? Обращение к этим философам особенно актуально и результативно, поскольку именно они наблюдали крушение западочентричного проекта в России воочию. Это должно было отрезать, заставить взглянуть на Россию, на русскую культуру, на русскую историю с точки зрения эсхатологии, увидеть смыслы, которые они не видели, будучи ослепленными своими «проектами» (за которыми чаще всего скрывалась воспаленная гордыня и властолюбие).

Пожалуй, евразийство было тем течением в русской эмиграции, которое прямо декларировало отвержение Вавилонской башни (ср. одноименную статью Н. С. Трубецкого⁹⁹) и свою преданность идеалам Древней Руси: «Возвращаться ревнивой памятью <...> к недавнему прошлому — бесполезно и даже вредно <...>. Далеко назад и далеко вперед — но ни в коем случае не к близкому прошлому»¹⁰⁰, — убежденно писал один из основоположников движения П. П. Сувчинский. Он предложил понятие «бытового исповедничества» — крайне емкое и философски убедительное, которое обосновывает саму суть древнерусской миссии хранения Предания: жизнь в благочестии. Из бытового исповедничества Святой Руси вырастает древнерусская культура.

Другой основоположник движения П. Н. Савицкий говорил о сопряженности Востока и Запада в России, о ее принципиальной автаркичности (самодостаточности). Это не просто концепция «осажденной крепости», но идея «континента-океана», который не может существовать на тех же основах, на которых существовала цивилизация океаническо-морская, то есть англосаксонская и западноевропейская. Савицкий обосновал свои выводы с точки зрения экономической географии и представил проект новой экономической модели. Встраивание России в цивилизацию, которая сформировалась на океаническо-морских принципах (основной стержень ее — колониальная экспансия через водные пространства), приведет к гибели русской культуры

⁹⁸ Сувчинский П. П. К преодолению революции // Евразийский временник. Кн. 3. Берлин, 1923. С. 35.

⁹⁹ См.: Трубецкой Н. С. Вавилонская башня и смещение языков // Евразийский временник. Кн. 3. Берлин, 1923.

¹⁰⁰ Там же. С. 45–47.

и государственности, подорвав основы ее экономики. Россия — принципиально сухопутная держава, и она же — огромный коридор и мост между Востоком и Западом, то есть — Евразия. Пик и расцвет Святой Руси для Савицкого — «монгольская эпоха» прпп. Сергия Радонежского и Андрея Рублева: «В дотатарской Руси — отдельные черты, намеки [полноты раскрытия красоты Православия и индивидуации русской культуры. — К. Е.]; в Руси „татарской“ — полнота мистического углубления и постижения и ее лучшее создание — русская религиозная живопись»¹⁰¹.

Главным же поборником идеала Святой Руси среди евразийцев был князь Н. С. Трубецкой. Он в самой категоричной форме высказался против «реформ» Патриарха Никона, поставивших, как он думал, Русскую Православную Церковь на колени. Выступал он (не всегда беспристрастно) и против политики Петра I. Трубецкой призвал вернуться к древнерусской богослужебной практике, вспомнить свое «ученичество» у Византии и усвоенную от Чингисхана идею объединения Евразии (Русь является «наследником, приемником, продолжателем исторического дела Чингисхана»¹⁰²), но все это должно быть помножено на русское «бытовое исповедничество» и древнерусские богослужение. Формы государственного строения при этом не важны — монархия, если она национально и духовно верно ориентирована, должна консолидировать общество, а вот государственность, введенная Петром I, расколола Россию на «народ» и европеизированные верхи. В эту пропасть и рухнула Империя. Принципиальное условие реализации идеала Святой Руси есть единство общества. Раскол же всегда проявлялся, когда возникала ориентированная на Запад правящая элита. Коммунизм стал детищем Запада, искаженным и извращенным учением Маркса и Энгельса на русской почве, и он должен быть преодолен на путях очищения России от западопоклонства. В момент, когда коммунизм рухнет, необходимо принять россицентричные идеи и идеалы, — в противном случае, были убеждены, евразийцы, на пустом месте образуется еще большая беда, Россию может ожидать просто гибель.

Одним словом, евразийцы «ведут путь от Византии и цивилизации Востока, из русских традиций (дьяк Иван Тимофеев, Аввакум, старообрядцы, славянофилы, Достоевский, Менделеев)»¹⁰³ и отстаивают самобытный и автаркический путь России, для которой идеал Святой Руси и концепция «Москва — Третий Рим» являются не преданиями старины глубокой, не досужими рассказами стариков, но политической и идеологической программой. Именно евразийцы нашли в себе мужество высказать эти идеи ясно и с открытым забралом, за что были подвергнуты осмеянию и жесточайшей критике бывших кадетов и бывших марксистов, начиная от П. Н. Милюкова. А. А. Кизеветтера, П. Б. Струве и заканчивая Н. А. Бердяевым (его критика была, впрочем, мягкой и доброжелательной). Заметим, кстати, что ни один из евразийцев не был ни марксистом, ни масоном, ни кадетом. Это было новое поколение людей (родившихся примерно в 1885–1900 гг.), которым было не интересно политиканство и презрение к Родине.

Почему именно после революции 1917 г. концепция России как Хранителя Православия стала обсуждаться как реальная геополитическая идея? Историческая концепция «Москва — Третий Рим» (Россия как хранитель Истины) становится близкой и понятной не в сытые годы, когда человек готов за чечевичную похлебку продать свое первородство, свою миссию, но в годы крушения земного благополучия, в годы страдания, которое дает отрезвление. Россия-Евразия, как сердце мира, с ее бескрайними просторами, бесконечными лесами, полями, реками, холодными морями, суровым климатом, — становится препятствием на пути построения земного царства, которое неизбежно оказывается царством Зверя. Россия хранит интуицию и надежду о том, что мир и справедливость возможны на земле, но исполнение всех

¹⁰¹ Савицкий П. Н. Степь и оседлость // *Его же*. Континент Евразия. М.: Аграф, 1997. С. 334.

¹⁰² Трубецкой Н. С. Наследие Чингисхана. Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока // *Его же*. История. Культура. Язык. М.: Прогресс, 1995. С. 216.

¹⁰³ Евразийская хроника. 1926. Вып. IV. С. 51.

надежд — в Вечности, за которую надо, по слову отцов, «отдать кровь, чтобы принять Дух». А пока на земле борются два царства — Благодати, которую хранит Церковь, и — Вавилонской башни, которая жаждет подчинить себе человека до самых метафизических глубин, обезбожить его, исказить в нем образ Божий.

В среде эмиграции не только евразийцы писали о концепции Святой Руси. О ней говорил Г. П. Федотов (хотя он был заражен ядом презрения к исторической России, не мог удержаться от замечаний о якобы «рабстве» русских, о «невозвезении», которое заключалось якобы в том, что мы читали Библию на родном языке, а не на «культурной» латыни), много писал об этом Н. М. Зернов, писатели православного круга (И. С. Шмелев, Б. Зайцев). Но именно евразийцы поняли эту идею аутентично: как политическую и, одновременно, религиозно-эсхатологическую программу.

Священник Игорь Иванов: «Великая Румыния» как «Третий Рим»

Предваряя разговор о концепции «Великой Румынии» как наследнице цивилизации православных дако-римлян, следует сказать, что после 1918 г. в Румынии сложилась уникальная возможность построения единого государства из разрозненных до тех пор румынских (в той мере, в какой они таковыми тогда считались) территорий, т. е. принадлежавших до войны разным европейским империям. И именно в период 1918–1940 гг. румынская церковная, интеллектуальная и политическая элиты были воодушевлены идеей «Великой Румынии». Эта концепция в существенной своей части была фундирована национальными и религиозными вопросами, связанными с выяснением идейного содержания таких понятий, как «нация», «государство», «Церковь», в контексте идеологии «румынизма».

В качестве иллюстрации синтеза этих идей приведем цитаты из сочинений профессора прот. Думитру Станилоэ, активно поддерживавшего в 1930-е гг. идеологию «румынизма».

Так, в заметке «Православие и этнократия» (1938), посвященной одноименной книге профессора Никифора Крайника, о. Думитру так излагает и комментирует идеи своего друга и соратника: «В концепции профессора Никифора Крайника доминируют три великие идеи: *православие, этнократия и корпоративизм*. В них заключается и их посредством защищается автохтонизм румынской нации, ее идентичность в историческом бытии и ее самоотждественность на землях, унаследованных народом от своих предков. Используя обилие аргументов, блестящий литературный талант, большую аналитическую глубину, автор противопоставляет идеям атеизма, антитрадиционалистского секуляризма, демократии и классовой борьбы.

Православие — это неотъемлемая часть румынской души и культуры. Без него мы рискуем со временем утратить и свою идентичность, и духовную преемственность, мы можем утратить себя как отдельный народ. Православием насыщалась, воспитывалась и формировалась душа нашего народа. Он связан с Православием, потому что привязан к себе, своей идентичности и своему прошлому.

Этнократия и корпоративизм — практические способы организации нашей нации в государстве. Только организованное таким образом государство способно служить защите нации и реализации ее чаяний. Само государство необходимо нации; без него нации будет не хватать орудия для непосредственного исполнения своей воли. Ведь государство, действительно помогающее нации реализовать себя, — это такое государство, которое организует себя в соответствии с духовностью и стремлениями этой нации, потому что „истинное государство — это динамичная организация нации“. Государство должно органически вырасти из народа со своим собственным способом управления собой и определением своего будущего; оно не должно адаптироваться к иностранным образцам.

<...> Этнократия означает то, что правит нация, а не кто-либо другой. Она управляет страной, ее промышленностью, торговлей, культурной деятельностью,

государственным устройством. В эту идею входят два элемента: 1) националистический элемент в противоположность отчуждению; 2) тоталитарный элемент, в отличие от партии, будь то индивид, класс или партия. „Правление румынского народа“ означает, с одной стороны, что иностранцы не имеют права управлять богатствами нашей родины и не имеют права руководить государством. Они живут здесь как гости, благодаря щедрости местного населения. „Правление румынского народа“, с другой стороны, означает, что владельцем и распорядителем богатств румынского государства является именно нация в целом как сообщество, а отнюдь не горстка эгоцентричных индивидов с их эгоистичными и центробежными тенденциями, равно как и не классы и не политические партии, стремящиеся монополизировать свою власть над всеми другими элементами нации. Этнократия исключает как демократию, которая не делает различий между той или иной нацией и ценит отдельных людей, а не нацию в целом, так и марксизм, который также растворяет народ в массах.

<...> Для так понимаемой этнократии неизбежным следствием будет корпоративизм. Он — единственная ветвь нации, которая не разрывает и не растворяет ее. Корпорации — это множественность в единстве, они являются естественными членами единого организма нации. Они далеки от поиска своих интересов, служа продвижению органического целого. Эта естественная организация любого национального общества должна быть также основой политической организации государства. посредством корпоративизма нация может управлять страной и может управлять государством как гармоничным целым»¹⁰⁴.

В заметке «Принципы национального возрождения» (1939) о. Д. Станилоэ пишет следующее о практических аспектах румынского солидаризма того времени: «Мы живем в начале новой эры. От самых глубоких форм мышления до мельчайших нюансов жизни наше общество собирается обрести новый облик и организоваться иначе. Будем радоваться тому, что Бог сподобил нас жить в такой момент перехода от одной формы организации социальной жизни к другой, поскольку в силу этого мы имеем право на важный опыт, которого не имели иные поколения нашего общества, долго жившие в социальной форме, привычной им с рождения и до самой смерти, так что они считали, что так и было с момента сотворения мира. <...>

Ныне мы переходим от индивидуалистической, либеральной, рационалистической, демократической формы общественной жизни к национальной солидарности, поддерживаемой, что естественно, не расщепляющим разумом, а объединяющей религиозной верой. В свое время либеральная индивидуалистическая форма жизни была необходима, чтобы подчеркнуть великое значение человека. И, конечно же, в этой форме общественной жизни человек с добрыми намерениями и воспринимаящий свою жизнь как наказ от Бога находил возможности служить Богу и добру.

Но социальная форма, в которую мы сейчас входим, несомненно, сама по себе превосходит ту, что была до сих пор, включая как призвание человека, так и понимание заповеди служить Богу и ближним, жить именно для других.

Этому делу служит „Фронт национального возрождения“, который призван коренным образом преобразовать нашу общественную жизнь! Даже слова „фронт“ и „возрождение“ говорят о новом менталитете, солидарности и религии. Ведь на фронте человек больше не преследует своих интересов, но живет исключительно ради общей победы, а возрождение предполагает веру в тайну: в скрытые, неизведанные, невидимые залежи силы, которые могут быть высвобождены только верой, как девиз всех новых начинаний этой новой эпохи.

Сама уникальность „Фронта“ для всей страны снова является признаком тенденции нашего времени объединять всех сыновей нации в одну семью в противовес прежней тенденции к распаду. <...>

Национальная солидарность это и укрепление семьи, ведь, любя свою семью, человек не может не любить и свою нацию, выросшую из семьи. Христианская вера — это

¹⁰⁴ Stăniloae D., *pr. Ortodoxie și Etnocrație // Telegraful român*. 1938. № 24. P. 1.

основа семейной и национальной любви, сила, выводящая нас из состояния эгоизма. Также и труд для таковой нации, живущей согласно христианству, перестает быть объектом торговли, связанным с постоянными волнениями и неудовлетворенностью, и становится миссией служения ближнему, совокупностью дел, проистекающих из веры! Такова программа „Фронта“, стопроцентно христианская программа. Христианство снова оказывается лекарством от всех социальных кризисов; руководители государства, вкусив от „плодов рожкового дерева“, возвращаются в лоно Церкви, к свету Христову. Запрет на участие в масонских организациях и в других тайных обществах, который должен применяться со всей честностью, связывается также с тем же разочарованием в среде тех, кто ждал спасения от бессильных идеологий, и с той же новой уверенностью в силе христианства и национализма»¹⁰⁵.

В статье «Православие как образ румынской духовности»¹⁰⁶ (1940) о. Д. Станилоэ размышляет о румынизме как о новом законе для нации: «Исторически румынский народ держится на трех основах: наследие даков, наследие римлян и православное христианство. Но существует и новый синтез, собственная индивидуальность, как принцип единства, отличный от всех частных компонентов. <...> Не дакийство, не латинизм, но румынизм поможет нам исполнить нашу миссию. Наш идеал — развить и поддержать во всей полноте румынскую самостоятельность»¹⁰⁷.

Таким образом, можно сделать вывод, что для о. Д. Станилоэ «румынизм» по своей сути заключал в себе идеал «ромейства», или «византинизма», как синтеза национальной культуры, римской государственности и православной веры. В таком случае можно говорить, что идеологема «Великая Румыния» во многом совпадала с идеологемой «Третий Рим», сформировавшейся в национальном дискурсе русских традиционалистов.

Источники и литература

1. *Алпатов М. В.* Этюды по истории русского искусства. М.: Искусство, 1967. Т. 1. 214 с.
2. *Астафьев П. Е.* Философия нации и единство мировоззрения. М.: Москва, 2000. 538 с.
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. *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.
5. *Беляев А. Д.* О безбожии и антихристе. Т. 1. Сергиев Посад: 2-я тип. А. И. Снегиревой, 1898.
6. Библиотека литературы Древней Руси. Т. 9. Конец XV — первая половина XVI века. СПб.: Наука, 2000.
7. Богословие истории в XX веке: Восток и Запад: монография / Свящ. М. Легеев, прот. В. Хулап, прот. Д. Сизоненко [и др.]; под общ. ред. свящ. М. Легеева. СПб.: Изд-во СПбДА, 2023. 564 с. (Теология: история и современность).
8. *Василик В. В., протодиак.* Богословие времени преп. Максима Исповедника // Сретенское слово. 2022. № 4. С. 8–19.

¹⁰⁵ *Stăniloae D., pr.* Principii de renaștere națională // Telegraful român. 1939. № 3. P. 1.

¹⁰⁶ *Stăniloae D., pr.* Ortodoxia, modul spiritualității românești // Gândirea. 1940. № 6. P. 416–425.

¹⁰⁷ *Ibid.* P. 418.

9. *Грингмут В. А.* Объединяйтесь, люди русские! / Сост. А. Д. Степанов, отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2008. 544 с.
10. *Даренский В. Ю.* Империя как подвиг свободы: евангельские основания русской имперской государственности // Тетради по консерватизму. 2022. № 1. С. 98–115.
11. *Даренский В. Ю., Дронов И. Е., Ильин Н. П., Котельников В. А., Медоваров М. В., Фатеев В. А., Гаврилов И. Б.* Философия Аполлона Григорьева (1822–1864) в контексте русской и европейской мысли и культуры. К 200-летию со дня рождения. Материалы круглого стола научного журнала СПбДА «Русско-Византийский вестник» // Русско-Византийский вестник. 2023. № 3 (14). С. 12–48.
12. *Даренский В. Ю., Котельников В. А., Медоваров М. В., Минаков А. Ю., Самуйлов Г. Н., Лебрен Р., Суарес Х. М. Н., Гаврилов И. Б.* Жозеф де Местр (1753–1821) и русская мысль: к 270-летию савойского религиозного мыслителя. Материалы Международной конференции научного проекта СПбДА «Византийский кабинет» от 7 ноября 2023 г. // Русско-Византийский вестник. 2024. № 1 (16). С. 24–64.
13. *Достоевский Ф. М.* Собр. соч.: В 15 т. Т. 15. Л.: Наука, 1990.
14. Евразийская хроника. Вып. IV. Прага: [б.и.], 1926. 84 с.
15. *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.
16. *Иванов И., свящ., Гаврилов И. Б.* О деятельности «Византийского кабинета» в 2022 г. // Русско-Византийский вестник. 2023. № 4 (15). С. 241–259.
17. *Иванов И., свящ., Гаврилов И. Б., Титаренко С. Д., Титаренко Е. М., Сокурова О. Б., Маркидонов А. В.* Вячеслав Иванов: поэт, философ, христианин. К 70-летию со дня кончины. Материалы круглого стола научного проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет» // Русско-Византийский вестник. 2020. № 1 (3). С. 338–355.
18. *Иоанн (Снычев), митр.* Одоление смуты. Слово к русскому народу. СПб.: Царское дело, 1995. 348 с.
19. *Иоанн (Снычев), митр.* Русская симфония. Очерки русской историософии. СПб.: Царское дело, 2009. 496 с.
20. *Иосиф Волоцкий, прп.* Просветитель. Б. Китеж: Опричное Братство во имя св. прп. Иосифа Волоцкого, 2006. 378 с.
21. *Казакова Н. А., Лурье Я. С.* Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI века. М. – Л.: Издательство АН СССР, 1955.
22. *Карташев А. В.* Воссоздание Св. Руси. Париж: Особый комитет, 1956. 251 с.
23. *Карташев А. В.* Очерки по истории Русской Церкви: В 2 т. Т. 1. Париж: YMCA-PRESS, 1959. 686 с.
24. *Киреев А. А.* Дневник. 1905–1910 гг. / Сост. К. А. Соловьев. М.: РОССПЭН, 2010. 472 с.
25. *Киреев А. А.* Учение славянофилов / Сост. С. В. Лебедев, Т. В. Линицкая, предисл. и коммент. С. В. Лебедев, отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2012. 640 с.
26. *Кириллов И.* Третий Рим. Очерк исторического развития русского мессианизма. М.: Третий Рим, 1996. 111 с.
27. *Кожяев М. М.* Категория власти согласно концепции «Москва – третий Рим» // Известия Тульского гос. ун-та. Гуманитарные науки. 2009. № 1. С. 13–23.
28. *Корольков А. А., Даренский В. Ю., Фатеев В. А., Шевченко М. М., Минаков А. Ю., Иванов И., свящ., Воропаев В. А., Базанов П. Н., Гаврилов И. Б.* Классик Русской национальной идеи. К 140-летию со дня рождения Ивана Александровича Ильина (1883–1954). Материалы круглого стола научного проекта СПбДА «Византийский кабинет» // Русско-Византийский вестник. 2024. № 3 (18). С. 20–59.
29. *Легеев М. В., свящ.* Богословие истории в Православной Церкви как научное направление: предпосылки и перспективы развития: дис. ... доктора богословия. СПб.: СПбДА, 2024.
30. *Легеев М., свящ.* Богословие истории как наука. Метод. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2021. 280 с.

31. *Легеев М., свящ.* Богословие истории как наука. Опыт исследования. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2019. 656 с.
32. *Легеев М., свящ.* Смысл истории: торжество или кенозис Церкви? К постановке вопроса // Христианское чтение. 2017. № 5. С. 33–43.
33. *Легеев М., свящ.* Типология исторического развития: персона, социум, универсум. Метод исследования // Христианское чтение. 2021. № 4. С. 137–161.
34. *Легеев М., свящ.* У истоков богословия истории в Русской Церкви // Русско-Византийский вестник. 2019. № 1 (2). С. 104–114.
35. *Лихачев Д. С.* Развитие русской литературы X–XVII веков. Эпохи и стили. Л.: Наука, 1973. 254 с.
36. *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993.
37. *Лурье Я. С.* Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV – начала XVI в. М.; Л., 1960.
38. *Малинин В.* Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания. Приложения. Киев, 1901.
39. *Маркидонов А. В.* Богословие и культура: монография. СПб.: Изд-во СПбДА, 2022. 504 с.
40. *Маркидонов А. В.* О некоторых особенностях древнерусского религиозного сознания (на примере Палеи Толковой) // Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки: Мат-лы IX межд. научн.-богосл. конф., 28–29 сентября 2017 года. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2018. С. 265–272.
41. *Марков Н. Е.* Думские речи. Войны темных сил / Сост. и коммент. Д. И. Стогов, отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2011. 704 с.
42. *Марков Н. Е.* Правда о смуте церковной. Париж, [б. и.], 1926. 16 с.
43. *Милош Ч.* Достоевский и западное религиозное воображение / Пер. с польск. Н. Кузнецова // *Милош Ч.* Земля Ульро / Пер. с польск. Н. Кузнецова; послесл. К. Чижевского. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2018. С. 113–121.
44. *Назаров М. В.* Россия и народы в драме истории. М.: Русская идея; СПб.: Русская лира, 2022.
45. *Нечволодов А.* Сказания о Русской земле. Кн. 3. СПб.: Гос. тип., 1913.
46. *Николай Сербский (Велимирович), свт.* Из окна темницы. Минск, 2005
47. Памятники литературы Древней Руси. Конец XV – первая половина XVI века. М.: Худож. лит., 1984.
48. *Панарин А. С.* Православная цивилизация / Сост., предисл. В. Н. Расторгуев, отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2014. 1239 с.
49. *Панарин А. С.* Православная цивилизация в глобальном мире // URL: <https://refdb.ru/look/2093393-r14.html> (дата обращения: 25.09.2024).
50. Пастырь добрый. Венок на могилу митрополита Иоанна // URL: https://lib.ru/HRISTIAN/yoann_spb.txt (дата обращения: 25.09.2024).
51. *Пиотровская Е. К.* «Христианская Топография» Козьмы Индикоплова в древнерусской письменной традиции: На мат-ле дошедших док-тов. СПб., 2004.
52. *Попова О. С.* Византийская духовность и стиль византийской живописи VI и XI вв. (Равенна и Киев) // Византийский временник. М., 1998. Т. 55 (80). Ч. 2. С. 216–221.
53. Правые партии. Документы и материалы. 1905–1917 гг. Т. 1–2 / Публ. Ю. И. Кирьянова. М., 1998. Т. 1. 1905–1910 гг. 720 с.
54. *Ракунов В. А.* Доктрина «Москва – Третий Рим» и вызовы современной геополитической ситуации // Вопросы национальных и федеративных отношений. 2022. Вып. 6 (87). Т. 12. С. 1937–1944.
55. *Рансимэн С.* Великая Церковь в пленении. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2006. 464 с.
56. *Ранчин А. М.* К истолкованию теории «Москва – Третий Рим» в русской культуре Нового времени // Россия XXI. 2012. № 6. С. 26–57.
57. *Рудаков А. П.* Византийская культура по данным греческой агиографии. СПб.: Алетейя, 1998. 296 с.
58. *Савицкий П. Н.* Континент Евразия. Москва: Аграф, 1997. 461 с.

59. Сизоненко Д., *прот.*, Кибальниченко С. А., Маркидонов А. В., Титаренко С. Д., Гаврилов И. Б. «Достоевский: Трагедия — Миф — Мистика» Вячеслава Иванова. Материалы круглого стола научного журнала СПбДА «Русско-Византийский вестник». К выходу нового научного издания монографии В. И. Иванова о Ф. М. Достоевском // Русско-Византийский вестник. 2023. № 4 (15). С. 144–175.

60. Синицына Н. В. Третий Рим: Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). М.: Индрик, 1998. 414 С.

61. Степанов А. Д. Идея Третьего Рима в национальной мысли и государственной практике. Выступление на вторых Годеновских чтениях. URL: https://ruskline.ru/news_rl/2023/04/01/ideya_tretego_rima_v_nacionalnoi_mysli_i_gosudarstvennoi_praktike (дата обращения: 15.05.2024).

62. Стогов Д. И. Черносотенцы: жизнь и смерть за великую Россию / Отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, Алгоритм, 2012. 672 с.

63. Стогов Д. И. Славянофильство как идеологическая основа монархического движения начала XX в. // Русско-Византийский вестник. 2023. № 4 (15). С. 192–201.

64. Страхов Н. Н. Борьба с Западом / Сост. и коммент. А. В. Белова, отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2010. 576 с.

65. Стремоухов Д. Москва — Третий Рим: источники доктрины / Пер. с англ. И. И. Соколовой // Из истории русской культуры. Т. 2. Кн. 1. Киевская и Московская Русь / Сост. А. Ф. Литвина, Ф. Б. Успенский. М.: Языки славянской культуры, 2002. С. 425–441. (Язык. Семиотика. Культура).

66. Сувчинский П. П. К преодолению революции // Евразийский временник. Кн. 3. Берлин, 1923. 174 с.

67. Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. СПб.: Комплект, [1992]. 680 с.

68. Трубецкой Н. С. История. Культура. Язык / Сост., подгот. текста и коммент. В. М. Живова. М.: Прогресс, 1995. 797 с.

69. Усачев А. С. Об истории бытования идеи «Третьего Рима» в России XVI в. // Вестник ПСТГУ. Сер. II: История. История Русской Православной Церкви. 2015. Вып. 3 (64). С. 9–17.

70. Филофей, *мон.* Послание Великому князю Василию, в нем же об исправлении крестного знамения и содомском блюде // Синицына Н. В. Третий Рим: Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). М.: Индрик, 1998. С. 358–363.

71. Филофей, *мон.* Послание о неблагоприятных днях и часах (Послание монаха псковского Елеазарова монастыря Филофея дьяку М. Г. Мисюрю Мунехину с опровержением астрологических предсказаний Николая Булева и с изложением концепции «Третьего Рима») // Синицына Н. В. Третий Рим: Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). М.: Индрик, 1998. С. 340–357.

72. Флоренский П. Христианство и культура. М.: Фолио, 2001.

73. Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия // URL: https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Florovskij/puti-russkogo-bogoslovija/1 (дата обращения: 25.09.2024).

74. Фроянов И. Я. Драма русской истории: на путях к опричнине. М.: Парад, 2007.

75. 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.

76. 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.

77. Хондзинский П., *прот.*, Павлюченков Н. Н., Даренский В. Ю., Иванов И., *свящ.*, Шкаровский М. В., Базанов П. Н., Гаврилов И. Б. Митрополит Антоний (Храповицкий) — выдающийся русский иерарх, мыслитель, богослов XX в. К 160-летию со дня рождения (1863–1936). Материалы круглого стола научного проекта СПбДА «Византийский кабинет» // Русско-Византийский вестник. 2024. № 3 (18). С. 124–160.

78. 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.
79. Швейцер А. Жизнь и мысли. М.: Республика, 1996.
80. Beck H.-G. Das byzantinische Jahrtausend. München: C. H. Beck, 1978.
81. Dawkins R. M. An Inscription on the Land-Walls of Constantinople // Byzantion. 1932. Vol. 7/1. P. 239–240.
82. Stăniloae D., pr. Ortodoxia, modul spiritualității românești // Gândirea. 1940. № 6. P. 416–425.
83. Stăniloae D., pr. Principii de renaștere națională // Telegraful român. 1939. № 3. P. 1.
84. Stăniloae D., pr. Ortodoxie și Etnocrație // Telegraful român. 1938. № 24. P. 1.

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 4 (19)

2024

П. В. Кузенков

Московская Россия как преемница Византии (Формирование нового оплота мирового Православия в XV–XVII вв.)

УДК 94(470+571:495)+930.1+322(091)
DOI 10.47132/2588-0276_2024_4_74
EDN EHVVVY



Аннотация: Гибель в 1453 г. Византии — христианской Римской империи, которая со времен обращения в 312 г. святого Константина Великого рассматривалась как главный и единственный государственный оплот христианства, — поставила перед мировым Православием сложнейшую проблему. К середине XV в. во всем мире не осталось ни одного независимого православного государства: на Балканах господствовали османы, на Кавказе — османы и персы, русские княжества были поделены между католическими Литвой и Польшей и мусульманскими осколками Золотой Орды. Более того, активная униатская пропаганда со стороны Рима привела к переходу в католичество значительной части греческого и ближневосточного православного духовенства, включая митрополита всея Руси Исидора. Казалось, судьба Православия предрешена. Лишенное привычного покровителя и заступника в лице благочестивого царя, оно вскоре падет под двойным натиском католичества и ислама. Но этого не произошло. Москва, со времен святителей Петра и Алексия ставшая новым духовным центром Руси, после победы св. Дмитрия Донского над Мамаем неуклонно усиливала свой военный и политический потенциал и к 1480 г. окончательно разорвала формальную зависимость от ордынских ханов. Брак великого князя Ивана III, принявшего титул государя всея Руси, с племянницей последнего византийского императора Софьей Фоминичной, задуманный в Риме для продвижения унии, значительно укрепил международный авторитет Москвы, которая не только отвергла униатские и еретические соблазны, но и заняла место Византии в качестве нового политического лидера мирового Православия.

Ключевые слова: Русское царство, Византия, «Москва — Третий Рим», катехон, Православие, церковно-государственные отношения.

Об авторе: **Павел Владимирович Кузенков**

Кандидат исторических наук, доцент Института общественных наук и международных отношений, старший научный сотрудник Лаборатории по комплексным исследованиям Византии и Северного Причерноморья Севастопольского государственного университета.

E-mail: pk407@mail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8394-4319>

Для цитирования: Кузенков П. В. Московская Россия как преемница Византии: (Формирование нового оплота мирового Православия в XV–XVII вв.) // Русско-Византийский вестник. 2024. № 4 (19). С. 74–93.

RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4 (19)

2024

Pavel V. Kuzenkov

Moscow Russia as the Successor of Byzantium (Formation of a New Stronghold of World Orthodoxy in the 15th-17th Centuries)



UDC 94(470+571:495)+930.1+322(091)
DOI 10.47132/2588-0276_2024_4_74
EDN EHVVVY

Abstract: The fall of Byzantium (the Christian Roman Empire) in 1453, which since the conversion of Saint Constantine the Great in 312 had been considered the main and only state stronghold of Christianity, posed a most difficult problem for world Orthodoxy. By the middle of the 15th century, there was not a single independent Orthodox state left in the world: the Ottomans ruled the Balkans, the Ottomans and Persians ruled the Caucasus, the Russian principalities were divided between Catholic Lithuania and Poland and the Muslim fragments of the Golden Horde. Moreover, active Uniate propaganda from Rome led to the conversion of a significant part of the Greek and Middle Eastern Orthodox clergy to Catholicism, including Metropolitan Isidore of All Rus'. It seemed that the fate of Orthodoxy was predetermined. Deprived of its usual patron and protector in the person of the pious *basileus* (emperor, tsar), it would soon fall under the double onslaught of Catholicism and Islam. But this did not happen. Moscow, which had become the new spiritual center of Rus' since the time of Saints Metropolitans Peter and Alexy, after the victory of Saint Dmitry Donskoy over Mamai steadily strengthened its military and political potential and by 1480 had finally broken its formal dependence on the Horde khans. The marriage of Grand Duke Ivan III, who assumed the title of *Gosudar'* (Sovereign) of All Rus', with the niece of the last Byzantine Emperor, Sophia Fominichna, conceived in Rome to promote the union, significantly strengthened the international authority of Moscow, which not only rejected the Uniate and heretical temptations, but also took the place of Byzantium as the new political leader of world Orthodoxy.

Keywords: Russian Empire, Byzantium, "Moscow – the Third Rome", *katechon*, Orthodoxy, church-state relations.

About the author: **Pavel Vladimirovich Kuzenkov**

Candidate of Historical Sciences, Associate Professor of the Institute of Historical and Mathematical Mechanics, Senior Researcher of the Laboratory for Complex Studies of Byzantium and the Northern Black Sea Region, Sevastopol State University.

E-mail: pk407@mail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8394-4319>

For citation: Kuzenkov P.V. Moscow Russia as the Successor of Byzantium: (Formation of a New Stronghold of World Orthodoxy in the 15th-17th Centuries). *Russian-Byzantine Herald*, 2024, no. 4 (19), pp. 74–93.

1. Идея «удерживающего» в христианской богословской мысли

Христианство — религия, в самом основании которой лежит концепт Царства. Именно как Помазанный (Мессия = Христос), то есть долгожданный царь Израиля, был встречен Иисус из Назарета современниками, и именно как «царь Иудейский» Он принял распятие. Но Сам же Иисус объявил, что Его царство — «не от мира сего» (Ин 18:36), поскольку лишено главной характеристики государств «этого века»: узаконенного насилия. Христос, живой и воскресший, стал Главой особого метаполитического сообщества — Церкви, в которой господствует не страх перед законом, а благодать любви.

С этого времени в христианском мире сосуществуют два социальных плана: секулярный, политический в обычном смысле этого слова, и духовный, который символизирует Церковь. Блаж. Августин описывает эти два плана как *civitas Dei* (город-государство Бога) и *civitas terrena* (земной город-государство) и определяет их как объединяемые один — эгоистичной любовью к себе, другой — возвышенной любовью к другим и к Богу¹. В перспективе эти два мира объединятся: во Втором Пришествии Христос явится уже в силе и славе, чтобы окончательно изгнать из мира зло, воплощением которого станет антихрист, и после всеобщего воскресения и Суда будет править как царь-архиерей в Царстве Божием, которому не будет конца.

Но до Судного дня в мире разворачивается напряженная духовная борьба за человека, которого пытаются отгнать от Бога враждебные Творцу слуги сатаны. Основным оружием этих вражеских сил является ложь, а излюбленным приемом — соблазны богатством, властью и славой. В эту духовную борьбу вовлечены народы и государства, которые, по наглomu заявлению сатаны, «переданы его власти» (Лк 4:6). Разумеется, эта власть «князя мира сего» (Ин 16:11) основана лишь на том, что народы и их правители, забыв истинного Бога, служат Маммоне, Молоху и иным кумирам, превратив историю человечества в череду войн и насилия. Но когда народы обращаются к истинному Господу Вселенной — на земле воцаряются мир и благоденствие. Только в тех случаях, когда люди впадают в полный разврат и растление, Творец посылает катастрофы и бедствия, чтобы смирить и образумить безумцев, обратить их к покаянию и благочестию. Впрочем, человечество может отреагировать на эти бедствия и иначе: в поисках спасения обратиться к сильной личности, которая наведет порядок железной рукой и вернет спокойствие и достаток — взамен требуя беспрекословного послушания и служения себе. Антихрист, по пророчеству Апокалипсиса, заняв в сердцах людей место Христа, поработит обезумевшее от бедствий человечество. И тогда Бог Сам вступит в борьбу с антихристом и его хозяином-сатаной, что и приведет к концу этого мира — и началу Вечности.

Первые христиане ожидали быстрого развития событий. Нравственное состояние античного мира не внушало оптимизма тем, кто почитал Бога и соблюдал Его заповеди. Эсхатологические настроения подпитывали и трактовки мистических пророчеств из билейской Книги Даниила, где ангел сообщает точное время явления Христа Владыки (*mashiah nigid*): 70 седмиц от выхода указа о восстановлении Иерусалима (Дан 9:24). Христос будет убит, Иерусалим и храм разрушены, а через 1290 дней наступит воскресение мертвых для вечной жизни (Дан 12:11). Упомянутый в пророчестве указ был издан в 7-й год Артаксеркса I (1 Езд 7:8). Отсчитанные от этой даты (в 458/7 г. до н.э.) 490 лет приводят в 32/33 г. н.э. Именно в это время и разворачивались евангельские события (хотя точный год Распятия до сих пор дискутируется в науке)². Если буквально понимать Книгу Даниила, до всеобщего воскресения после этого оставались считанные годы. И апостол Павел пишет ученикам: мы живыми застанем *этот день* (1 Фес 4:15–17; ср. 1 Кор 15:51). Впрочем, уже в следующем послании Павел успокаивает фессалоникийцев: конец света не наступит, «пока не будет взят из среды удерживающий теперь (ὁ κατέχων ἄρτι ἕως)» (2 Фес 2:3–7).

¹ *Augustinus Hipponensis. De civitate Dei, XIV 13.*

² *Finegan J. Handbook of Biblical Chronology: Principles of time reckoning in the ancient world and problems of chronology in the Bible. Peabody (MA): Hendrickson, 1998. P. 130, 366.*



Основание Константинополя.
Худ. П. Рубенс, 1622 г.

Годы шли, конец света не наступал. Это говорило о том, что «удерживающий-катехон» оставался на месте. Многие экзегеты считали, что это не кто иной, как римский император — самый могущественный земной властелин, который выступает естественным препятствием для проявления самозванца-антихриста. К этому мнению склонялись такие богословские авторитеты, как св. Иоанн Златоуст³ на греческом Востоке и блаж. Августин⁴ на латинском Западе христианского мира. Римская империя угадывалась и в последнем из мировых царств-зверей, описанных в Книге Даниила (Дан 2:44; 7:8–14), за которым наступало вечное царство Божие⁵.

Сам Христос указал, что время, отделяющее Первое Пришествие Сына Божия от Второго, известно лишь Самому Богу (Мф 24:36). Более того, Он прямо запретил вычислять срок эсхатона (Деян 1:7). Однако экзегеты давно отметили мистическую связь между шестью тысячелетиями, прошедшими от Адама до Христа по хронологии Септуагинты, и шестым днем творения, в который был создан Адам (Быт 1:27–31). Ключем к этой экзегезе была фраза апостола Петра: «у Господа один день как тысяча лет, и тысяча лет, как один день» (2 Петр 3:8; ср. Пс 89:4). Опираясь на эту гипотезу, ученые предлагали разные конструкции мировых эр, где Пришествие Христа помещалось в 5000, 5500, 5505, и 6000 годы от Адама⁶. За «пятничным» тысячелетием началась 1000-летняя «суббота», намек на которую можно обнаружить в Апокалипсисе

³ *Joannes Chrysostomus*. In epistulam secundam ad Thessalonicenses commentarius, 4 // PG. T. 62. Col. 485.

⁴ *Augustinus Hipponensis*. De civitate Dei, XX 19.

⁵ *Hippolytus Romanus*. Commentarium in Daniele, IV 8–9 (*Hippolyte*. Commentaire sur Daniel / Ed. M. Lefèvre. Paris: Cerf, 1947. P. 274–281).

⁶ *Mosshammer A. A.* The Easter Computus and the Origins of the Christian Era. Oxford e. a.: Oxford Univ. Press, 2008; *Кузенков П. В.* Христианские хронологические системы. М.: РИЦ, 2008.

(Откр 20:1–10)⁷. По мнению большинства древних хронологов, 6000 г. выпадал примерно на 500 год н.э. И с учетом роли «удерживающего», которая была уделена Римской империи, ее собственные перспективы оказывались связаны с судьбами мира самым непосредственным образом⁸.

В V в. н.э., в конце которого ожидался конец Рима и мира, Вечный город, действительно, испытал немало катаклизмов. В 410 г. его взяли готы, в 455 г. разграбили вандалы, а в 476 г. был низложен последний западный император. Однако Империя не погибла. Просто ее столица окончательно перешла в Новый Рим — Константинополь, христианский город Константина Великого. С этой новой эпохой в жизни Римской империи, которую мы сейчас называем Византией, многие связывали надежды на реализацию главной задачи седьмого, субботного тысячелетия — христианизацию всего человечества⁹.

2. Римская империя и христианство

Римская Империя со времен Августа претендовала на роль всемирного государства (*orbis terrarum, οἰκουμένη*). А после обращения императора Константина Великого (312 г.) политический универсализм Рима вполне органично соединился с религиозным универсализмом христианства, которое быстро превратилось из разрешенной религии в религию господствующую¹⁰. Не считая отступника Юлиана, все римские императоры с IV по XV вв. были верующими христианами и поддерживали Церковь. Язычество было вытеснено из общественного пространства, а внутри Церкви государство стремилось обеспечить единство, борясь с расколами и ересями, которыми была богата ранняя история христианства¹¹. Созывавшиеся по инициативе императоров Вселенские Соборы (325, 381, 431, 451, 553, 680–1, 691–2, 787 гг.) принимали догматические и дисциплинарные нормы, которые охранялись силой государственных законов. Те, кто следовал соборным решениям, назывались «католиками» (*καθολικοί* — то есть членами всеобщей (*καθ' ὅλου*) Церкви) и «православными» (*ὀρθόδοξοι* — то есть имеющими правильное мнение, *ὀρθή δόξα*). Несогласные получали статус еретиков (*αἱρετικοί* — «предпочитающие [свое суждение]») и подлежали церковному отлучению, а особо активные — и уголовному наказанию за неподчинение императору¹².

⁷ Дискуссии на эту тему продолжают и сегодня: *Кирьянов Б.* Полное изложение истины о тысячелетнем Царстве Божиим на земле. СПб.: Алетейя, 2001; *Ким Н.* Тысячелетнее царство. СПб.: Алетейя, 2003.

⁸ *Hippolytus Romanus. Commentarium in Daniele, IV 24 (Hippolyte. Commentaire sur Daniel / Ed. M. Lefèvre. Paris: Cerf, 1947. (Sources chrétiennes 14). P. 310–311); Lactantius. Divinae institutiones, VII 25 (Lactantius. Opera omnia / Ed. S. Brandt et G. Laubmann. Wien, 1893. P. 664; PL. T. 6. Col. 779–784, 784–790).*

⁹ О византийской «имперской эсхатологии» см.: *Podskalsky G.* Byzantinische Reicheschatologie: Die Periodisierung der Weltgeschichte in den vier Grossreichen (Daniel 2 und 7) und dem Tausendjährigen Friedensreiche (Apok. 20). Eine motivgeschichtliche Untersuchung. München: Fink, 1972; *Idem.* Politische Theologie in Byzanz zwischen Reicheschatologie und Reichsideologie // *Cristianità d'Occidente e Cristianità d'Oriente (secoli VI–XI)*. Spoleto: C. I.S. A.M., 2004. (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo 51). P. 1421–1433.

¹⁰ *Lactantius. De mortibus persecutorum, 48; Eusebius. Historia ecclesiastica, X 5.* — О роли Константина в христианизации империи: *Baynes N. H.* Constantine the Great and the Christian Church. London, 1929; *Idem.* Eusebius and the Christian Empire // *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales*. T. 2. 1933–34. P. 13–18; *The Cambridge Companion to the Age of Constantine / Ed. N. Lenski.* Cambridge: Cambridge University Press, 2006. P. 111–156.

¹¹ О феномене ереси в раннем христианстве см.: *Bauer W.* Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity / Ed. R. A. Kraft and G. Krodel. Philadelphia: Fortress Press, 1971.

¹² C. Th. XVI 1; 5 (Les lois religieuses des empereurs romains de Constantine à Théodose II (312–438). Vol. I: Code Théodosien XVI / Trad. J. Rougé, introd. et notes: R. Delmaire, F. Richard et d'une équipe du GDR 213. Paris: Cerf, 2005. P. 114–121, 226–339).



Первый Вселенский Никейский Собор. Эскиз росписи храма Христа Спасителя в Москве.
Худ. В. И. Суриков, 1876 г.

Императорская власть выступала в роли важнейшего организатора церковной жизни. В этой роли Римское государство выступало и в языческие времена; все императоры до Грациана (382) были еще и великими понтификами — главными жрецами древнеримской религии. Но в христианстве их роль изменилась. Церковь запрещала поклоняться государству и императору (как было принято в языческой империи) и отстаивала свою независимость даже от христианских властей. В результате в публичной сфере оформилось разделение на светское и духовное пространство: в одном доминировало государство, в другом — духовенство.

Императоры приняли такое разделение, хотя оно и ограничивало их ранее тотальную власть. Принцепс был неограниченным владыкой подданных, не связанным даже законами (*legibus solutus*), но в церковной среде он оказывался рядовым, хотя и почетным, мирянином, который на равных со всеми подлежал духовным епитимиям. Независимость Церкви была обеспечена и юридически: клирики (лица, посвятившие себя церковному служению) подлежали епископскому, а не гражданскому суду.

Система разделения государства и Церкви как двух равноправных и обладающих равным достоинством общественных институтов хорошо описана в преамбуле к 6-й новелле Юстиниана Великого: «Величайшими у людей дарами Божиими, данными по вышнему человеколюбию, являются священство и царство, первое — служащее делам божественным, второе — руководящее и занимающееся делами человеческими, вместе происходя от одного и того же начала и обустроивая жизнь человеческую. И ничто так не важно для царей, как почтенность иереев, поскольку те и за них самих вечно молят Бога. Ибо если первое будет совершенно безукоризненным и удостоится у Бога права ходатайства, а второе будет правильно и подобающим образом



Юстиниан I и епископ Максимиан в окружении свиты.
Мозаика церкви Сан-Витале в Равенне, VI в.

обустроить переданное ему государство, наступит некое доброе согласие, дарующее всякую, какая ни на есть, пользу роду человеческому»¹³.

Данная система, известная как симфония (именно этим музыкальным термином император описал идеал церковно-государственных отношений), предполагает, что верховная власть (*βασιλεία*) и церковная иерархия должны независимо, но согласно исполнять каждая свою данную от Бога миссию. Государство — справедливо и законно управлять обществом, а духовенство — чисто и незапятнанно исповедовать веру, чтобы Бог слышал молитвы христиан и был к ним благосклонен. Обязанность следить за благочестием духовенства государство брало на себя, так как только у него был необходимый для этого репрессивный аппарат. Но сами нормы духовной жизни определялись не государственными законами, а церковными догматами и канонами.

Так в ранней Византии возникла устойчивая система взаимодействия государства и Церкви. Власть поддерживает Церковь организационно и материально, но не вторгается в ее внутреннее управление, вероучение и богослужение. Церковь признает божественное происхождение власти и призывает подчиняться ей, но клирики служат только Богу и отказываются занимать государственные должности¹⁴.

Триединый Бог признается единственным истинным Царем, возглавляющим и Церковь, и государство. Императоры и епископы играют роль Его временных заместителей и передадут свою власть Христу после Его Второго Пришествия. В византийском правовом памятнике «Исагога» (IX в.) проводится параллель между служением императора и патриарха¹⁵. В 3-й главе, автором которой считается патриарх Фотий Константинопольский, повторяется и раскрывается идея Юстиниана о гармонии светского и духовного начал: «Поскольку государство, подобно человеку, составляется из частей и членов, величайшими и необходимейшими частями являются василевс

¹³ Iustiniani Novella 6, Pr. (Corpus Iuris Civilis. Vol. 3: Novellae / Ed. R. Schoell, absolvit Gu. Kroll. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1954. P. 35; The Civil Law / Translated from the original Latin, edited, and compared with all accessible systems of jurisprudence ancient and modern by S. P. Scott. Cincinnati: The Central Trust Company, 1932. Vol. 16. P. 30).

¹⁴ Каноны запрещают клирикам занимать государственные и военные должности, заниматься мирскими профессиями или коммерческой деятельностью: Апост. 6, 81, 83; 1 Всел. 3, 7.

¹⁵ Eisagoge, II–III (Collectio librorum juris Graeco-Romani ineditorum. Ecloga Leonis et Constantini; Epanagoge Basilli Leonis et Alexandri, edidit C. E. Zachariae a Lingenthal. Leipzig: Barth, 1852. P. 65–68).



Святые императоры Константин и Юстиниан перед Богородицей.
Мозаика Собора святой Софии, вторая половина X в.

и патриарх; потому мир и благополучие в душе и теле подданных заключаются во всяческом единодушии и согласии (ὁμοφροσύνη καὶ συμφωνίᾳ) царства и архиерейства»¹⁶.

Этот идеал церковно-государственных отношений Византия транслировала и на другие народы, принимавшие христианство. Так, в письме к первому христианскому правителю Болгарии, князю Борису-Михаилу, тот же патриарх Фотий писал в 865 г.: «Долг правителя — не только заботиться о собственном спасении, но и удалять равного попечения вверенный ему народ, вести их к тому же богопознанию и призывать к совершенству»¹⁷.

Критически важным качеством христианского правителя было его личное благочестие и способность быть примером для вверенного ему народа. В высшей степени это требование относилось к императорам, которые в представлениях самих греков и в глазах окружающих народов выступали лидерами христианского мира. Впрочем, на Западе сложилась несколько иная система, в которой центр авторитета в XI в. переместился в сторону папства — что и стало одной из главных причин раскола 1054 г. Однако православные народы по-прежнему ориентировались на духовную и светскую диаду Византии, престиж которой не был поколеблен даже катастрофой 1204 г., когда рыцари IV крестового похода захватили Константинополь, где воцарился латинский император и католический патриарх.

3. Падение Византии и подъем Москвы

Отвоевавший Новый Рим у латинян император Михаил VIII Палеолог мог бы покрыть себя неувядаемой славой — но вместо этого заслужил проклятие. Ведь именно он стал первым византийским императором, который пожертвовал Православию в угоду политическим резонам. Боясь новой агрессии со стороны европейских правителей, Михаил VIII решил заключить унию с Римско-Католической церковью. В 1274 г.

¹⁶ Eisagoge, I 1–5; III 1–8.

¹⁷ The Patriarch and the Prince: The Letter of Patriarch Photius of Constantinople to Khan Boris of Bulgaria / Trad. D. S. White and J. R. Berrigan. Brookline (MA): Holy Cross Orthodox Press, 1982. P. 53.

на Лионском соборе представители Византии официально признали папу римского своим духовным главой и приняли *Filioque* и другие спорные догматы, с которыми веками полемизировали греческие богословы. Лионская уния не оправдала возлагавшихся на нее надежд, а внутри Византии была встречена в штыки. Император-униат после смерти не был удостоен даже подобающего погребения, а его сын Андроник II Палеолог поспешил восстановить Православие. Ему удалось вернуть Византийской империи авторитет ведущей державы восточного христианства. Так, египетский султан Калаун в 1340 г. в письме к Андронику III титуловал его, среди прочих эпитетов, как «знатока веры своей, справедливейшего в царствовании своем, столпа веры христианской, отца крещеных, чести христианства»¹⁸. А его наследник аль-Хасан в 1348 г. называл императора Иоанна IV Кантакузина «оплотом веры и учения христиан, непоколебимым столпом всех крещеных, заступником догматов Христовых»¹⁹.

Византийская церковно-политическая идеология рассматривала патриарха Константинопольского не только как первого по чести православного архиерея, но и как духовного лидера всей Православной Церкви. А василевса ромеев — не только как правителя империи, но и как единственного легитимного политического лидера всего христианского мира. Однако под натиском внешних врагов и внутренних проблем Византия слабела, ее территория сократилась до окрестностей Константинополя и анклава в Греции (Морея). В очередной попытке заручиться поддержкой католического Запада император Иоанн V Палеолог принял в Риме в 1369 г. личную унию, признав папу обладателем всей полноты власти в Церкви²⁰. Это не осталось незамеченным и пошатнуло авторитет Византии, в том числе и на Руси, издавна связанной с Константинополем духовными узами.

Русская земля, в XII в. распавшаяся на уделы, а в XIII в. завоеванная империей Чингисхана, удерживалась воедино только династическими узами князей и единой церковной организацией — Киевской митрополией, подчиненной Константинопольскому патриарху. Чингисиды были язычниками, но покровительствовали христианскому духовенству, что на фоне военно-политического унижения княжеской власти привело к росту влияния Русской Церкви на политическую жизнь. В 1300 г. митрополит-грек Максим переехал из сожженного татарами Киева во Владимир, столицу Северо-Восточной Руси. А в 1325 г. его преемник Петр, выходец из Галицко-Волынского княжества, сделал своей резиденцией удельный городок Москва, в котором даже не было своей епископской кафедры. С этого времени роль Москвы радикально меняется: благодаря авторитету митрополита Петра, похороненного в Успенском соборе Кремля, она становится главным центром возрождающейся Руси. Ее ловкие князья прибирают к рукам великое княжение Владимирское и при помощи духовенства начинают собирать страну. После победы Дмитрия Донского над армией Мамая в 1380 г. авторитет Москвы становится беспрекословным. И хотя окончательно ордынское иго удалось свергнуть только через 100 лет, Москва стремительно усиливала свое могущество, превращаясь в крупный центр православного мира.

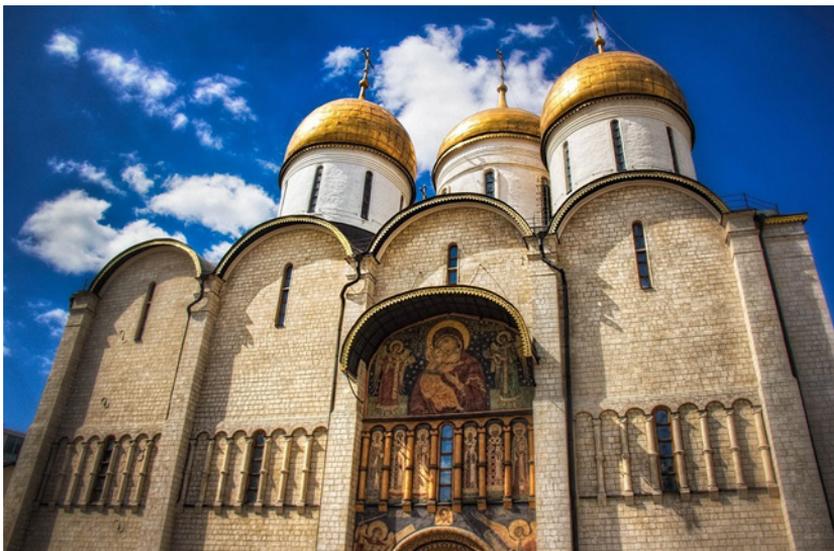
В Византии смотрели на возвышение Москвы с надеждой и опаской. Сильная Русь с ее огромной митрополией, находившейся под контролем Константинополя, могла стать полезным союзником и источником финансовых средств для обедневшей империи ромеев. Однако усиление московских великих князей грозило рано или поздно обострить вопрос о церковной автокефалии — которой уже добились Болгария и Сербия.

В конце XIV в. патриарх Константинопольский Антоний IV узнал, что великий князь Московский Василий I запретил поминать в богослужении византийского императора. Он писал с укоризной: «Невозможно христианам иметь церковь, но не иметь царя. Ибо царство и церковь находятся в тесном союзе и общении между

¹⁸ *Analecta Byzantino-Russica* / Ed. W. Regel. Petropoli: Eggers & Glasunoff, 1891. P. 57–58.

¹⁹ *Joannes Cantacuzenus. Historia*, IV 14.

²⁰ *Jus Graecoromanum* / Ed. I. Zepos et P. I. Zepos. Aalen: Scientia, 1962. T. I. P. 483–605, 653–676, 686–707.



Успенский собор Московского Кремля

собою, и невозможно отделить их друг от друга. Тех только царей отвергают христиане, которые были еретиками, неистовствовали против Церкви и вводили извращенные догматы, чуждые апостольского и отеческого учения»²¹.

Послание Антония, считающееся образцом византийской политической идеологии²², не содержит новых идей. Но выраженные в нем притязания звучат гротескно ввиду вопиющего несоответствия реальной политической ситуации²³. Ссылка на то, что бедствия, в которые погрузилась империя, попущены Богом «за общие грехи», могла бы выглядеть уместно, если бы из этого делались практические выводы. Однако вместо решения духовных проблем византийцы сосредоточили свои силы на сугубо мирских вопросах — политических и экономических.

На рубеже XIV–XV вв. Москва и Константинополь, находившиеся на грани уничтожения, не просто избежали гибели, но и получили неожиданную передышку: в результате походов Тамерлана были резко ослаблены их главные внешние враги — татары и турки. В России чудесное спасение приписывали небесному заступничеству. Внезапное отступление шедшей на Москву огромной армии Тамерлана в августе 1395 г. связывали с прибытием из Владимира древней византийской иконы Богородицы, главной святыни Владимиро-Суздальской Руси. Москва сменила древний Владимир в качестве центра возрождающегося Русского государства. Активными участниками государственного строительства выступили великие русские святые — митрополит Алексий и игумен Сергей Радонежский, авторитет которых стал, наверное, более важным основанием политического успеха Москвы, чем хитрая политика московских князей, кропотливо прибиравших к рукам земли соседей. Именно духовное начало стояло во главе угла в процессе объединения Руси вокруг Москвы, символом которой был не Кремль и не дворец великого князя, а Дом Пречистой Богородицы — Успенский собор с гробницей святого чудотворца Петра.

²¹ Acta et diplomata Graeca Medii Aevi sacra et profana. Vol. II: Acta Patriarcharum Constantinopolitanorum MCCCXV–MCCCXXII / Ed. Fr. Miklosich & Jos. Müller. Wien: C. Gerold, 1862. P. 188–192 (N CCCCLXVII).

²² Pitsakis C.G. Empire et Eglise (le modèle de la Nouvelle Rome): la question des ordres juridiques // Diritto e religione. Da Roma a Costantinopoli a Mosca. Rendiconti dell' XI Seminario "Da Roma alla terza Roma" (1991). Roma, 1994. P. 107–108.

²³ Об инертности имперской идеологии см.: Beck H.-G. Ideen und Realitäten in Byzanz. London: Variorum Reprints, 1972. S. 86–94.



Панорама «Падение Константинополя в 1453 г.» в Историческом музее Стамбула

В Византии же общее направление политики оказалось прямо противоположным. После краткого и противоречивого периода оживления духовной жизни, связанного с именами патриарха-ригориста Афанасия I и лидера исихастского движения св. Григория Паламы, как в светской, так и в духовной сфере империи на первые роли вышли прагматики, возлагавшие надежды не столько на покаянные молитвы, сколько на политические комбинации.

Союз с Москвой, возникший в 1411 г. после брака дочери Василия I Анны и Иоанна VIII, сына и соправителя Мануила II Палеолога, оказался недолговечным. Русскую царевну унесла чума, а Иоанн Палеолог, женившийся вторым браком на католичке, вновь обратился к поискам союза с папством — и тем самым нарушил обязанность василевсов, которую патриарх Антоний выставлял как главное условие их авторитета: сохранение чистоты Православия. В 1439 г. во Флоренции император и сопровождавшие его византийские епископы подписали новую унию с Римской церковью. Но обеспечить этим поддержку сильных государств Европы в борьбе с экспансией Османской империи не удалось. Папство само пребывало в то время в глубоком кризисе и было не способно играть роль лидера коллективного Запада. На призывы выступить против турок откликнулись немногие, и организованный с большими трудами крестовый поход окончился страшным разгромом при Варне в 1444 г.

Уния усугубила внутреннюю ситуацию в Византии, где глубинный раскол между патриотами-латинофилами и блюстителями Православия лишил империю последних сил. Агония Византия протекала в атмосфере тяжелого социального кризиса. Сатира «Путешествие Мазариса по Аду» в резкой форме рисует картину морального разложения, придворных распрей и интриг, коррупции в судах²⁴. Упадок поздне-византийского общества стал притчей во языцех. Спустя сто лет Иван Пересветов в «Большой челобитной царю Ивану Грозному» (1548 г.), ссылаясь на молдавского господаря Петра IV, дает диагноз смертельной болезни: «При царе Константине Ивановиче управляли царством греческие вельможи. Крестное целование они ставили ни во что, совершали измены, несправедливыми судами своими обобрали они царство, богатели на слезах и крови христиан, пополняли богатство свое бесчестным стяжаньем. Сами они обленились и не стояли крепко за веру христианскую и в царе

²⁴ La satira bizantina dei secoli XI–XV / A cura di R. Romano. Torino: Unione Tipografica, 1999; Византийский сатирический диалог / Пер. С. В. Полякова и И. В. Феленковская. Л.: Наука, 1986.

укротили воинственность ворожкой, путями соблазна, еретическим чародейством. Так отдали они иноплеменникам-туркам на поругание и греческое царство, и веру христианскую, и красоту церковную»²⁵.

Несмотря на героическое сопротивление защитников во главе с императором Константином XI, 29 мая 1453 г. Константинополь пал. Восточная Римская империя отошла в историю.

4. Москва на страже Православия

В то время как Новый Рим доживал свои последние дни в качестве столицы Христианского царства, в Москве развернулась настоящая борьба за Православие. В подготовке и заключении Флорентийской унии активнейшую роль играл грек Исидор, назначенный по настоянию императора митрополитом Киевским и всея Руси. На него была возложена забота о финансовом обеспечении поездки императора и патриарха в Италию. Исидор должен был заручиться поддержкой великого князя Московского Василия II, который разрешил митрополиту ехать к папе, взяв с него клятвенное обещание защищать чистоту веры. Но когда Исидор вернулся в Москву в качестве папского легата и провозгласил акт об унии с Римом, он был немедленно низложен собором русских епископов и арестован. Вскоре он бежал на Запад, лично участвовал в последней битве за Константинополь, чудом избежал плена и умер в 1463 г. в Риме в качестве униатского Константинопольского патриарха²⁶.

Многие образованные византийцы считали в то время возможным и даже необходимым использовать для спасения родины все возможные способы, не исключая измены Православию. Подобное поведение было не чуждо и некоторым деятелям русской истории — например, Даниилу Галицкому, который в 1253 г. согласился принять королевскую корону из рук папы, оправдывая это необходимостью совместной с Западом борьбы против монголов. Но Даниил не заключал унии, быстро убедившись в обманчивости своих надежд. Более того, постоянные войны с немецкими крестоносцами и правителями Литвы убеждали русских князей в том, что западные соседи-христиане ничем не лучше восточных иноверцев. А их религиозная экспансия угрожает духовному фундаменту, на котором московские князья возводили новое государство.

В Москве было прекрасно известно, что Флорентийская уния была заключена при непосредственном участии византийского императора и вселенского патриарха. Об этом, в частности, писали Василию II греческие монахи Святой Горы Афон, которые во главе со своим протом резко выступили против унии: «Увы, сколь великая прелесть постигла царя греческого! Увы, сколь великая тьма и тягота постигла царствующий град и церковь соборную злым советом вельмож и ложных святителей! О, лютое падение такого высокого и крепкого благочестием рода, ныне же перешедшего от света во тьму, так как всхолел он очами своими увидеть такую мерзость и свою благочестивую веру продать за золото бесстыжим латинянам!»²⁷

Однако великий князь Московский, защищая Православие делом, не спешил бросать упреки императору и патриарху. В письмах, которые Василий II составил для отправки в Константинополь, единственным виновником смуты выставлен Исидор. Впрочем, за дипломатичным фасадом читается нелестная для греков мысль о том, что теперь Русь стоит на страже их собственной духовной традиции. Московский князь напоминает, что Русская Церковь более 450 лет верно хранит Православную веру, полученную от греков «Новым Константином — благочестивым царем (sic!) Русской земли Владимиром», и уведомляет, что присланный из Византии Исидор «поддал и поработил Россию под отлученную, за многие ереси, святыми и богоносными отцами

²⁵ БЛДР. Т. 9. 2000. <<http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=5115>>

²⁶ Об Исидоре см.: Акишин С. Ю. Митрополит Исидор Киевский (1385/1390–1463). Екатеринбург: Екатеринбургская духовная семинария, 2018.

²⁷ ЛЗАК. Т. 3. 1864. Прил. С. 28–29.



См. в Чтениях. Рис. у Федорова. Рис. по карт. П. В. Кузнецова.

Великий князь Василий Васильевич отвергает соединение с Латинскою церковью, принятое митрополитом Исидором на Флорентийском соборе 1440 г. Худ. Б. А. Чориков, 1836 г.

на лучшее, и Василий II продолжал писать Константину XI как «ревнителю благочестия и непреклонному истинному поборнику и управителю непорочной православной христианской веры»²⁹. В это время, летом 1453 г., в Москву пришла весть о падении Царьграда.

Катастрофа Византии привела к кризису мирового Православия. Несмотря на то, что в 1443 г. три восточных патриарха — Филофей Александрийский, Дорофей Антиохийский, Иоаким Иерусалимский — осудили Флорентийскую унию, активная деятельность папского эмиссара Жибле привела к тому, что в 1458 г. те же Филофей и Иоаким вместе с патриархом Антиохии Иоакимом II поддержали унию с Римом, и в 1461 г. Жибле торжественно подписал ее в Риме от их имени. Однако вскоре Иерусалимский патриарх раскаялся в содеянном — и принял неожиданное решение: отправиться в далекую Москву. По дороге он заболел и умер в Крыму, но успел отпустить грехи великому князю и благословить православный русский народ³⁰.

С поездкой Иоакима Иерусалимского, первого вселенского патриарха³¹, связавшего свои надежды с Россией, сопряжено знаковое событие. Его протосинкелл Иосиф,

Римскую церковь», за что и был низложен Собором русских епископов — по канонам «святой великой соборной апостольской Божией Церкви греческой, вашего истинного православия». Великий князь направляет в Константинополь папские грамоты, изъятые у Исидора, и в ответ просит дозволения, чтобы Русская Церковь самостоятельно ставила митрополита. Речь еще не идет об автокефалии: русский митрополит по-прежнему будет утверждаться патриархом, и московский князь всячески подчеркивает, что хочет «иметь любовь со святым царем» и что русские православные будут «вечно неразлучны с греками»²⁸.

В 1448 г., убедившись в унитарской политике Византии, московский князь созвал собор, избравший митрополитом русского епископа Иону. Русская Церковь стала автокефальной. Это было вынужденное решение, поскольку в Константинополе вообще не было патриарха: униат Григорий Мамма бежал в Рим, не вынеся обструкции со стороны православного большинства. Но в Москве до последнего момента надеялись

²⁸ РИБ. Т. VI. СПб., 1908. С. 525–536.

²⁹ Там же. С. 575–586.

³⁰ Панченко К. А. Иоаким // ПЭ. Т. 6. М., 2010. С. 148–149.

³¹ «Вселенскими» именовались пять патриархов — Римский (до XI в.), Константинопольский, Александрийский, Антиохийский и Иерусалимский. См.: Кузнецов П. В. Первенство Константинополя: мифы и реальность. М.: Познание, 2022. С. 91–116.

доехавший до Москвы, был в 1464 г. рукоположен митрополитом всея Руси Феодосием на кафедру митрополита Кесарии Палестинской. На церемонии он торжественно отверг и осудил «богоненавистные и нечистые» решения Флорентийского собора. Это событие утверждало статус Русской Церкви как автокефальной Поместной Церкви, стоящей на страже Православия.

В официальном акте, адресованном палестинским христианам, говорилось, что поставление Иосифа совершено «по благословию и побуждению патриарха Иоакима, по воле и по совету самодержца великого князя Ивана Васильевича всея Руси»³². Так 24-летний Иван III, недавно вступивший на московский престол, не только продемонстрировал себя правителем объединенной Руси, но впервые реализовал prerogative византийского императора, выступив в качестве опекуна мирового Православия³³.

5. Формирование концепции «Москва — Третий Рим»

К концу XV в. в мире практически не осталось независимых православных государств. Османская империя поглотила Болгарию (1422), Византию (1453), Сербию (1459), Морею (1460), Трапезунд (1461), Боснию (1463), княжество Феодоро (Мангуп) в Крыму (1475), подчинила Валахию и Молдову и добивала анклавы на Балканах. На востоке Грузинское царство распалось на несколько частей, которые вскоре были поделены на сферы влияния Турции и Персии. Казалось, сбывалось древнее пророчество, согласно которому по истечении семи тысяч лет в мире должен воцариться антихрист. По византийскому счету 7000 год от сотворения мира наступал в сентябре 1491 года.

Разумеется, не все верили в эсхатологическое значение круглой даты. Кто-то, помня, что Сам Христос запретил вычислять «времена и сроки» (Деян 1:7), считал, что время конца света неопределимо (например, Исаак Аргир)³⁴. Кто-то вместе с Геннадием Схоларием (который стал при османах Константинопольским патриархом и, с их полного одобрения, разорвал унию с папством) отодвигал предел еще на 500 лет, в «середину 8-го дня» (7500 год = 1991/2 г. н.э.)³⁵. Кто-то (как Мануил Критопул) указывал на циклический характер мировой истории, призывая не драматизировать переход империи к туркам (что означало отказ от традиционной идеи о цепочке мировых царств, завершающейся Римом)³⁶. А наиболее «прогрессивные» умы, наподобие философа-платоника Плифона, вообще грезил скорым возникновением некоей новой, «истинной», неязыческой религии, которая сменит христианство и ислам³⁷.

Эсхатологические ожидания распространились по всему христианскому миру, затронув широкие массы. На Руси конец света ожидался уже в 1459 г., когда Пасха совпала с Благовещением (такое же сочетание, по расчетам пасхалистов, было в день Воскресения Христова, 25 марта 31 г. н.э.). Русский летописец отмечал: «Писано в пасхалии: „Братья, здесь страх, здесь беда велика, здесь скорбь немалая... Сей год в конце оказался, в него ждем всемирное пришествие Христово. О Владыка, умножились беззакония

³² РИБ. Т. VI. СПб., 1908. С. 925–930.

³³ Слово «самодержец» представляет собой славянскую кальку греческой формы титула императоров Римской империи — *αὐτοκράτωρ* (= *imperator*). В это время этот титул был еще настолько непривычен писцам, что в рукописях записан как «самодружец».

³⁴ PG. T. 19. Col. 1309.

³⁵ *Œuvres complètes de Georges Scholarios* / Ed. L. Petit, X. A. Sidéridès, M. Jugie. Paris: Maison de la bonne presse, 1928–1936. Т. 1. 1928. P. 184, 211; Т. 3. 1930. P. 94, 383; Т. 4. 1935. P. 504–512.

³⁶ *Critobuli Imbriotae Historiae*, I 3 (*Critobuli Imbriotae Historiae* / Ed. D. R. Reinsch. Berlin & New York: W. de Gruyter, 1983. P. 13–15): «Итак, ничего удивительного, что и теперь... власть и счастье оставили римлян, отступив и перейдя к другим так же, как от других к ним, повсюду сохраняя ту же самую природу и чин». О мировых царствах: *Podskalsky G. Byzantinische Reichseschatologie...*

³⁷ Обличителями неязыческих идей Плифона были как твердый ортодокс Георгий Схоларий, так и филикатолик Георгий Трапезундский. См.: *Медведев И. П. Византийский гуманизм XIV–XV вв.* СПб.: Алетей, 1997. С. 46, 87, 97.



Иван III Васильевич на памятнике 1862 г.
«Тысячелетие России» в Великом Новгороде

хронологии», поскольку она опиралась не на греческий перевод, а на древнееврейский оригинал Священного Писания. В связи с этим архиепископ Геннадий Новгородский писал в 1487 г. епископу Сарскому Прохору: «Они хотят явить эту прелесть, когда закончится наша пасхалия. <...> Ведь у них еще пришествия Христова не было, так что они ждут антихриста. Это великий соблазн!»³⁹

В этой накаленной атмосфере с особой силой проявлялась та новая роль, которую волей-неволей начал играть государь Московской Руси. Иван III, сменивший в 1462 г. на престоле своего многострадального отца, Василия Темного (прозванного так после ослепления во время очередной усобицы), год за годом делал свое главное дело — собирал земли Руси. За годы его правления территория государства увеличилась почти в семь раз (крупнейший прирост за всю историю России). Но самым важным событием его правления стало окончательное обретение суверенитета: в 1480 г., в результате сражения на Угре, было свергнуто многовековое ордынское иго.

Это событие было с воодушевлением встречено по всей Русской земле. В одной из летописей по этому поводу дается любопытное наставление: «Храбрые, мужественные сыны русские! Старайтесь сохранить свое отечество, Русскую землю, от поганых, не пощадите своих голов — да не узрят очи ваши пленения и грабежа святых церквей и домов ваших, убиения чад ваших, поругания женам и дочерям вашим, как пострадали другие великие и славные земли от турков — я имею в виду болгар, греков, трапезундцев, Морею, албанцев, хорватов, Боснию, Мангуп, Кафу и иные многие земли, которые не стали мужественными, погибли и погубили отечество свое, землю и государство, и скитаются по чужим странам, точно бедные странники, достойные многого плача и слез, укоряемые, поносимые и оплевываемые как немужественные.

³⁸ ПСРЛ. Т. 6/2. М., 2001. Стб. 130.

³⁹ Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV — начала XVI века. М. — Л.: АН СССР, 1955. С. 311.

наши на земле, пощади!.. Господь ведь не хочет смерти грешникам, но ожидает покаяния“. И в тот год не было ничего»³⁸. При составлении пасхальных таблиц никто не решался перешагнуть 7000 год: все списки в страхе останавливались на этой дате.

В дискуссиях вокруг эсхатона выяснилась одна деталь: византийская эра опиралась на даты Септуагинты, тогда как в еврейских списках Торы, как и в латинской версии Ветхого Завета, хронология патриархов до и после Потопа была намного короче, и 1492 г. н. э. оказывался не 7000 годом мира, а 5252. Составленные по этой короткой эре западные пасхалии, т. н. Шестокрылы, получили известность на Руси и смущали умы. Получалось, что по этому счету время пришествия Христа, 5500 год мира, еще вообще не наступило... Пошатнулись сами устои христианства, породив движение жидовствующих — православных интеллектуалов, доверявших «краткой

<...> Так мы, убогие, своими глазами грешными видели великих государей, бежавших от турков с состоянием, скитающихся как странники и смерти у Бога просящих как расплаты за такую беду. Пощади, Господи, нас, православных христиан, молитвами Богородицы и всех святых, аминь!»⁴⁰

Трансформация Московского государства из раздираемого смутами и опустошаемого постоянными набегами татар вассального княжества в настоящую великую державу нашла отражение в титулатуре и символике. На печати великого князя появляется двуглавый орел — что обычно связывается с браком Ивана III и Зои (Софьи Фоминичны), родной племянницы последнего византийского императора Константина XI Палеолога. Впрочем, сам по себе этот династический символ Палеологов не означал притязаний на византийское наследство: это был, скорее, символ империи как таковой (такой же орел красовался и на гербе «Священной Римской империи» Габсбургов). Характерно, что в русских источниках прибытию Софьи уделяется не много внимания: ведь вся история с этим браком плохо вписывалась в общую концепцию становления России как оплота Православия⁴¹.

Принцесса Зоя, дочь деспота Фомы Палеолога и итальянки, в детстве бежала с родителями из захваченной турками Греции и после их смерти воспитывалась греком-кардиналом Виссарионом, одним из самых активных униатов. Идея выдать ее за московского князя родилась в Италии. Во-первых, сильный москвит мог стать важным союзником в борьбе с экспансией турок; во-вторых, Зоя, воспитанная при папском дворе, могла решительно продвинуть дело унии. Для молодого вдовца Ивана III (в то время еще ордынского данника) это было лестное предложение, и дело было улажено довольно быстро: 1 июня 1472 г. в Риме состоялось заочное обручение «великого герцога Ивана Московского» и «благородной матроны Зои». Церемония была проведена в соборе Св. Петра католическим епископом, в присутствии матери Лоренцо Медичи и других знатных дам и вельмож. В Россию Зоя отправилась с напутствием папы Сикста IV и Виссариона, в сопровождении папского легата. Однако надежды на ее миссию не оправдались. Оказавшись в православной стране, гречанка сразу же вернулась к вере предков и использовала свои итальянские связи только с целью укрепления величия и могущества своей новой родины. Именно вызванные ею итальянские мастера построили в 1479 г. в Московском Кремле новый Успенский собор — главный сакральный символ России.

София Фоминична пользовалась уважением за свою мудрость и властный характер. Но ни о каком византийском наследии в связи с ее приездом в Россию не было и речи: все права на императорский престол унаследовал ее брат Андрей Палеолог (который в ходе своих скитаний по Европе умудрился продать их и французскому королю, и испанскому).

По благополучном завершении 7000 года московский митрополит Зосима решил, наконец, обнародовать пасхалию на 8-е тысячелетие (1492–2492 гг.), «в которое ожидаем всемирного пришествия Христова». Предварялась она такими словами: «И ныне, в эти последние годы, яко же и в первые, прославил Бог просиявшего в православии благоверного и христоролюбивого великого князя Ивана Васильевича, государя и самодержца всея Руси, нового царя Константина новому граду Константину — Москве, и всей Русской земле и иным многим землям государя»⁴².

Позже выяснится, что эсхатологический оптимизм Зосимы подпитывался тайными симпатиями к «жидовствующим». Однако стараниями св. Геннадия Новгородского, св. Иосифа Волоцкого и других ученых иерархов опасная ересь, поразившая самого митрополита и имевшая покровителей при великокняжеском дворе, была устранена. Православная традиция, более тысячи лет хранившаяся в Византии, вступила в 8-е тысячелетие под защитой Русской Церкви и русского самодержца.

⁴⁰ ПСРЛ. Т. 6/2. М., 2001. С. 310–311.

⁴¹ История брака Ивана III и Софьи: *Пирлинг П.* Россия и Восток: царское бракосочетание в Ватикане, Иван III и София Палеолог. СПб.: А. С. Суворин, 1892.

⁴² РИБ. Т. VI. СПб., 1908. С. 797–799.

Именно в эсхатологическом контексте родилась знаменитая концепция «Москва — Третий Рим»⁴³. Около 1523 г., в правление сына Ивана III и Софьи Фоминичны великого князя Василия III (1505–1533), некий монах Филофей из псковского Елеазарова монастыря, находившегося на западной окраине Русского государства, написал письмо местному чиновнику М. Г. Мунехину, по прозвищу Мисюрь. Михаил Григорьевич, служивший дьяком при псковском наместнике и фактически управлявший этим богатым городом, недавно присоединенным к Московскому государству, был одним из образованнейших людей своего времени и водил знакомство с иностранцами. Среди них был немец Николай Булев, врач и астролог Василия III, прогнозы которого заставили Мисюря-Мунехина обратиться за советом к Филофею. Старец, не чуждый учености, но укорененный в православной традиции, в принципе осудил увлечение астрологией, приводя не только библейские цитаты, но и научные аргументы (многие из которых можно услышать и от современных ученых). Опровергая астрологическое влияние на политические процессы, Филофей, в частности указал: «Обрати внимание, ради Господа: в какую звезду появились христианские царства, если ныне все они попораны неверными? <...> Девяносто лет как разорено Греческое царство — и не будет воссоздано; все это случилось из-за наших грехов, поскольку они предали православную греческую веру в латинство. И не удивляйся, избранник Божий, что латиняне говорят: „Наше Римское царство пребывает непоколебимым, а если бы мы неправо верили, Господь не хранил бы нас“. Не подобает нам слушать их ложь: воистину они еретики, по своей воле отпавшие от православной христианской веры... И хотя стены, колонны и трехэтажные дворцы великого Рима не пленены, но души их пленены диаволом из-за опресноков. А внуки Агари, хотя и захватили Греческое царство, но веры не повредили и греков не принуждают отступать от веры. Так или иначе, Римское царство нерушимо, так как Господь был записан в римскую власть». Но как совместить идею о невозможности гибели Римской державы с очевидным фактом духовного крушения Первого Рима и политического — Второго? И тут русский инок осторожно высказывает смелую мысль: «На этом прекратив обсуждение данного вопроса, скажем несколько кратких слов о нынешнем православном царстве пресветлейшего и высокостолнейшего государя нашего, единственного во всей поднебесной царя христиан и браздодержателя святых Божьих престолов святой вселенской апостольской Церкви, занявшей место Римской и Константинопольской, что находится в богоспасаемом граде Москве — святого и славного Успения Пречистой Богородицы, которая одна во вселенной светится ярче солнца. Знай, христолюбец и боголюбец, что все христианские царства пришел к концу и сошлись в одно царство нашего государя: по пророческим книгам это и есть Римское царство. Итак, два Рима пали, третий стоит, а четвертому не бывать. Многократно и апостол Павел упоминает Рим в посланиях, а в толковании сказано: Рим — весь мир». Возведя Русское государство на вершину мировой истории, Филофей делает из этого далеко не политические, а исключительно нравственные выводы: «Видишь ли, избранник Божий, что все христианские царства затоплены неверными, и только царство одного нашего государя стоит, благодатью Христовой? И подобает царствующему держать его с великим опасением и к Богу обращением, не уповать на золото и преходящее богатство, но уповать на все дающего Бога»⁴⁴.

Идея Филофея, высказанная в частной переписке, вскоре обрела популярность. Появилось множество редакций и переработок его послания, в которых адресатом стал сам великий князь Василий III. Однако в государственных актах идея Третьего

⁴³ См.: *Легеев М., свящ, Макаров Д.И., Василик В., протодиак., Даренский В.Ю., Скотникова Г.В., Сокурова О.Б., Кибальниченко С.А., Стогов Д.И., Павлюченков Н.Н., Ермишина К.Б., Иванов И., свящ, Гаврилов И.Б.* «Москва — Третий Рим»: к 500-летию русской средневековой историософской концепции. Материалы круглого стола научного проекта СПбДА «Византийский кабинет» // *Русско-Византийский вестник*. 2024. № 4 (19). С. 34–73.

⁴⁴ *Синицына Н.В.* Третий Рим: Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). М.: Индрик, 1998. С. 342–346.

Рима не нашла никакого отражения. Великие князья, а с 1547 г. — цари всея Руси никогда не заявляли официальных претензий на «римское наследие». Более того, в русском дипломатическом протоколе «государем Римским и Румским» титуловался турецкий султан⁴⁵.

Представление о России как об империи (царстве), сменившей Византию, имело не внутренний, а внешний источник. Первыми императорский титул (*imperator, keyser*) начали применять к московским государям правители западных государств: Швеции, Дании, Ливонского и Тевтонского орденов, Ганзейского союза, а также римско-германской Империи Габсбургов — и именно этот прецедент лег в основу принятия императорского титула Петром I⁴⁶. Позже и, очевидно, независимо от этого титул «кротчайших и великих василевсов» появляется в посланиях в Москву патриархов и других духовных лиц Православного Востока⁴⁷. В 1547 г., когда вступивший в совершеннолетие Иван IV Грозный был торжественно венчан на царство, его царский титул никак не был увязан ни с падением Византии, ни с происхождением Софьи, бабки царя. Более того, царский титул великих князей Московских преподносился как восстановление древних прав Владимира Мономаха, который будто бы получил царский венец от своего деда, византийского императора, а династическая легенда вела род Рюрика не от кого иного, как «от римского царя Августа»⁴⁸. Именно эти наследственные права и стали основой для легитимизации власти русских царей, как Рюриковичей, так и Романовых, вплоть до Петра I. Формула «Монархия великого Российского царствия» в официальном Титулярнике 1672 г. гласит: «Великих государей царей и великих князей Российских корень изыде от превысочайшего цесарского престола и прекрасноцветущего и пресветлого Августа Цесаря, обладающего всею вселенною»⁴⁹. В этом преломлении Россия представляла не столько как Третий Рим, пришедший на смену Риму и Константинополю, сколько как самостоятельное, параллельное Римской империи и Византии «вселенское» государство, с собственными древними корнями, которое просто оказалось более стойким и выносливым как в духовном, так и в политическом плане.

Единственным официальным текстом, где зафиксирована формула «Москва — Третий Рим», является Грамота об учреждении в России патриаршего престола 1589 г., где Константинопольский патриарх Иеремия II говорит едва ли не словами старца Филофея: «Твое, о благочестивый царь, великое Российское Царство, Третий Рим, всех превзошло благочестием, и все благочестивые царства собрались в одно твое, и ты один под небом именуешься христианским царем во всей вселенной, у всех христиан, и по Божью промыслу и милости Пречистой Богородицы, по молитвам новых чудотворцев великого Российского Царства — Петра, Алексея и Ионы, и по твоему царскому прошению у Бога, твоим царским советом, пусть будет исполнено это превеликое дело»⁵⁰.

Выводы

Россия, оставшаяся к концу XVI в. единственным в мире сильным православным государством, была признана в качестве правопреемницы Византии не в политическом, а исключительно в духовном смысле — как продолжательница дела нравственного воспитания человечества, начатого Константином Великим. Эта миссия не подразумевала никаких политических прав и интересов — ни на Константинополь, ни на какие-либо иные города и земли. Более того, любые мирские цели являлись

⁴⁵ Россия и греческий мир в XVI веке / Ред. С. М. Каштанов, Л. В. Столярова, Б. Л. Фонкич. Т. 1. М.: Наука, 2004. С. 171, 187.

⁴⁶ Успенский Ф. Б. Царь и император. М.: ЯРК, 2000. С. 44; ПСЗРИ. Т. VI. СПб., 1830. С. 445.

⁴⁷ АИ. Т. I. СПб., 1841. С. 175.

⁴⁸ Дмитриева Р. П. Сказание о князьях Владимирских. М. — Л.: АН СССР, 1955.

⁴⁹ Царский Титулярник / Ред. Ю. М. Эскин. М.: Фонд С. Столярова, 2007. С. 4.

⁵⁰ СГД. Т. II. СПб., 1819. С. 97.

оскорблением сакрального статуса «Римского царства», понимаемого в традиционной эсхатологической перспективе — как последнее мировое государство, которое встретит Второе Пришествие Христа. А потому не военно-политические интересы, не экономика, не светская культура и наука, а христианская нравственность должны были составлять главное содержание российской государственности. Все прочее было средствами, а не целями этой универсальной, общечеловеческой социальной миссии.

Сокращения

PG. — Patrologiae cursus completes. Series Graeca / Ed. J.-P. Migne.

PL. — Patrologiae cursus completes. Series Latina / Ed. J.-P. Migne.

АИ. — Акты исторические, собранные и изданные Археографической комиссией.

БЛДР. — Библиотека литературы Древней Руси. СПб.: Пушкинский дом.

ЛЗАК. — Летопись занятий Археографической комиссии при Имп. АН. СПб.

ПСЗРИ. — Полное собрание законов Российской империи. СПб., 1830.

ПСРЛ. — Полное собрание русских летописей.

ПЭ. — Православная энциклопедия.

РИБ. — Русская историческая библиотека.

СГГД. — Собрание государственных грамот и договоров.

Источники и литература

1. Акишин С. Ю. Митрополит Исидор Киевский (1385/1390–1463). Екатеринбург: Екатеринбургская духовная семинария, 2018.
2. Византийский сатирический диалог / Пер. С. В. Полякова и И. В. Феленковская. Л.: Наука, 1986.
3. Дмитриева Р. П. Сказание о князьях Владимирских. М. – Л.: АН СССР, 1955.
4. Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV — начала XVI века. М. – Л.: АН СССР, 1955.
5. Ким Н. Тысячелетнее царство. СПб.: Алетейя, 2003. (Византийская библиотека).
6. Кирьянов Б. Полное изложение истины о тысячелетнем Царстве Божиим на земле. СПб.: Алетейя, 2001. (Византийская библиотека).
7. Кузенков П. В. Первенство Константинополя: мифы и реальность. М.: Познание, 2022.
8. Кузенков П. В. Христианские хронологические системы. М.: РИЦ, 2008.
9. Легов М., свящ, Макаров Д. И., Василик В., протодиак., Даренский В. Ю., Скотникова Г. В., Сокурова О. Б., Кибальниченко С. А., Стогов Д. И., Павлюченков Н. Н., Ермишина К. Б., Иванов И., свящ, Гаврилов И. Б. «Москва — Третий Рим»: к 500-летию русской средневековой историософской концепции. Материалы круглого стола научного проекта СПбДА «Византийский кабинет» // Русско-Византийский вестник. 2024. № 4 (19). С. 34–73.
10. Медведев И. П. Византийский гуманизм XIV–XV вв. СПб.: Алетейя, 1997. (Византийская библиотека).
11. Панченко К. А. Иоаким // ПЭ. Т. 6. М., 2010. С. 148–149.
12. Пирлинг П. Россия и Восток: царское бракосочетание в Ватикане, Иван III и София Палеолог. СПб.: А. С. Суворин, 1892.
13. Россия и греческий мир в XVI веке / Ред. С. М. Каштанов, Л. В. Столярова, Б. Л. Фонкич. Т. 1. М.: Наука, 2004.
14. Савва В. Московские цари и византийские василевсы. Харьков: М. Зильберберг и сыновья, 1901.
15. Симицына Н. В. Третий Рим: Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). М.: Индрик, 1998.
16. Успенский Ф. Б. Царь и император. М.: ЯРК, 2000. (Язык. Семиотика. Культура).

17. Царский Титулярник / Ред. Ю. М. Эскин. М.: Фонд С. Столярова, 2007.
18. Acta et diplomata Graeca Medii Aevi sacra et profana. Vol. II: Acta Patriarcharus Constantinopolitani MCCCXV–MCCCCII / Ed. Fr. Miklosich & Jos. Müller. Wien: C. Gerold, 1862.
19. Analecta Byzantino-Russica / Ed. W. Regel. Petropoli: Eggers & Glasunoff, 1891.
20. *Bauer W.* Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity. Philadelphia: Fortress Press, 1971.
21. *Baynes N.H.* Constantine the Great and the Christian Church. London, 1929. (Proceedings of the British Academy; 15).
22. *Baynes N.H.* Eusebius and the Christian Empire // *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales*. T. 2. 1933–34. P. 13–18.
23. *Beck H.-G.* Ideen und Realitaeten in Byzanz. London: Variorum Reprints, 1972. (Variorum; CS13).
24. Collectio librorum juris Graeco-Romani ineditorum. Ecloga Leonis et Constantini; Epanagoge Basilli Leonis et Alexandri, edidit C. E. Zachariae a Lingenthal. Leipzig: Barth, 1852.
25. Corpus Iuris Civilis. Vol. 3: Novellae / Ed. R. Schoell, absolvit Gu. Kroll. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1954.
26. Critobuli Imbriotae Historiae / Ed. D. R. Reinsch. Berlin & New York: W. de Gruyter, 1983. (Corpus Fontium Historiae Byzantinae 22).
27. *Finegan J.* Handbook of Biblical Chronology: Principles of time reckoning in the ancient world and problems of chronology in the Bible. Peabody (MA): Hendrickson, 1998.
28. *Hippolyte.* Commentaire sur Daniel / Ed. M. Lefèvre. Paris: Cerf, 1947. (Sources chrétiennes 14).
29. Jus Graecoromanum / Ed. I. Zepos et P. I. Zepos. Aalen: Scientia, 1962. 8 t.
30. La satira bizantina dei secoli XI–XV / A cura di R. Romano. Torino: Unione Tipografica, 1999.
31. *Lactantius.* Opera omnia / Ed. S. Brandt et G. Laubmann. Wien, 1893. (CSEL; 19).
32. Les lois religieuses des empereurs romains de Constantine à Théodose II (312–438). Vol. I: Code Théodosien XVI / Trad. J. Rougé, introd. et notes: R. Delmaire, F. Richard et d'une équipe du GDR 213. Paris: Cerf, 2005. (Sources chrétiennes 497).
33. *Moshammer A.A.* The Easter Computus and the Origins of the Christian Era. Oxford e. a.: Oxford Univ. Press, 2008. (Oxford Early Christian Studies).
34. Œuvres complètes de Georges Scholarios / Ed. L. Petit, X. A. Sidéridès, M. Jugie. Paris: Maison de la bonne presse, 1928–1936. 8 t.
35. *Pitsakis C.G.* Empire et Eglise (le modèle de la Nouvelle Rome): la question des ordres juridiques // *Diritto e religione*. Da Roma a Costantinopoli a Mosca. Rendiconti dell' XI Seminario "Da Roma alla terza Roma" (1991). Roma, 1994. P. 107–123.
36. *Podskalsky G.* Byzantinische Reichseschatologie: Die Periodisierung der Weltgeschichte in den vier Grossreichen (Daniel 2 und 7) und dem Tausendjährigen Friedensreiche (Apok. 20). Eine motivgeschichtliche Untersuchung. München: Fink, 1972.
37. *Podskalsky G.* Politische Theologie in Byzanz zwischen Reichseschatologie und Reichsideologie // *Cristianità d'Occidente e Cristianità d'Oriente (secoli VI–XI)*. Spoleto: C. I.S. A.M., 2004. (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo 51). P. 1421–1433.
38. The Cambridge Companion to the Age of Constantine / Ed. N. Lenski. Cambridge: University Press, 2006.
39. The Civil Law / Translated from the original Latin, edited, and compared with all accessible systems of jurisprudence ancient and modern by S. P. Scott. Cincinnati: The Central Trust Company, 1932. 17 vols.
40. The Patriarch and the Prince: The Letter of Patriarch Photius of Constantinople to Khan Boris of Bulgaria / Trad. D. S. White and J. R. Berrigan. Brookline (MA): Holy Cross Orthodox Press, 1982.

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 4 (19)

2024

А. В. Маркидонов

Послание старца Филофея и некоторые аспекты восточно-христианской экклезиологии

УДК 930.1(450+571)(091)+27-1
DOI 10.47132/2588-0276_2024_4_94
EDN IRWWGE



Аннотация: В предлагаемой статье проблематика Послания Филофея соотносится, как со своим архетипом, — с теорией *translatio imperii* и ее библейской, различно толкуемой, версией у пророка Даниила. Последняя, в своих толкованиях, делает возможным сближение пророческого «вечного царства» — как с «Церковью святых», мысля ее существенно эсхатологично, так и с Римской империей, поскольку она исполняет миссию «слуги Христова строения». Двойкость интерпретации «вечного царства» проецируется и в церковно-каноническую сферу: в то время как церковные каноны эпохи Империи (3-й канон Второго Вселенского собора и 28-й — Четвертого) соотносят достоинство Церкви (так называемое «преимущество чести») с политическим положением метрополии, — более ранняя экклезиология (II в.) формулирует понятие «кафоличности», согласно которому Церковь, *нераздельно-разделяемая*, присутствует «как на чужбине» в каждом хронотопе своего бытия, при всей своей конкретности трансцендируя за границы земной (в том числе, конечно, и политической) реальности. Экклезиология Послания Филофея противоречиво выстраивается между этими двумя типами представлений о Церкви, что само по себе, как бы попутно, но неизбежно повышает значение нравственно-религиозного критерия в концепции «Третьего Рима».

Ключевые слова: *translatio imperii*, пророчество Даниила, каноны, Новый Рим, «преимущество чести», кафоличность, эсхатологизм, «Ромейское царство», неповрежденность веры и нравственная безукоризненность.

Об авторе: **Александр Васильевич Маркидонов**

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

E-mail: obventus@gmail.com

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

Для цитирования: Маркидонов А. В. Послание старца Филофея и некоторые аспекты восточно-христианской экклезиологии // Русско-Византийский вестник. 2024. № 4 (19). С. 94–105.

Alexander V. Markidonov

The Epistle of Elder Philotheus and Some Aspects of Eastern Christian Ecclesiology

UDC 930.1(450+571)(091)+27-1
DOI 10.47132/2588-0276_2024_4_94
EDN IRWWGE



Abstract: In the proposed article, the problematic of the Epistle of Philotheus is related both to its archetype – to the theory of *translatio imperii* and its biblical, differently interpreted, version in the prophet Daniel. The latter, in its interpretations, makes possible the rapprochement of the prophetic “eternal kingdom” – both with the “Church of the Saints”, thinking of it essentially eschatologically, and with the Roman Empire, since it fulfills the mission of “the servant of Christ’s building”. The duality of the interpretation of the “eternal kingdom” is also projected into the church-canonical sphere: while the church canons of the Empire era (the 3rd canon of the Second Ecumenical Council and the 28th of the Fourth) correlate the dignity of the Church (the so-called “prerogative of honor”) with the political position of the metropolis, an earlier ecclesiology (2nd century) formulates the concept of “catholicity”, according to which the Church, inseparably divided, is present “as in a foreign land” in each chronotope of its existence, with all its concreteness transcending the boundaries of earthly (including, of course, political) reality. The ecclesiology of the Epistle of Philotheus is contradictorily built between these two types of ideas about the Church, which in itself, as if incidentally, but inevitably increases the significance of the moral-religious criterion in the concept of the “Third Rome”.

Keywords: *translatio imperii*, the prophecy of Daniel, the canons, New Rome, the “prerogative of honor”, catholicity, eschatologism, the “Roman kingdom”, the integrity of faith and moral impeccability.

About the author: **Alexander Vasilievich Markidonov**

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

E-mail: obventus@gmail.com

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

For citation: Markidonov A. V. The Epistle of Elder Philotheus and Some Aspects of Eastern Christian Ecclesiology. *Russian-Byzantine Herald*, 2024, no. 4 (19), pp. 94–105.

Нина Васильевна Сеницына, автор наиболее обстоятельного исследования концепции «Третьего Рима», полагала, что «задача, которую предстояло решить Филофею Псковскому, находилась в сфере экклезиологии и эсхатологии; политическое содержание в ней также присутствовало, но оно не было определяющим»¹.

Подчеркнем, что речь идет, в нашем случае, именно о Послании дьяку Мисюрю Мунехину 1523 — нач. 1524 г., а не о его редакциях и интерпретациях уже XVI, а тем более последующих столетий. Развертывая и конкретизируя наблюдение Н. В. Сеницыной, следует отметить, что экклезиологическое, эсхатологическое и политическое измерение (и содержание) концепции старца Филофея находятся в сложном, напряженном и подвижном соотношении друг с другом, порою сближаясь до неразличимости, а порою различаясь до противопоставления.

Начнем с того, что концепция «Третьего Рима» в Послании актуализирует — и на уровне авторского сознания и, за его границами, объективно-исторически — сложный многогранный комплекс своеобразной культурно-исторической проблематики. В первую очередь, речь идет, конечно, об идее и практике *translatio imperii*, европейский, «римский» извод которой (именно, — не смена, а *translatio*, перенос, передача того же самого) заявлен и поэтически осуществлен в «Энеиде» Вергилия. Осмыслен и воспет поэтически параллельно с тем, что осуществлен, завершён политически Октавианом Августом.



Бегство Энея из Трои. Худ. Ф. Бароччи, 1598 г.

Сквозной мотив поэмы Вергилия: созидание разрушенной Трои в новом географическом и историческом пространстве и в новом времени. Троя воссоздается в Риме, можно сказать, что Рим — новая, вторая Троя. Эней спасает из разрушительного огня, погубившего Трою, отца, сына и пенатов — богов-хранителей города. По легенде, он построил храм пенатов, вывезенных из Трои, в Элее в южной Италии. В пена-тах — сакральная субстанция места, города.

¹ Сеницына Н. В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). М., 1998. С. 222. См. также: Легеев М., свящ, Макаров Д. И., Василик В., протодиак., Даренский В. Ю., Скотникова Г. В., Сокурова О. Б., Кибальниченко С. А., Стогов Д. И., Павлюченков Н. Н., Ермишина К. Б., Иванов И., свящ, Гаврилов И. Б. «Москва — Третий Рим»: к 500-летию русской средневековой историософской концепции. Материалы круглого стола научного проекта СПбДА «Византийский кабинет» // Русско-Византийский вестник. 2024. № 4 (19). С. 34–73.



Камень, разрушающий «колосс на глиняных ногах».
Фрагмент фрески «Сон Навуходоносора» монастыря Дечаны, ок. 1350 г.

Достигнув земли латинян, Эней опознает приметы родительского пророчества: «там обретешь пристанище ты, истомленный» и «Тотчас: „Привет тебе, край, что судьбою мне предназначен! — молвит он. — Вам привет, о пенаты верные Трои! Здесь наш дом и родина здесь!..“»² Посредством сакральной (а в языческом сознании одновременно и непротиворечиво: сакрально-политической) идентичности (пенаты те же), — Рим и Троя — одно. Имея в виду это сакрально-политическое тождество в отношении городов, а потом — империй, — и можно было сказать: «Империя не умирает. Она передается» (Ф. И. Тютчев)³.

Параллельно европейскому изводу темы *translation imperii* существует ее «восточная» (библейская) версия и парадигма, описанная в книге пророка Даниила (2 гл.), где судьбы Римской империи, согласно христианским толкованиям, вовлечены в ретроспективу истории восточных царств (Вавилонского, Персидского, Греческого) — в порядке их последовательной смены.

Судьбы истории, как в «Энеиде», так и в Библии, раскрываются в форме пророчества — как «божественное откровение». Так, в «Энеиде» Юпитер предвозвещает: «Ромул род свой создаст, и Марсовы прочные стены Он возведет, и своим наречет он именем римлян. Я же могуществу их не кладу ни предела, ни срока, Дам им вечную власть»⁴.

Здесь однозначно речь идет о Риме, уже во времена Августа (Тибул), если не раньше, осознаваемом как «вечный город».

Не так ясно — с пророчеством Даниила: «И во дни тех царств Бог небесный воздвигнет царство, которое вовеки не разрушится, и царство это не будет передано другому народу; оно сокрушит и разрушит все царства, а само будет стоять вечно...» (Дан 2:44).

В данном случае истолкование «вечного царства» двояко: или оно мыслится, например, у Ипполита Римского (III в.), как христианское «небесное Царство Святых, которое никогда не будет разрушено»⁵, а значит, и как «камень» (Дан 2:34), ниспро-

² Вергилий. Буколики. Георгики. Энеида. М., 1979. С. 268.

³ Цит. по: Синицына Н. В. Третий Рим. С. 19.

⁴ Вергилий. Буколики. Георгики. Энеида. С. 144.

⁵ Синицына Н. В. Третий Рим. С. 17.

вергающий царства этого мира; либо — «вечное царство» сближается с реальностью Римской империи, обретающей в христианской истории миссию «слуги Христова строения» (Козьма Индикоплов) и даже — «удерживающего» мир от наступления господства Антихриста.

Если в первой версии толкования Церковь, олицетворяющая «вечное Царство святых», оказывается в напряженном отношении к империи, тяготеющему к антагонизму или во всяком случае — к экзистенциальной разномерности (Церковь в империи как на чужбине), то вторая версия порождает феномен «христианской имперскости» — со всеми его и достижениями, и соблазнами. Тысячелетняя история Византии (а также — опыт «священной Римской империи германской нации») — тому пример.

Важно отметить, что доминирование принципа «христианской имперскости» в византийскую эпоху не исключило присутствие, а значит, и влияние эсхатологического опыта и эсхатологической концепции «вечного царства» — как уже присутствующего в Церкви, но еще не раскрывшегося в зримой полноте, сроки осуществления которой (так сказать, *кайрос* Царства) совпадают с концом истории. Так, житие святого Кирилла-Константина рассказывает: «„Какое, — обращается Константин Философ к иудеям, — вы думаете, царство разумел Даниил под железным царством?“ Они отвечали: „Римское“. „А камень, отторгнутый от горы не руками, Кто есть?“ — спросил их Философ. „Помазанный“, — отвечали они (и продолжали): „Если же, как ты говоришь, Он уже пришел, то каким образом Римское царство доселе сохраняет господство?“ Философ отвечал: „Оно уже не сохраняет; ибо прошло, как и прочие. Наше царство не римское, но Христово“»⁶.

Замечательно, что Мефодие-Кирилловский перевод пророчества Даниила имеет и отличную от вошедшей в церковный обиход версию: «И во дни царей тех, — читаем мы здесь, — воздвигнет Бог *небесное царствие*, иже во веки не истлеет...»⁷ Как видим, вместо «Бог небесный» здесь стоит «небесное царствие», что, конечно, определенно эсхатологизирует понятие и природу мессианского царства. Причем, такая эсхатологизация «царства» ничуть не отменяет для Константина Философа (св. Кирилла) политическую конкретность и значимость римского начала. В другом месте житийного рассказа он подчеркивает, что «мы все (по примеру Христа) даем дань римлянам»⁸. В эсхатологическом измерении присутствия Небесного Царства здешнее, римское, «уже прошло», но в измерении текущем, историческом, оно пребывает⁹.

Таким образом, можно сказать, возвращаясь к факту двоякого истолкования пророчества Даниила, что Церковь, выходя в своей исторической (историко-канонической) практике к взаимоотношению с империей, принимая в учет реальность политического начала, сохраняла при этом свою глубинную эсхатологическую природу, препятствующую (например, в феномене монашества и юродства) ее (Церкви) непротиворечивому согласованию с этосом и укладом византийской общественной жизни.

⁶ Тахиаос А.-Э. Н. Святые братья Кирилл и Мефодий, просветители славян. Сергиев Посад, 2005. С. 278.

⁷ Евсеев И. Книга пророка Даниила в древне-славянском переводе. М., 1905. С. 26.

⁸ Тахиаос А.-Э. Святые братья Кирилл и Мефодий. С. 278, 269.

⁹ Вот как характеризует такого рода эсхатологизм Альберт Швейцер в своей книге «Мистика апостола Павла»: «...Вера перестает быть простой верой ожидания. Она вбирает в себя уверенность присутствия <...>. На то мировое мгновение, которое протекает между воскресением Иисуса и Его вторым Пришествием, мир преходящий и мир непреходящий как бы вдвинуты друг в друга. Этим созданы предпосылки для единственной в своем роде мистики. Исходя из состояния мира, а не с помощью чисто мыслительного акта, как в обычной мистике, всякий *знающий* может рассматривать себя пребывающим *одновременно* в преходящем и непреходящем мирах. <...> В действие вступают силы сверхприродного бытия, и они преобразуют его (мистика — А. М.), как и все вокруг, в той мере, в какой оно подлежит преобразению, — таким образом, что внешнее проявление, пожалуй, все еще принадлежит миру преходящему, но сущность уже относится к непреходящему» (Швейцер А. Жизнь и мысли. М., 1996. С. 261, 262. Нами цитируется в переводе М. А. Журиной в книге: Болдырев Н. Андрей Тарковский: ускользающее таинство. М., 2016. С. 70).

Говоря об источниках концепции старца Филофея, исследователи иногда упоминают, но, на наш взгляд, недостаточно сильно акцентируют и не вполне раскрывают значение 3-го канона Второго Вселенского Собора в Константинополе и 28-го канона Халкидонского Собора.

Как известно, вскоре после Никейского Собора, как пишет об этом церковный историк Сократ Схоластик, — «царь (Константин) расширил город (Византий), сравнял его с царственным Римом и, переименовав в Константинополь, предписал законом называть его вторым Римом. Этот закон выбит был на каменном столбе и для всеобщего сведения выставлен на так называемом военном поле близ конной статуи царя»¹⁰.

Перед нами — один из примеров *translation imperii* в духе европейской (условно говоря, «вергилианской») традиции. Происходит это при епископе города Александре (314–337), который с этого времени «именуется епископом Нового Рима»¹¹.

Этот факт и закрепляется, попутно оформляя и регулируя вопрос о «преимуществах» (τα πρεσβεία) известных церквей, в 3-м каноне Второго Вселенского Собора 381 г.: «Константинопольский епископ да имеет преимущество чести по римском епископе, потому что город этот есть новый Рим»¹².

Развернутая мотивация названного «преимущества чести» дается в 28-м правиле Четвертого Вселенского Собора следующим образом: «Ибо престолу ветхого Рима отцы прилично дали преимущества, поскольку то был царствующий город. Следуя тому же побуждению, и 150 боголюбнейших епископов предоставили равные (των ἴσων) преимущества святейшему престолу нового Рима, справедливо рассудив, да город, получивший честь быть городом царя и синклита и имеющий равные преимущества с ветхим царственным Римом, и в церковных делах возвеличен будет подобно тому и будет второй после него»¹³.

Итак, достоинство «царствующего града» — «города царя и синклита» — является причиной усвоения церковному престолу Константинополя «преимущества чести». Таким образом, названные *политические* основания получают здесь значение *эклизиологическое* — хотя бы и, как кажется, на самой периферии канонической жизни Церкви: как преимущество «чести», но не «власти». Правда, что касается Римской церкви, то она или не хотела видеть, или не понимала значение этого различия (между «честью» и «властью») и воспринимала 28-е правило Халкидонского Собора как покушение на первенствующее положение римской кафедры. В отдаленной исторической перспективе озабоченность Рима окажется не беспочвенной. Сейчас важнее отметить, что Римская церковь, возводящая свое достоинство к апостольскому авторитету и евангельской истории (то есть речениям Самого Спасителя), отказывалась для определения канонического статуса кафедры, принимать в учет мотивацию политическую (статус города, в данном случае). Для восточных же, как мы уже сказали, выход в область политического пространства, как, в известном смысле, включенного, интегрированного в каноническую жизнь Церкви, представлялся оправданным. Хотя следование логике и истории начала политического (*translatio* «царствующего града») не проецировалось в церковную область с абсолютной непротиворечивостью. Очевидно, например, что «западных» не могло не насторожить следующее выражение 28-го правила: «И 150 боголюбнейших епископов предоставили *равные* (των ἴσων) преимущества святейшему престолу нового Рима...» В самом деле, идентичность, политическое и юридическое тождество ветхого и нового Рима — поскольку этим именно мотивировано возвышение Константинополя — требует такого же тождества и церковных престолов, — «чтобы город, получивший честь быть городом царя и синклита и имеющий *равные* преимущества с ветхим царственным Римом, и в церковных делах

¹⁰ Сократ Схоластик. Церковная история. М. 1996. С. 38.

¹¹ Петр (Льюилье), архиеп. Правила первых четырех Вселенских Соборов. М. 2005. С. 203.

¹² Там же. С. 201.

¹³ Там же. С. 441. Этот же автор отмечает, что «полное равенство в юридическом отношении одного и другого Рима было официально утверждено гражданским законодательством... в 421 году» (С. 448).

возвеличен был *подобно* тому и будет второй после (μετα) него»¹⁴. Как видим, однако, «равенство», заявленное как характеристика и для политического, и для церковного положения дел, — в области церковной, в конечном счете, уступает место «подобию».

Впрочем, по версии Аристина (XII в.), следующего старым схолиям на церковные каноны, «предлог „по“ („после“) здесь означает не честь, но время, подобно тому, как если бы кто сказал: по многим времени и епископ Константинопольский получил равную честь с епископом Римским»¹⁵.

Кстати сказать, именно такое толкование предлога «μετα» мы находим в Славянской Кормчей: «А еже рече правило, по римском почтен есть, не о том глаголет, якоже римскому честию большу быти, и по нем константину граду почтену быти, но о сказании време се речено есть: якоже се рекл бы некто, якоже по многим летех равныя чести римскому епископу, и константия града епископ сподобися»¹⁶.

Вполне вероятно, что в такой редакции и с таким толкованием знал эти правила и старец Филофей. Впрочем, в самой византийской традиции преобладающим становится толкование Зонары и Вальсамона, усвоивающее предлогу «μετα» значение различия в степени самой чести, а не во временной последовательности ее восприятия.

Возвращаясь к самому 28-му правилу и психологически принимая в учет западную к нему недоверчивость, следует отметить в настоящем каноне еще одно противоречие в логике соотношения «политического» и «церковного». В самом деле, если церковное достоинство (пусть в регистре «чести») мотивировано актуальным положением города как «царствующего града», то почему же утрата (скажем осторожнее, постепенная утрата) этого положения ветхим Римом не влечет за собой, в глазах «восточных», обесценивания его «первенствующего» статуса и в «церковных делах»? А о положении, в этом смысле, константинопольского патриарха после оккупации Византии турками нечего уже и говорить.

Очевидно, что политическая мотивация церковного достоинства той или иной кафедры не определяет этого достоинства исчерпывающе, не покрывает целиком перспективы возможностей канонической жизни даже в одной только ее, ограниченной темой «преимуществ», области.

Итак, в названных правилах, транслирующих статус церковного престола вслед и на основании трансляции престола политического, мы видим, конечно, установление связи того (церковного) и другого (политического) начала. Эту связь, в границах определенной канонической темы, можно охарактеризовать как сближение и, наконец, известное взаимосоответствие политического и церковного, и даже: церковного — политическому. Но остается, как мы отчасти указали, и какая-то область неопределенности: концы с концами не сходятся, логика «соответствия» имеет выборочно-фрагментарный характер, толкования правил не во всем согласованы и — благодаря всему этому — церковная сторона дела как бы сохраняет за собой если не свободу, то открытость (или свободу как открытость), в числе прочего, и для нового осмысления, нового порядка отношений с «политическим» началом.

И если иметь в виду только предельные, полярные (хотя реально-исторически все-таки не взаимоисключающие) формы этого «порядка отношений» в восточно-христианской церковной истории, то речь должна идти о двух разных формах церковного сознания, церковного опыта. Одна из этих форм, по сути отправляясь от содержания только что рассмотренных нами канонов, опираясь в них на идею взаимосоответствия «политического» и «церковного», «замораживает» эту идею, блокирует в ней ту подвижность, которая обеспечивается лакунами в ее аргументации, — и постулирует *неразрывное единство* империи и Церкви. Так, в 1393 г. константинопольский патриарх Антоний пишет великому князю московскому Василию I, который, — говоря «Церковь имеем, а царя не имеем», — отказывался помянуть

¹⁴ Там же. С. 441.

¹⁵ Красножен М. Толкователи канонического кодекса Восточной Церкви: Аристин, Зонара и Вальсамон. Юрьев, 1911. С. 121.

¹⁶ Кормчая (Номоканон). СПб., 1998. С. 306.

византийского монарха: «Невозможно христианам иметь Церковь, а царя не иметь. Царство и Церковь имеют между собой тесное единение и общение, и невозможно отделять одно от другого»¹⁷.

Но есть и другой полюс в восточно-христианском экклезиологическом сознании и опыте, исторически и собственно экклезиологически *наиболее изначальный* — такой, в котором эсхатологическое измерение Церкви предпослано ее истории и эту историю невидимо, но и непрерывно сопровождает, одновременно, — и придавая ей сотериологический смысл, и нейтрализуя в ней претензии различных форм политической реальности на сколько-нибудь конституирующе значимое положение в Церкви.

В четвертой книге своей Церковной истории Евсевий Кесарийский приводит текст послания Смирнской Церкви другим Поместным Церквам о мученичестве св. Поликарпа († 157). Самое начало послания таково: «Церковь Божия, нашедшая пристанище в Смирне (ἡ λαοικουσα Σμυρνᾶν), Церкви Божией в Филомелии и всем во всех местах, где нашла пристанище святая кафолическая Церковь (καὶ πασαις ταῖς κατὰ παντα τοῦν τῆς αἰῶς καθολικῆς Εκκλησίας λαοικιας) — милость, мир и любовь Бога Отца и Господа нашего Иисуса Христа...»¹⁸

Слово «λαοικουσα», переведенное здесь как «нашедшая пристанище», восходит к глаголу, исходная форма которого — «λαοικεω» — на языке Нового Завета означает: «жить чужеземцем в какой-либо стране, быть чужим». Так же и существительное «λαοικια» значит — «пребывание или жительство на чужой стороне». Все это о положении Церкви в космосе и истории. Ключевая же характеристика самой Церкви содержится здесь в слове «καθολικης» (кафолическая). В дошедших до нас текстах для определения Церкви это слово используется второй раз. Впервые оно прозвучало, тоже в связи со Смирнской Церковью, в послании Смирнянам сщмч. Игнатия Антиохийского: «Где будет епископ, — пишет он здесь, — там должен быть и народ, так же, как где Иисус Христос, там и *кафолическая Церковь*»¹⁹.

Переводы этого слова (καθολικης) или его истолкование (когда оно употребляется без перевода, как, например, в названии западной церкви) чаще всего неудачны; καθ, олов указывает на такой способ существования Церкви, когда во *всем*, при всей его конкретности и неисчерпаемом многообразии, сохраняется ее целостность и неделимость, ее тождество себе — как согласие со Христом, как Его в ней действительное присутствие.

Неудачность переводов предопределена их почти неизбежной «частичностью»: «целое» пытаются определить через разные «частичные» формы «универсальности» — пространственные, временные, социально-юридические и т. д. Принимая это во внимание, св. Кирилл Иерусалимский, например, в истолковании «кафоличности» просто перечисляет «основные» формы «универсальности», в этом случае передавая смысл слова «кафоличность» не посредством определения, в строгом смысле, но *описательно*, — и это весьма осторожный и вместе наглядный способ о ней говорить²⁰.

¹⁷ Цит. по: *Стремоухов Д.* Москва — Третий Рим: источники доктрины // Из истории русской культуры. Т. 2. Кн. 1. Киевская и Московская Русь. М., 2002. С. 427. Интересно, что позднейший преемник патриарха Антония по Константинопольской кафедре воспользовался весьма схожей идеей для того, чтобы обосновать учреждение патриаршества на Руси. И патриарх Иеремия II выразил ее при этом словами Послания псковского старца Филофея. Так в Уложенной грамоте об учреждении в России Патриаршего Престола 1589 г. читаем: «...Пресвятейший Иеремей, Божию милостию архиепископ Костянтинополя, Нового Рима, Вселенский патриарх... глаголаше сице: „Понежь убо ветхий Рим падеся Аполиinarieвою ересью, Второй же Рим, иже есть Костянтинополь, агарянскими внуцы — от безбожных турок — обладаем; твое же, о благочестивый царю, Великое Российское царствие, Третьей Рим, благочестием всех превзыде, и вся благочестивая царствие в твое воедино собрася, и ты един под небесем христьянский царь именуешись во всей вселенней, во всех христианех“». Однако, как увидим, в самом Послании это не единственная версия видения положения Церкви в мире.

¹⁸ *Евсевий Памфил.* Церковная история. М., 1993. С. 134.

¹⁹ Писания мужей апостольских. М., 2003. С. 367.

²⁰ *Кирилл Иерусалимский, свт.* Поучения огласительные и тайноводственные. М., 1991. С. 307 (Огласительное поучение 18-е).

Чаще, как, например, в переводе «вселенская» (или «повсеместная», как в русском издании свт. Кирилла Иерусалимского), берется одна из характеристик (одно из «частичных» проявлений «универсальности») и по факту делается попытка распространить ее на весь объем содержания слова «кафолическая». Но этот объем по определению (καθ, ολον) неисчерпаем, ибо *согласно целому* в Церкви именно *все*, а сама *целостность* неформализуема — ασχετος — никак и ни в чем: «неудержима», как переводят это слово в творениях Дионисия Ареопагита. Такое положение дел связано с парадоксом Церкви, с ее эсхатологической сущностью — как действительного, конкретного присутствия в мире и в истории *того*, что «не от мира сего».

Такое видение, такой опыт не оставляет места и возможности для какой бы то ни было конституирующе значимой инкорпорации «космо-политического» сущего во внутреннее бытие Церкви — во всем Церковь остается *инаковой* всему. Одна и та же Церковь, во всей полноте и самоидентичности, — *кафолично* «находит себе пристанище», «пребывает как на чужбине» и свидетельствует о воскресении Христа, «со страхом проводит время странствования» своего (της λαοικιας...χρονον — 1 Пет 1:17) — в любом месте и народе ойкумены, с одинаковой безущербностью²¹.

Представляется, что экклезиология Послания старца Филофея (1524 г.) крайне напряженно и неоднозначно оформляется как бы между двумя полярными возможностями ее построения. В одном случае речь идет о взаимосоответствии (и даже «нераздельном единстве») Церкви и политического локуса ее пребывания; в другом — о всегда и «неудержимо» трансцендирующем за пределы своей земной (и не только пространственной, но и временной социальной) локализации присутствии Церкви в истории, о последовательно эсхатологическом несовпадении ее с формами и интенциями по-сторонней реальности, ее — посреди них — актуальная *инаковость*.

У Филофея движению экклезиологической мысли между двумя ее, выше обозначенными, пределами сопутствует неравнозначность и трудно уловимая динамика в содержании одного из ключевых понятий Послания — «Ромейское царство». Термин «Ромейское царство», отмечает Н. В. Сеницына, «трижды использован в Послании (в разных значениях), и каждый раз в ключевых фрагментах, своего рода опорных точках в развитии авторской мысли...»²²

В первом фрагменте термин заявлен от лица «латынян» в следующем контексте: «...Како Греческое царство разорися и не созиждется, сиа вся случися грех ради наших, понеже они предаша православную греческую веру в латынство. И не дивися, избранниче Божий, яко латыни глаголют: наше царство Ромейское недвижимо пребывает, аще быхом неправо веровали, не бы Господь снабдел нас. Не подобает нам внимати прельстем их, во истину суть еретицы, своєю волею отпадне от православных веры христианския, паче же опрсночного ради служения»²³.

Логика высказывания здесь достаточно противоречива: с одной стороны, разорение Греческого царства мотивировано искажением православной греческой веры «латынством»; с другой стороны, когда такую мотивацию применяют «латыни» в свою пользу и от «недвижимости» своего царства заключают к «правоте» веры, — автор

²¹ По сути дела, о кафоличности (сближаемой иногда уже в ранней — VI в. — истории Церкви с «истинностью») речь идет и у св. Иринея Лионского, когда он пишет: «Истинное познание есть учение апостолов, и изначальное устройство Церкви во всем мире, и признак Тела Христова, состоящий в преемстве епископов, которым те (апостолы) передали сущую повсюду Церковь, и она во всей полноте дошла до нас...» (...et character corporis Christi secudum successions episcoporum, quibus Illi eam, quae in unoquoque loco est Ecclesiam tradiderunt...) (Иринея Лионский, св. Творения. М., 1996. С. 409 (Обличения и опровержения лжеименного знания. 4, 33, 8)). «Передается Церковь», которая, в силу своей кафоличности, уже «существует повсюду», «во всяком месте» (quae in quoque loco est), — так что «передача» (tradition) имеет не внешний, как бы «функционально-накопительный» характер, но выступает здесь как способ приобщения к Церкви — как образ устройства в Теле Христовом — согласно его *цельности*, «повсюду сущей» и ничем не обладаемой.

²² Сеницына Н. В. Третий Рим. С. 226.

²³ Там же. С. 342.

Послания отказывает такому соответствию (материального — духовному, внешнего — внутреннему, политического — вероисповедному) в доказательности, называет это «прелестью», а в следующем фрагменте прямо утверждает факт *несоответствия*, разлада между политической стабильностью, независимостью и — чистой веры: «Аще убо великого Рима стены и столпове и трекровныя полаты не пленены, но душа их от диавола пленены быша опреснок ради. Аще убо Агарины внуци Гречьское царство приаша, но веры не повредиша, ниже насильствуют греком от веры отступати»²⁴.

«Ромейское царство», в контексте вышеуказанной проблематики, в первом фрагменте устами «латынн» определено как, прежде всего, реальность политическая, но обеспеченная в своей «недвижимости» правотью вероисповедания, с ним неразрывно связанная и, собственно говоря, его в этой «правости» выявляющая.

Но второй фрагмент, с использованием выражения «Ромейское царство», как было отмечено, демонстрирует решительный разрыв «политического» и «вероисповедного», их возможное историческое несоответствие: так в политически свободном Риме «души от диавола пленены», а греки, напротив, соблюдают «неповрежденность веры» в условиях политической зависимости.

После того как в толковании Филофея связь «политического» с «вероисповедным» утрачивает сколько-нибудь необходимый характер, становится подвижной, необязательной, порой эфемерной и, во всяком случае, свободной, формируемой изнутри самого веросознания, — и понятие «Ромейского царства» высвобождается из области «политического», начинает сопутствовать теме Церкви, ее — в истории — олицетворяя. Именно тогда, когда «вера» и «царство» выведены из состояния необходимого соответствия, имея в виду утверждение о таковом, старец Филофей пишет: «Инако же Ромейское царство неразрушимо, яко Господь в Римскую власть написася»²⁵.

В отличие от имеющегося в русском переводе «однако», мы настаиваем на сохранении «инако» в его соответствии старославянскому «иначе» — «по-другому».

«Ромейское царство», в силу того, что «Господь в Римскую власть написася» перерастает свои этнополитические границы, отрывается от своей узко-исторической почвы, приобретает характер метаисторический или собственно религиозный с его парадоксом — присутствия в истории (как бы по образу Христа) того, что выше истории — «не от мира сего». Этот эсхатологический парадокс христианского опыта и задает определенный смысловой вектор теме «Ромейского царства» как, по сути, теме Церкви в истории, теме ее *кафолического* присутствия в материи космо-политического сущего.

Н. В. Сеницына также обращает внимание, что «Ромейское царство» — не государственно-политическое образование, но духовное христианское царство, возникшее в эпоху Воплощения Слова...» (или «нисходящее с небес вечное царство», по словам Г. Подскальского)²⁶.

И вот, когда *инаковость* «Ромейского царства» — через соотношение с Воплощением Господа, с Его вовлеченностью в историю — внятно заявила о себе в тексте Послания, автор снова, в расширенном контексте, обращается к теме *взаимосоответствия* «политического» и «экклезиологического». Звучит и развивается византийский мотив царя как блюстителя (не толкователя, но хранителя) веры; византийскому положению монарха как «дефензора и эпистимонарха» Церкви вторит, одновременно перенимая и эсхатологизируя эту миссию, утверждение Послания о наличии «единого христианом царя (как бы по образцу послания патриарха Антония Константинопольского) и брододръжателя святых Божиих престолов святых вселенския апостольския Церкви, иже вместо римской и константинопольской, иже есть в богоспасенном граде Москве святого и славнаго Успения Пречистыя Богородица, иже едина вселенней паче солнца светится»²⁷.

²⁴ Там же. С. 343.

²⁵ Там же.

²⁶ Там же. С. 236, 237.

²⁷ Там же. С. 345.



Государь Великий Князь Василий Иоаннович (Василий III).

Из альбома «История Государства Российского в изображениях державных его правителей с кратким пояснительным текстом». Худ. В. П. Верещагин, 1896 г.

И как будто речь идет уже не о *взаимосоответствии* только «политического» и «экклезиологического», царства и Церкви, но — об их *совпадении* (если «Ромейское царство» олицетворяет Церковь в истории), ибо «вся христианская царства приидоша в конец и снидошася во едино царство нашего государя, по пророческим книгам то есть Ромейское царство. Два убо Рима падоша, а третии стоит, а четвертому не быти. Многажды и апостол Павел поминает Рима в посланиих, в толковании глаголет: Рим весь мир»²⁸. Итак, «царство нашего государя» есть «Ромейское царство». Неслучайно, в поздних редакциях Послания вместо «ромейское» будет стоять «российское».

Но «сопадение» это, после ранее осуществленного прояснения *инаковости* «Ромейского царства» своим земным воплощениям, должно быть понято не как *не-раздельное единство* «политического» и «экклезиологического», но — кафолически, по подобию раннехристианскому свидетельству о том, что «святая кафолическая Церковь» всецело «пребывает» и «находит пристанище» (*ларокоуба*) «во всяком месте», где соблюдается чистота веры, ибо «где Христос, там и кафолическая Церковь»²⁹. Поэтому-то и «Рим — весь мир».

Так что «совпадение» здесь не нивелирует глубокое и никак ни в чем не растворимое *различие* природы экклезиологического и политического начал; оно опосредует их только нравственно-религиозно. «Совпадение» относится к возможной полноте исторической явленности Церкви «здесь и теперь», то есть все-таки — к мере соответствия обстоятельств истории миссии Церкви, соответствия, актуализируемого нравственно-религиозно, — не механически и не канонически.

Можно сказать, что *соответствие* политического экклезиологическому сохраняется, но уже не как данность, а «по пророческим книгам»³⁰ — оформляясь в горниле

²⁸ Там же. С. 345.

²⁹ Писания мужей апостольских. С. 367.

³⁰ В созвучном Посланию Филофея тексте Козьмы Индикоплова, тоже эсхатологизирующем реальность «Ромейского царства» в применении к пророчеству Даниила, — осуществление этого «царства» также видится в перспективе исторических судеб, обращено к свободе выбора и предполагает исполнение призвания, а не фатальную необходимость. «Козьма вполне осознает, — отмечает Н. В. Синицына, — что „в пророках“ о „Ромейском царстве“ говорится „не яве“, но „приточно“, энигматически, с помощью иносказания, смысл которого проявился,

истории, а раньше — в человеческой душе, в ее свободе — свободе соблюдать чистоту веры и нравственную безукоризненность или отступаться от них. А потому, настаивает Послание, — «подобает царствующему держати сие с великим опасением и Богу обращением, не уповати на злато и богатство изчезновеное, но уповати на все дающего Бога»³¹.

Современный исследователь так передает развитие мысли Филофея в послании, обращенном к великому князю: «Обстоятельства сложились так, что „все христианские царства слились в одно твое“ — это только данность, это только условие, которое есть. Но будет ли Москва Третьим Римом, окажется ли Москва местом, где Господь устами пророка Давида сможет сказать: „Се покой Мой, в век века, zde вселюся, яко изволил его“? Бытие третьего Рима зависит от того, насколько будет услышан правителем земли Русской — московским князем Василием, призыв следовать и исполнять уставы и законы тех, кто уже на деле, в жизни, эти заветы осуществил, то есть устроил всю жизнь во всем ее многообразии на основах христианской веры»³².

Источники и литература

1. *Беляев С. А.* От митрополита Илариона к старцу Филофею // Римско-константинопольское наследие на Руси: идея власти и политическая практика. М., 1995.
2. *Вергилий.* Буколики. Георгики. Энеида. М., 1979.
3. *Евсевий Памфил.* Церковная история. М., 1993.
4. *Евсеев И.* Книга пророка Даниила в древне-славянском переводе. М. 1905.
5. *Иринеи Лионский, св.* Творения. М., 1996.
6. *Кирилл Иерусалимский, свт.* Поучения огласительные и тайноводственные. М., 1991.
7. *Кормчая (Номоканон).* СПб., 1998.
8. *Красножен М.* Толкователи канонического кодекса Восточной Церкви: Аристин, Зонара и Вальсамон. Юрьев, 1911.
9. *Легеев М., свящ, Макаров Д. И., Василик В., протодиак., Даренский В. Ю., Скотникова Г. В., Сокурова О. Б., Кибальниченко С. А., Стогов Д. И., Павлюченков Н. Н., Ермишина К. Б., Иванов И., свящ, Гаврилов И. Б.* «Москва — Третий Рим»: к 500-летию русской средневековой историософской концепции. Материалы круглого стола научного проекта СПбДА «Византийский кабинет» // Русско-Византийский вестник. 2024. № 4 (19). С. 34–73.
10. *Петр (Л'Юилье), архиеп.* Правила четырех Вселенских Соборов. М. 2005.
11. *Писания мужей апостольских.* М., 2003.
12. *Послание старца Филофея // Синицына Н. В.* Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции. М., 1998. Приложение № 1. С. 339–346.
13. *Синицына Н. В.* Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). М., 1998.
14. *Сократ Схоластик.* Церковная история. М., 1996.
15. *Стремоухов Д.* Москва — Третий Рим: источники доктрины // Из истории русской культуры. Т. 2. Кн. 1. Киевская и Московская Русь. М., 2002.
16. *Тахиаос А.-Э. Н.* Святые братья Кирилл и Мефодий, просветители славян. Сергиев Посад, 2005.
17. *Швейцер А.* Жизнь и мысли. М., 1996.

прояснился, лишь когда Римское царство не только оказалось современным Христу („спросивше“), но и выполнило роль „слуги Христова строения“» (*Синицына Н. В.* Третий Рим. С. 237).

³¹ Там же. С. 345, 346.

³² *Беляев С. А.* От митрополита Илариона к старцу Филофею // Римско-константинопольское наследие на Руси: идея власти и политическая практика. М., 1995. С. 150.

В. А. Фатеев

Н. Я. Данилевский и его место в истории русской философской мысли. К 200-летию юбилею мыслителя



УДК 1(470)(091)(092):930.1

DOI 10.47132/2588-0276_2024_4_106

EDN LPGKAX

Аннотация: Статья посвящена исследованию роли выдающегося русского мыслителя Н. Я. Данилевского (1822–1885), автора историософского труда «Россия и Европа» и критического исследования «Дарвинизм», в истории русской мысли, в связи с его 200-летним юбилеем. Отмечается, что русская философия с самого зарождения проявила свою непохожесть на умозрительную, метафизическую или чисто теоретическую философию европейского типа. Особый характер русской философской мысли, возможно, нигде не проявился так ярко и наглядно, как в трудах Н. Я. Данилевского. В статье раскрываются глубина и своеобразие историософского учения этого мыслителя, отражены главные стороны содержания книги «Россия и Европа», показывающие, что эта книга — оригинальное и очень весомое слово в истории русской мысли славянофильско-почвеннической направленности. Тем не менее, либеральные мыслители во главе с Вл. С. Соловьевым выступили против национально ориентированных идей Данилевского. Вл. Соловьев подверг книгу «Россия и Европа» резкой и необоснованной критике, выдвинув против Данилевского даже нелепое обвинение в плагиате у немецкого философа Г. Рюккерта. Не получило должного признания и критическое исследование Данилевского «Дарвинизм», в котором доказывались ложность эволюционного учения Дарвина и его атеистический характер. Показано, что интерес к книге «Россия и Европа», выдержавшей после кончины Данилевского несколько изданий, с годами только вырос. Отмечается, что в XX в. идеи Данилевского получили широкое распространение как в России, где философ признан классиком отечественной историософской, социологической и культурологической мысли, так и во всем мире.

Ключевые слова: Н. Я. Данилевский, «Россия и Европа», «Дарвинизм», Н. Н. Струхов, В. С. Соловьев, К. Н. Леонтьев, философия, культурно-исторический тип, историософия, панславизм, европоцентризм, цивилизация, Запад, национальность, национализм.

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. Н. Я. Данилевский и его место в истории русской философской мысли. К 200-летию юбилею мыслителя // Русско-Византийский вестник. 2024. № 4 (19). С. 106–131.

Valery A. Fateyev

**Nikolay Danilevsky and His Place
in the History of Russian Philosophy:
To the Thinker's 200th Jubilee**



UDC 1(470)(091)(092):930.1
DOI 10.47132/2588-0276_2024_4_106
EDN LPGKAX

Abstract: The article is devoted to the study of the role of the outstanding Russian thinker N. Ya. Danilevsky (1822–1885), the author of the historiosophical work “Russia and Europe” and the critical study “Darwinism”, in the history of Russian thought, in connection with his 200th anniversary. It is noted that Russian philosophy from its very inception showed its dissimilarity to the speculative, metaphysical or purely theoretical philosophy of the European type. The special character of Russian philosophical thought, perhaps, was nowhere manifested so vividly and clearly as in the works of N. Ya. Danilevsky. The article reveals the depth and originality of the historiosophical teaching of this thinker, reflects the main aspects of the content of the book “Russia and Europe”, showing that this book is an original and very significant word in the history of Russian thought of the Slavophile-pochvennik orientation. Nevertheless, liberal thinkers headed by Vl. S. Solovyov spoke out against Danilevsky’s nationally oriented ideas. Vl. Solovyov subjected the book “Russia and Europe” to harsh and unfounded criticism, even bringing against Danilevsky an absurd accusation of plagiarism from the German philosopher G. Ruckert. Danilevsky’s critical study “Darwinism”, which demonstrated the falsity of Darwin’s evolutionary theory and its atheistic nature, did not receive due recognition. It is shown that interest in the book “Russia and Europe”, which went through several editions after Danilevsky’s death, only increased over the years. It is noted that in the 20th century Danilevsky’s ideas were widely disseminated both in Russia, where the philosopher is recognized as a classic of Russian historiosophical, sociological and cultural thought, and throughout the world.

Keywords: Nikolay Danilevsky, *Russia and Europe*, *Darwinism*, Nikolay Strakhov, Vladimir Solovyov, Konstantin Leontiev, culture-historical type, historiosophy, Panslavism, Europocentrism, civilization, the West, nationality, nationalism.

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. Nikolay Danilevsky and His Place in the History of the Russian Philosophical Thought: To the Thinker’s 200th Jubilee. *Russian-Byzantine Herald*, 2024, no. 4 (19), pp. 106–131.

Когда размышляешь о русской философии, первое, что приходит на ум, это мысль об ее совершенно особом характере. Русская философия с самого зарождения проявила свою непохожесть на умозрительную, метафизическую или теоретическую философию европейского типа, что дало возможность западнику-гуссерлианцу Густаву Шпету заявить в 1922 г. о «невегласии» русского умозрения, или о «молчании» умозрительной мысли на русской почве варварского невежества и косности, на которой могла произрастать только философия «бледная, чахлая, хрупкая»¹. Шпет как бы проецирует в будущее недостаточную способность русского народа к отвлеченному мышлению. Это пессимистическое заявление сделано как раз в тот год, когда не слишком долгий путь развития отечественной философии в России был насильственно оборван революцией, а ее внушительный по составу идеалистический костяк отправлен на «философском пароходе» в изгнание, на Запад, что дало философам возможность ознакомить высокомерную Европу с загадочным своеобразием русского религиозно-метафизического мышления и продолжить в изгнании свое существование и даже развитие.

Достижения русского умозрения в области теоретической или академической философии на самом деле относительно скромны. Она не дала миру создателей собственных философских систем уровня творений Платона или Аристотеля, Лейбница или Канта. Вместе с тем Россия породила не только множество оригинальных и глубоких мыслителей, но и достаточно большое число разнообразных философских течений. Однако, при очевидном недостатке системного философского мышления, Россию трудно отнести и к числу интеллектуально неразвитых стран, так как она уже на протяжении столетий отличается плодотворной работой творческой мысли, настойчивыми попытками ответить на самые главные вопросы бытия.

Чуть ли не единственным отечественным философом, значением которого с точки зрения классических критериев метафизической религиозно-философской рефлексии признана Западом, является Владимир Соловьев. Но вот какой парадокс: этот философ *par excellence* — даже по европейским меркам — в упоении идеей отрицания всего русского тоже заявлял, что всякие мысли о существовании независимой русской философии являются «одною пустою претензией»². О Соловьеве мы поговорим еще ниже, так как он, по неслучайному совпадению, выступил к тому же и самым яростным идейным противником Н. Я. Данилевского.

Однако русская философия, или русское любомудрие, как нечто особенное и оригинальное, существовала и существует, только она во все времена проявлялась преимущественно не в классических формах западной рационалистической философии, а как-то по-своему, самобытно. Было в России, конечно, немало и последователей европейской философской классики, хотя они, как правило, не отличались оригинальностью.

При этом никак нельзя сказать, что история русского любомудрия бедна яркими именами самостоятельных мыслителей. Русская мысль, не вмещающаяся в традиционные философские формы, с самого начала проявляла себя по-разному. То она выступала в форме религиозного осмысления византийского святоотеческого опыта (что привело к созданию особой русско-византийской православной богословской традиции), одним из светских воплощений которого стала философия И. В. Киреевского, а другим, очень непохожим на нее — «византизм» К. Н. Леонтьева; то даже в литературно-художественных образах, давших миру несравненные по глубине мысли сочинения А. С. Пушкина, а также исполненные философского смысла романы Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого; то в виде литературно-критических статей Ап. Григорьева, философское наполнение которых превосходит многие отвлеченные умозрительные теории; то в форме исканий своеобразного синтеза научных открытий, религиозной фантазии и практического жизнеустроения, вершиной

¹ Шпет Г. Г. Избранные труды. М., 2010. С. 70.

² Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 345.

которых стали космологические проекты Н. Ф. Федорова и К. Э. Циолковского; то в экзистенциальной философской прозе, отразившей чисто русскую потребность «сказать душу», как это выразилось в интимных афористических сочинениях Василия Розанова; то, наконец, в напряженных поисках высшей истины в «Дневниках» М. М. Пришвина...

И все-таки, при всем этом разнообразии, одной из наиболее ярких и характерных фигур русского любомудрия, очень нетипичной с точки зрения классической умозрительной рефлексии, является Николай Яковлевич Данилевский, 200-летие со дня рождения которого отмечалось в 2022 г.

* * *

О Николае Яковлевиче Данилевском, несмотря на его уже устоявшуюся репутацию корифея русской историко-философской мысли, мы знаем не слишком много, особенно относительно его взглядов. От переписки Данилевского до нас не дошло почти ничего, и о его мировоззрении мы судим прежде всего по трем его книгам: «Россия и Европа», «Дарвинизм» и «Сборник политических и экономических статей», которые сначала не были приняты многими его современниками. Мыслитель так и не получил при жизни должного признания за свои ценнейшие труды. Три книги это, конечно, тоже немало, но на некоторые вопросы о философских воззрениях Данилевского мы можем дать ответ только в самых общих чертах, черпая биографическую информацию преимущественно из статей Н. Н. Страхова, издавшего все главные сочинения своего друга. Страхову принадлежат и наиболее значительные статьи в защиту творческого наследия Данилевского от нападков идейных противников. Кроме того, ценнейшим источником сведений по многим мировоззренческим вопросам являются письма Страхова к Данилевскому (ответные письма утрачены). Теорию культурно-исторических типов Данилевского и критику им дарвинизма Страхов считал высокими достижениями русской философской мысли. Все же о чисто философских взглядах Данилевского нам известно явно недостаточно. Страхов сетовал, что ему так и не удалось обнаружить среди бумаг Данилевского черновики последней главы неоконченного «Дарвинизма» с изложением его космогонии, или философии природы, хотя известно, что он излагал ее устно.



Николай Яковлевич Данилевский,
1884 г.

Чествуя юбиляра, мы никак не можем пройти мимо Ник. Ник. Страхова, близкого друга Н. Я. Данилевского, который издал все его основные сочинения и отстаивал честь выдающегося русского мыслителя после его кончины³. К. Н. Леонтьев подчеркивал огромную роль Страхова в поддержке идей Данилевского, как громко прозвучавший голос мыслителя, выступившего «одиноким и мужественно»⁴.

³ Об отношении Н. Я. Данилевского и Н. Н. Страхова см. гл. 12 в кн.: *Фатеев В. А.* Н. Н. Страхов. Личность. Творчество. Эпоха. СПб., 2021. С. 380–418.

⁴ *Леонтьев К. Н.* Полн. собр. соч. Т. 8. Кн. 1. С. 324.

Биолог по своему образованию и основному занятию, Н. Я. Данилевский был скорее ученым-естественником, чем философом в традиционном понимании этой профессии. Однако, несмотря на преобладание практического опыта эмпириканатуралиста, огромная эрудиция Данилевского в гуманитарных науках, его универсальное мышление, приложенное к процессам развития народов и цивилизаций и отлитое в чеканные формулы обобщений, стройность и логичность доводов, а также редкая смелость в решении фундаментальных проблем национального бытия придают его сочинениям истинно философский размах, делая его выдающимся философом истории, историософом. Обобщающие теории Данилевского имеют не только огромное научное значение для интерпретации истории цивилизаций, но и являются выдающимися прогностическими, даже провидческими философскими творениями, до сих пор оказывающими глубокое влияние на состояние умов.

В последние десятилетия влияние идей Данилевского охватывает все более широкий спектр актуальных проблем современности. Его труды привлекают растущее внимание культурологов и социологов, и во все времена ими интересовались политики и публицисты. Но все это, подчеркивая особый, ярко индивидуальный характер манеры мышления Данилевского, нисколько не умаляет его достоинств как именно яркого представителя русской национальной философской мысли.

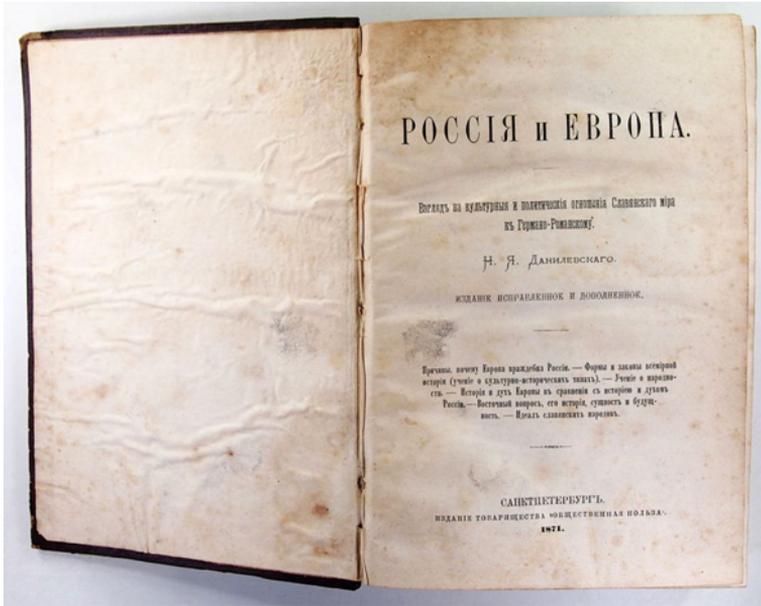
В отличие от большинства русских мыслителей, в той или иной степени тяготеющих к религиозной мистике, Данилевский обладал логической ясностью ума, практическим его складом, четкостью формулировок, огромной силой убеждения, и эти качества ярко проявились в его сочинениях. «Удивительно трезвый и ясный ум, — писал о Данилевском В. В. Розанов. — Над прочими нашими славянофилами он имеет то громадное преимущество, что совершенно чужд всякого мистицизма. Быть может, это делает его менее глубоким по сравнению со славянофилами, но зато дает ему громадное преимущество — быть более убедительным, убедительным неотражено для массы читающего общества»⁵. И, может быть, как раз благодаря этим чертам своей личности он создал обессмертившее его имя учение о культурно-исторических типах, которое придало научную завершенность славянофильскому философскому учению и внесло огромный вклад в формирование русской национальной идеи.

Наиболее известным сочинением Данилевского является книга «Россия и Европа». Уже сама «славянофильская» постановка темы в названии книги говорит, что в центре внимания автора находятся взаимоотношения русской и западноевропейской мысли. Это исследование Данилевского, в той же степени научное, сколько и философское, историко-аналитическое и в то же время геополитическое, посвящено прежде всего концепции развития стран и цивилизаций, с акцентом на место русского и других славянских народов в истории человечества и взаимоотношениях России как с отдельными европейскими странами, так и с Западом как единым целым. Уже сами жизненно важные темы, ставшие предметом рассмотрения русского мыслителя, предопределили большой читательский интерес к этому сочинению. Правда, сначала книга подверглась ожесточенной критике идейных противников. Но со временем, благодаря смелости автора в подходе к самым острым проблемам мироустройства, его богатой эрудиции в разных областях знаний, от истории до биологии, и способности сопрягать сведения из различных сфер человеческой деятельности в стройное и целостное социально-философское и культурно-историческое учение, книга Данилевского превратилась в одно из главных и наиболее фундаментальных пособий по философии истории русской цивилизации. Ф. М. Достоевский справедливо оценил достоинство исследования Данилевского для отечественной науки и культуры уже при выходе первых его частей: «Да ведь это — будущая настольная книга для всех русских надолго...»⁶ Значение труда Данилевского с течением времени только растет, и сегодня книгу «Россия и Европа» знают не только в России, но и во всем мире.

⁵ Розанов В. В. Литературные изгнанники. М., 2001. С. 161.

⁶ Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 29. Кн. 1. С. 30.

Данилевский развивает в книге «Россия и Европа» три основные и тесно взаимосвязанные темы: 1) об отношениях России и Запада и причинах враждебности Европы к России; 2) о культурно-исторических типах как основной форме развития мировой истории; 3) о необходимости объединения славянских народов во главе с Россией для образования нового, современного культурно-исторического типа.



Книга «Россия и Европа», впервые вышедшая отдельным изданием в 1871 г.

В центре исследования Н. Я. Данилевского «Россия и Европа», разросшегося из статьи в целую книгу, находится вопрос о взаимоотношениях русского мира и европейского Запада. Россия — огромная страна, половина которой находится в Европе, а другая — в Азии, на протяжении веков вынуждена была существовать и развиваться с оглядкой на могучую европейскую цивилизацию, с которой она соседствует. Данилевский едва ли не первым набрался смелости открыто заявить миру шокирующую истину о том, что Европа всегда смотрела на Россию свысока как на варварский народ и в то же время с настороженностью относилась к своему восточному соседу из-за огромных размеров и потенциальной мощи этой страны. Данилевский отмечает, что, не принадлежа в сущности к Европе, Россия уже одним своим существованием «нарушает систему европейского равновесия»⁷.

Данилевский на многочисленных исторических примерах показывает, что Европа не дружелюбна России, и пытается ответить на важнейший вопрос: откуда происходит эта враждебность? Мыслитель приходит к выводу, что неприязненность Европы к России и славянам коренится в предубеждении, высокомерии и агрессивности Европы по отношению к другим народам. Европейцы недоверчиво смотрят на Россию уже по одной причине ее величины, видя в ней постоянную опасность для своего существования. Европейские страны в своем непрерывном противостоянии с Россией готовы взять в союзники даже и мусульманскую Турцию. «Россия — не устают кричать на все лады, — колоссальное завоевательное государство, беспрестанно расширяющее свои пределы, и, следовательно, угрожает спокойствию и независимости

⁷ Данилевский Н. Я. Россия и Европа. СПб., 1995. С. 339.

Европы. Это одно обвинение. Другое состоит в том, что Россия будто бы представляет собой нечто вроде политического Аримана, какую-то мрачную силу, враждебную прогрессу и свободе»⁸.

Агрессивность Европы по отношению к другим народам западные аналитики не замечают, а Россию постоянно подозревают в злонамеренности. Данилевский убедительно показывает на многочисленных примерах, что Европа всегда использовала в своих отношениях с Россией политику двойных стандартов: то, что можно европейским державам, в случае России рассматривается как дерзость и нарушение устоявшихся норм. «Откуда же, спрашивается опять, это меряние разными мерами и это вешание разными весами, когда дело идет о России и о других европейских государствах?»⁹

Одной из важнейших интеллектуальных задач, поставленных Данилевским перед Россией, является отход от европоцентризма. Европоцентризмом Данилевский называет точку зрения, согласно которой западноевропейская цивилизация превосходит в развитии все другие народы, обязанные на нее равняться. При этом создается видимость, будто европейские нормы являются общечеловеческими и носят универсальный характер. Отход от европейских ценностей тем более актуален, что европейская цивилизация, как утверждает Данилевский, находится в стадии нарастающего упадка.

Теория культурно-исторических типов, разработанная Данилевским, разоблачает несостоятельность европоцентрического объяснения мира, что вызвало резкое неприятие учения Данилевского со стороны русских западников. Соловьев напал на книгу «Россия и Европа» потому, что Данилевский был опасен для него как создатель учения, опровергающего его претензии на универсализм. Неприемлемым для В. С. Соловьева, его сторонников и последователей был один из основополагающих тезисов историсофской теории Данилевского — отказ от отвлеченной идеи единого человечества и создание концепции множественности и смены самобытных культурно-исторических типов, или цивилизаций разных народов.

Данилевский утверждал: «Все-таки понятие об общечеловеческом не только не имеет в себе ничего реального и действительного, но оно уже, теснее, ниже понятия о племенном, или народном, ибо это последнее по необходимости включает в себе первое и, сверх того, присоединяет к нему нечто особое, дополнительное <...>. Следовательно, *общечеловеческого* не только нет в действительности, но и желать быть им — значит желать довольствоваться общим местом, бесцветностью, отсутствием оригинальности, одним словом, довольствоваться невозможной неполнотою»¹⁰. Общий вывод Данилевского, прямо противоположный излюбленным мотивам так называемой «философии всеединства» Соловьева, а также вытекающему из нее отвлеченному учению о «свободной теократии» с папой римским во главе, строг и однозначен: «Общечеловеческой цивилизации не существует и не может существовать...»¹¹

Соловьев понимал, что учение Данилевского представляет угрозу для его филокаатолической религиозно-философской доктрины. Он так описывает концепцию Данилевского: «Множественность самобытных культурно-исторических типов вместо единого человечества, независимое и отдельное развитие этих типов, вместо всемирной истории, затем Россия (со славянством), как особый культурно-исторический тип, совершенно отличный от Европы и притом тип высший, самый лучший и полный — вот главные положения в книге „Россия Европа“»¹².

Соловьев сознательно искажал позицию Данилевского относительно славянского культурно-исторического типа, заявляя о том, что Данилевский грешит самопревозношением, утверждая, что этот культурно-исторический тип — «высший по отношению

⁸ Там же. С. 19.

⁹ Там же. С. 17.

¹⁰ Там же. С. 103.

¹¹ Там же. С. 104.

¹² Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 337–338.

к Европе»¹³. Между тем Данилевский говорит лишь о желательности и потребности создания этого нового культурно-исторического типа как своего рода идеале русского и других славянских народов, необходимым для их исторического выживания, но нигде не пишет о его насильственном доминировании над другими типами.

Особая заслуга Данилевского состоит в том, что он первым развенчал европоцентристскую концепцию развития мира, гегемонии европейской или западной цивилизации, которая преобладала на протяжении веков под видом общечеловеческого идеала. Обосновав идею множества мировых культур и убедительно показав, что европейская цивилизация не тождественна с общечеловеческой, Данилевский продемонстрировал, как с помощью обычного трюизма под видом преодоления национальной ограниченности народам насаждается узкая, тенденциозная точка зрения, согласно которой хранилищем единой мировой культуры является Европа. Европейская цивилизация ошибочно принимается за «общечеловеческую», отводя славянам и прочим народам лишь второстепенную роль подражателей Европы. Отсюда берут начало такие явления локальных культур, как «западничество» и болезнь «европейничанья».

По мнению Данилевского, все рассуждения о едином человечестве и общечеловеческой цивилизации служат оправданию доминирующей роли европейской цивилизации. Доминирование мыслитель считает одной из черт, присущих германороманским народам.

* * *

Данилевский прослеживает историю духовного развития Европы и сопоставляет ее с историей развития русского народа, обнаруживая между ними существенные различия. Эти различия, по его мнению, не поглощаются общим понятием христианской цивилизации, так как европейская цивилизация, вследствие искажения правильного понятия о Церкви как в католицизме, так и в протестантизме, вступила в эпоху упадка. Важное различие между просветительными началами, исповедуемыми русским народом и лежащими в основании западной цивилизации, Данилевский, подобно славянофилам, видит в нарастающем влиянии на Западе ложного духа рационализма: «...европейская цивилизация, произрастив немало действительно христианских плодов, — на основании неудержимого хода развития того зерна западной лжи, которое примешалось к вселенской истине, — дошла до непримиримого противоречия, теоретического и практического, с обеими западными формами христианства, которые, однако же, как протестантская, так и католическая Европа отождествляет с самим христианством и потому тщится заменить его рационализмом...»¹⁴

В рационализме Данилевский видит подмену религии безбожным суррогатом веры: «...рационализм, проходящий всевозможные градации между деизмом и нигилизмом <...> принимает характер веры — и веры по преимуществу атеистической...»¹⁵ Постепенно нарастают противоречия между католическим воззрением и новой гражданственностью, обнажаются «гнилые корни» католицизма. Противоречие католическое вскрылось сразу, протестантское позже — «когда исчезла возможность отыскания положительной религиозной истины посредством критики, основанной на рационализме...»¹⁶

Исход из духовного кризиса для отдельных личностей автор «России и Европы» видит в обращении в Православие: «двери православия отверзты»¹⁷. Однако в отношении целых народов он более пессимистичен — «нет той живой воды, которая могла бы омолодить их»¹⁸.

¹³ Там же. С. 338.

¹⁴ Данилевский Н. Я. Россия и Европа. С. 183.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же. С. 184.

¹⁸ Там же.

Одна из глав книги «Россия и Европа» носит категоричное название: «Гниет ли Запад?». Данилевский использует эту известную формулу славянофилов, чтобы рассмотреть суть исторических процессов европейской цивилизации с точки зрения духовного ослабления Запада и ее идеалов и реальности. По мнению мыслителя, европейская цивилизация еще не утратила своего цивилизованного величия, но она уже прошла период своего наивысшего расцвета. Европа «изжила уже то узкое религиозное понятие», которым она заменила Вселенскую истину, и пустилась «в безбрежный океан отрицания и сомнения»¹⁹. Нарастающее безверие, которое коренится в самих основаниях западной цивилизации, свидетельствует о духовном одряхлении Европы.

Данилевский отмечает также излишний индивидуализм западных народов, который привел к насильственности, в том числе и к религиозной нетерпимости. Ярким примером насильственности является инквизиция. Насильственный характер насаждения католицизма постепенно привел к ослаблению религиозности. С другой стороны, опора на рационализм, которая также способствовала снижению уровня религиозности и вела к апологии духовной терпимости, в конечном счете способствовала нарастанию религиозного индифферентизма.

Наиболее типичным проявлением кризиса западной цивилизации, вытекающим из растущего безбожия общества, является нигилизм. Данилевский убедительно рисует картину деградации западноевропейского общества, приведшей сначала к возникновению протестантского движения, а позже и к торжеству безверия.

По оптимистической картине, нарисованной Данилевским, в то время как Европа в духовном отношении продолжает деградировать, русский народ сохраняет нравственное здоровье. Однако далее Данилевский отмечает, что если взглянуть в русскую жизнь, то и ее здоровье страдает неполнотой. Отрицательные процессы, которые происходят в Европе, коснулись и подражательной стороны русской цивилизации, так как со времен Петра Великого в России некритично и во многом насильственно насаждались европейские порядки.

Данилевский полагает, что влияние Европы на Россию в царствование Петра Великого имело двойственный характер. Соответственно, в радикальных реформах Петра, мечтавшего превратить Россию в могущественную европейскую державу, Данилевский требует строго различать две стороны его деятельности: положительную, направленную на укрепление государства, и отрицательную, выразившуюся в насильственном искоренении традиционного быта: «К чему было брить бороды, надевать немецкие кафтаны, загонять в ассамблеи, заставлять курить табак, учреждать попойки... искажать язык, вводить <...> иностранный этикет, менять летоисчисление, стеснять свободу духовенства?»²⁰ Деятельность второго рода Данилевский подверг категорическому осуждению, так как ею Петр «принес величайший вред будущности России»²¹.

По мнению Данилевского, традиционный уклад жизни в России при Петре подвергся насильственной ломке на иностранный лад. Произошло искажение народного быта, заимствование чужеземных учреждений и обычаев; навязывался взгляд на русскую жизнь с заимствованной, европейской точки зрения. Последствием этих реформ Данилевский называет «европейничанье», воспринимая это явление как симптом болезни, разрывшей Россию при Петре Первом и получившей развитие в последующие царствования.

Одной из главных болезней, перенятых русским обществом на Западе, Данилевский считает нигилизм. Данилевскому принадлежат глубокие мысли о сущности и происхождении нигилизма и о причинах его широкого распространения в России. Заслуживают внимания очень современно звучащие замечания мыслителя, что у нас

¹⁹ Там же. С. 222.

²⁰ Там же. С. 224–225.

²¹ Там же. С. 224.

завелись «европействующие демократы» и что «демократическое европейничанье готово было предать русский народ»²².

Помимо книги «Россия и Европа», Данилевский по просьбе редактора газеты «Русь» И. С. Аксакова изложил свое мнение о нигилистическом исповедании, которое все шире распространялось в России во второй половине XIX в., в отдельной статье «Происхождение нашего нигилизма» (1884). Причину этого явления Данилевский видит в отречении от идеалов христианства и выводит происхождение нигилизма из общей нашей болезни — подражательности. Материалистические и социалистические учения, ставшие популярными у русской молодежи, были заимствованы на Западе и лишь окарикатурены в России. Нигилизм, как утверждает Данилевский, есть лишь одна из форм нашего европейничанья. Оригинальность нашего нигилизма, по убеждению Данилевского, состоит только в этом утрировании бездумно заимствованных западных учений.

Мыслитель считает, что «все отрицательные положения нашего нигилизма суть повторения таких же положений западной мысли»²³. Все «корифеи новейшего материализма» — Фохт, Молешотт, Бюхнер, Фейербах, Штирнер и им подобные — взращены Западом. Русские, привыкшие, как отмечает Данилевский, все идеи заимствовать на Западе, ничего не принесли в эту «сокровищницу» материалистических учений, кроме радикализма: «Если в нигилизме есть что-нибудь русское, то это его карикатурность»²⁴.

Примеры европейничанья Данилевский видит не только в вопросах внешнего подражания в манерах и обычаях, но и в государственной политике. Так, по Данилевскому, мы стыдимся добиваться свободного входа в наш собственный дом из-за обвинения «в честолюбивых видах на Константинополь»²⁵, при том что Англия завладела чуть ли не всеми проливами на земном шаре. По мнению Данилевского, «...становиться на европейскую точку зрения и видеть в самом желании овладеть Царьградом, выгнать турок, освободить славян какое-то посягательство на права Европы — это непростительное нравственное унижение»²⁶. Точно так же чураемся мы обвинения в панславизме, «...как будто честный русский человек <...> может не быть панславистом»²⁷. Европейничанье проявилось, по мнению Данилевского, и в позорном для России решении Берлинского конгресса 1878 г. после Балканской войны. Еще одним примером европейничанья стала недалёковидная политика русских властей в балтийских землях, о которой ранее с возмущением рассказывал в своих сочинениях Ю. Ф. Самарин: «Страх перед укором в религиозной нетерпимости со стороны Европы заставил принять сторону толерантных пасторов и баронов против обращающихся в православие латышей и эстов...»²⁸

Однако и наше подражательство Европе не приводит к улучшению отношения к нам европейцев. Данилевский на многочисленных примерах убедительно показывает непонимание и недобросовестность западных писателей в высказываниях, когда дело касается славянства и Православия²⁹. Он отмечает поразительную неприязнь европейцев ко всему русскому. Он пишет: «Чем искреннее и бескорыстнее усваивали мы себе одну из европейских точек зрения, тем глубже ненавидела нас Европа, никак не хотевшая верить нашей искренности и видевшая глубоко затаенные властолюбивые планы там, где была только преданность европейскому легитимизму и консерватизму»³⁰.

²² Там же. С. 245.

²³ Данилевский Н. Горе победителям. М., 1998. С. 317.

²⁴ Данилевский Н. Я. Россия и Европа. С. 247.

²⁵ Там же. С. 248.

²⁶ Там же. С. 248–249.

²⁷ Там же. С. 249.

²⁸ Там же.

²⁹ Там же. С. 182.

³⁰ Там же. С. 251.

Третьей из важнейших тем для Данилевского, тесно связанной с первыми двумя, является тема панславизма. Напомним, что книга «Россия и Европа» Данилевского имеет подзаголовок «Взгляд на культуру и политические отношения Славянского мира к Германо-Романскому». Идея панславизма, поставленная Данилевским в самый центр его исследования, восходит, конечно, к ранним славянофилам, но разделяли ее славянофилы в разной степени. И. С. Аксаков, у которого автор «России и Европы» собирался сначала печатать свою статью, был в отношении противостояния Западной Европы и славянства, или Запада и православного Востока, наиболее близок к историко-философским построениям Данилевского. Это сходство позиций подметил прот. В. Зеньковский, который в книге «Русские мыслители и Европа» удачно сопоставил взгляды И. С. Аксакова и Н. Я. Данилевского в общей главе³¹, подчеркнув, что латинство и Православие стали причиной глубокого духовного различия двух половин европейского мира, одну из которых составляют католические и протестантские государства, а другую — православные славянские страны и прежде всего Россия.

Ю. С. Пивоваров даже считает на этом основании, что прот. В. Зеньковский можно причислить к приверженцам одной из версий «панславистской» трактовки идей Данилевского, стоящего на точке зрения «иной культуры», нежели европейская³². Однако Зеньковский, предрасположенный к благодушному приятию чуть ли не всех религиозно-философских явлений, не менее благосклонен и к «замечательным»³³, по его мнению, статьям Вл. Соловьева из цикла «Национальный вопрос в России», хотя высказанные там идеи резко противоречат суждениям И. С. Аксакова и Н. Я. Данилевского.

Нередко исследователи отвергают идейную связь Данилевского со славянофильством. Однако К. Н. Леонтьев, считавший себя до некоторой степени учеником Данилевского и разделявший его теорию культурно-исторических типов, полагал, что Данилевский не только принадлежал к славянофилам, но и объяснил сущность «славянофильства гораздо лучше и яснее всех родоначальников этого учения...»³⁴ Леонтьев подчеркивал даже дальнейшее развитие Данилевским славянофильских идей: «В сущности, Данилевский есть более, нежели кто-нибудь, *настоящий истолкователь и независимый ученик* Киреевского и Хомякова, и оба эти старые Славянофилы, по отношению к нему, являются только предтечами»³⁵.

Данилевский видел главный смысл своей книги «Россия и Европа» в федеративном объединении славянского мира с Россией как его центром, а в перспективе — с православной столицей в Константинополе: «Всеславянский союз есть единственная твердая почва, на которой может расти самобытная славянская культура...»³⁶ Он был убежден, что Россия не может считаться составной частью европейской политической системы и что ей предстоит альтернативный выбор: либо вместе с прочими славянами образовать самостоятельную культурную единицу, либо лишиться всякого самостоятельного культурно-исторического значения. Он показывает на исторических примерах, что Европа всегда стремилась

³¹ Зеньковский В. В. После Крымской войны. И. С. Аксаков. Н. Я. Данилевский // *Его же. Русские мыслители и Европа*. М., 1995. С. 62–75.

³² Пивоваров Ю. С. «Крылатая теория общества» // *Его же. Два века русской мысли*. М., 2006. С. 225–226.

³³ Зеньковский В. В. Русские мыслители и Европа. С. 131.

³⁴ Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. Т. 7. Кн. 2. С. 204. (Г. Катков и его враги на празднике Пушкина.)

³⁵ Там же.

³⁶ Там же. С. 337.

эксплуатировать Россию, одним своим существованием нарушающую систему европейского равновесия.

В этом отношении к Европе Данилевский был близок к ранним славянофилам, однако в своей приверженности панславизму он был даже более категоричен, чем, например, Константин Аксаков или Иван Киреевский.

Данилевский разворачивает концепцию славянства как особый, высший, четырехосновный вариант культурно-исторического типа и в то же время как искомый народный идеал, связанный с самобытностью и независимостью славянского мира: «Итак, для всякого славянина: русского, чеха, серба, хорвата, словенца, словака, болгара (желал бы прибавить и поляка), — после Бога и Его святой Церкви, — идея славянства должна быть высшею идеею, выше науки, выше свободы, выше просвещения, выше всякого земного блага, ибо ни одно из них для него недостижимо без ее осуществления — без духовно, народно и политически самобытного, независимого славянства; а, напротив того, все эти блага будут необходимыми последствиями этой независимости и самобытности»³⁷.

Соловьев, с его ориентацией на союз западного и восточного христианства с духовным преобладанием папского престола, конечно, не мог принять национальные и православные ориентиры концепции Данилевского. Демагогически выдавая в споре свой теократический синтез под водительством римского папы за верность принципу единого «вселенского христианства», будто бы более универсального, чем западные или восточные конфессии, и потому верного, традиционные православные идеи своих оппонентов Соловьев отвергал как идеи местные, ограниченные: «Что касается полемики со мною, то г-н Страхов хорошо знает, что мои воззрения основаны на идее вселенского христианства, идее по происхождению своему не западной, а скорее восточной, по содержанию же и значению своему стоящей выше всяких местных противоположностей. Значит, и я вовсе не гожусь в представители Запада, с которым будто бы борется г-н Страхов»³⁸. Однако в верности русского народа Православию Соловьев видел национальную ограниченность и обвинял Данилевского и апологетов его концепции в «зоологическом национализме».

В приведенной выше фразе Данилевского об идее славянства Страхов, отвечая на обвинения Соловьевым в самопревозношении, т.е. национальном эгоизме и мессианстве, обращает внимание на слова мыслителя о том, что на первом месте у Данилевского как правоверного христианина стоит вера: «после Бога и Его святой Церкви». Автор «России и Европы» нигде не утверждает, что многосоставный славянский культурно-исторический тип в его нынешнем состоянии является высшим по отношению к романо-германскому культурно-историческому типу, как заявляет Соловьев. Данилевский пишет лишь о «зачатках» самобытного славянского культурно-исторического типа как идеала, к которому следует стремиться в своем развитии славянским народам.

Необходимо отметить, что идеи Данилевского относительно славянского культурно-исторического типа, вполне разделяемые его сторонниками в отношении русского мира, вызвали меньше одобрения и даже полемику по вопросу Всеславянского союза или объединения славян.

Отрицательное отношение либерально-космополитической части общества к идее объединения славян не может вызывать удивления. Соловьев высказывался о славянском культурно-историческом типе и об идее объединения славянства как о национальном эгоизме.

Но в отношении к панславизму значительно разошлись позиции Данилевского и с К. Н. Леонтьевым, апологетом теории культурно-исторических типов. Леонтьев вспоминает: «Данилевский в своей книге слишком верит в славян, слишком исключительно надеется на них, так и я сам в то время, <...> живя в Царьграде, — слишком

³⁷ Данилевский Н. Я. Россия и Европа. С. 107.

³⁸ Соловьев В. С. Соч. Т. 1. М., 1989. С. 533.

в них верил, слишком надеялся на самобытность их духа»³⁹. Позже Леонтьев пришел к выводу, что именно в «культурно-оригинальном смысле для нас, русских, все славяне есть не что иное, как „неизбежное политическое зло“», поскольку в лице своей «интеллигенции» они не способны дать миру ничего, «кроме самой пошлой и обыкновенной буржуазии»⁴⁰. Леонтьева отвращала от славян «наклонность их к духовному рабству перед безбожием Запада»⁴¹. Кроме России, Леонтьев не видел никого, кто мог бы «положить пределы тлетворному потоку западного эгалитаризма и отрицания...»⁴² Леонтьев не принимает «простодушный» панславизм, который грозит «весьма пошлой буржуазной европеизацией», ибо славянская интеллигенция «как две капли воды похожа на среднего европейца»⁴³.

Леонтьев пессимистичнее смотрит на будущее и не слишком верит в осуществление благих мечтаний Данилевского: «Было время, когда и я заодно с Данилевским верил в то, что у нас будет 4-хосновная культура, но я уже давно начал сомневаться в этом»⁴⁴. «Для меня несомненно, что Данилевский прав вообще в своей теории культурно-исторических типов относительно прошедшего. — Но относительно настоящего и будущего — надо поразмыслить. Будет ли еще вообще новая, вполне независимая, полная, оригинальная культура на земном шаре — это вопрос»⁴⁵. Кроме того, Леонтьев выражал сомнение в том, сумеют ли славяне дать истории «истинно новый культурный тип» или «надо ждать его позднее из обновленного Китая или пробужденной Индии»⁴⁶. В этом сделанном полтора века назад комментарии к слишком оптимистическим прогнозам Данилевского в очередной раз проявился пророческий дар Леонтьева.

Вообще идеи панславизма — наименее популярная часть учения Данилевского. Его оптимистические надежды на будущий союз славянских народов, часть которых не являются православными, нередко вызывают скептическое отношение из-за все более очевидной приверженности многих славянских народов соблазнам европейской цивилизации.

* * *

В. С. Соловьев выступил с самой резкой критикой идей Н. Я. Данилевского сразу после его кончины. Совершенно очевидно, что нападки Соловьева на Данилевского были вызваны прежде всего желанием отомстить за разоблачение своих взглядов. Филокаатолический по своей направленности цикл статей Соловьева «Великий спор и христианская политика» (1883) побудил Данилевского к написанию критического отзыва «Владимир Соловьев о католицизме и православии» (1885), в котором автор «России и Европы» убедительно раскрыл и осудил увлечение философа католицизмом. Соловьев напал на Данилевского, когда тот уже не мог вступить с ним в полемику, причем маститый философ не ответил на критический отзыв Данилевского, опубликованный Страховым в «Известиях Славянского благотворительного общества» в марте 1885 г., а выступил против главного сочинения покойного мыслителя — «Россия и Европа».

Примечательно, что, хотя Данилевский в своей книге отрицает существование «общечеловеческой цивилизации» и убедительно обосновывает это, он почти тут же все же вводит весьма близкое понятие «всечеловеческое» как нечто суммарное, совокупное из достижений отдельных культур, из «национально-особенного»,

³⁹ Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. Т. 7. Кн. 1. С. 269.

⁴⁰ Там же.

⁴¹ Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. Т. 8. Кн. 1. С. 268.

⁴² Там же. С. 269.

⁴³ Там же. С. 270.

⁴⁴ Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. Т. 8. Кн. 2. С. 15.

⁴⁵ Там же. С. 17.

⁴⁶ Там же. Кн. 1. С. 351.



Могила Н. Я. Данилевского и его супруги О. А. Данилевской (Межаковой)
в их крымском имении Мшатка, 1909 г.

что является, видимо, неким паллиативом, уступкой «объективности» универсализма, дабы избежать категоричности и обезопасить себя от обвинений в превозношении национального. Данилевский пишет: «Иное дело — *всечеловеческое*, которое надо отличать от *общечеловеческого*; оно, без сомнения, выше всякого отдельно-человеческого, или народного; но оно и состоит только из совокупности всего народного...»⁴⁷ Далее Данилевский уточняет свою мысль, говоря о том, что «всечеловеческая цивилизация» есть не что иное, как «недостижимый идеал, или, лучше сказать, идеал, достижимый последовательным или совместным развитием всех культурно-исторических типов...»⁴⁸ Очевидно, этим уточнением отвергается даже главный упрек Соловьева в том, что Данилевский, утверждая отдельные культурно-исторические типы, выступает против христианской сути идеи единого человечества.

Эта уступка, впрочем, говорит лишь еще раз об отсутствии во взглядах автора книги приписываемой ему узости, тем не менее она не изменила отношение к его идеям Вл. Соловьева, обвинившего Данилевского в «зоологическом национализме», так как теория самобытных культурно-исторических типов подрывала самую суть соловьевской космополитической философии «всеединства», опирающейся на абстрактную доктрину единого человечества.

Владимир Соловьев, нападая на книгу Данилевского, утверждал, что Данилевский «приписывает России значение целого культурно-исторического типа, отдельного — и в этой отдельности высшего по отношению к Европе...»⁴⁹ Если в первой части тезис Соловьева соответствует действительности (при добавлении к России славянских народов), то во второй его половине он искажает позицию Данилевского, почему-то трактуя ее как недопустимую проповедь национального превосходства. Соловьев упрекал Данилевского за то, что он будто бы выдвигал славянство во главе с Россией как наиболее совершенный культурно-исторический тип. На самом деле Данилевский, обосновывая идею славянского культурно-исторического типа, считал необходимым развитие типа живого и деятельного, культурного и самобытного,

⁴⁷ Данилевский Н. Я. Россия и Европа. С. 103.

⁴⁸ Там же. С. 104.

⁴⁹ Соловьев В. С. Соч. Т. 1. С. 338.

потому что иначе это образование обречено на гибель и растворится, став питательной почвой для других типов. Н. Н. Страхов отмечал, защищая идеи своего покойного друга от упреков Соловьева в «зоологическом национализме», что Данилевский говорит о недоброжелательности Европы по отношению к России, но нигде не пишет о враждебности России к Европе.

Всеми способами стараясь опорочить труд Данилевского, Соловьев заявил даже, что книга Данилевского — не более чем «литературный курьез»⁵⁰. Но потом, в ходе полемики со Страховым, он стал утверждать, будто и главная идея этого «курье-за» — теория культурно-исторических типов — принадлежит немецкому философу Г. Рюккерт, а не Данилевскому. Беспочвенные обвинения в плагиате, которым поверили многие, остались на совести Вл. Соловьева. Ради победы в споре Соловьев пошел даже на текстовую подтасовку: цитируя фразу из книги Рюккерта, он вставил в нее нужные слова о «культурно-исторических типах». Страхов раскрыл подлог философа, но не был услышан, и только в XX в. американский исследователь Р. Мак-Мастер, которого трудно заподозрить в симпатии к Данилевскому, убедил ученый мир в неблагоприятности поступка Соловьева.

Соловьев пытался дискредитировать книгу Данилевского с самых разных сторон. Так, он утверждал, будто Данилевский говорит о христианстве «мимоходом несколько раз, признавая в нем наивысшую и абсолютную истину, но во всей книге не найти намека на то, как примирить вселенскую сущность этой истины с коренной и окончательно отдельностью культурно-исторических типов»⁵¹. Соловьев видит «самопревозношение» Данилевского в том, что он отходит от идеи «вселенского христианства» и «отождествляет христианство исключительно с греко-русским исповеданием, которое и является, таким образом, единственным адекватным выражением абсолютной истины»⁵². Иначе говоря, Соловьев не устраивает, что Данилевский, исповедуя Православную веру, признает безусловную истинность Православия. Соловьев ругает за какое-то «вселенское» и «универсальное христианство», под видом которого он пытается проповедовать подчинение Православия папе римскому. Для Данилевского же истинное христианство и есть Православие: «Православное учение считает Православную Церковь единою спасительною <...> неправославный взгляд на Церковь лишает само Откровение его достоверности <...> без христианства нет и истинной цивилизации, то есть нет спасения и в мирском смысле этого слова»⁵³.

Данилевский подчеркивает, что христианство в чистой форме Православия было в древности присуще и европейским странам, однако под влиянием характера народов, его исповедующих, оно со временем, утратив верность догматам Православия, обратилось в католичество. Основными причинами этих пагубных изменений Данилевский считает насильственность и религиозную нетерпимость германороманских народов.

По Данилевскому, германороманский народный характер имеет склонность к насильственности. Дух насильственности германороманских народов» сказался, согласно Данилевскому, на религиозной истории Западной Европы, пришедшей к развитию папизма.

Церковь западная, как утверждает Данилевский, «узурпировала актом насилия права целого — *Церкви вселенской*»⁵⁴. Запад своими религиозными реформами, венцом которых стало учение о непогрешимости папы римского, отошел от настоящего христианства. Лжедогмат о непогрешимости папы был принят, по мнению Данилевского, из-за господства духа насильственности во всем западном духовенстве. В главе «Различие исповедное» Данилевский приводит убедительные доказательства несостоятельности папских притязаний.

⁵⁰ Там же. С. 534.

⁵¹ Соловьев В. С. Соч. Т. 1. С. 374.

⁵² Там же. С. 374–375.

⁵³ Данилевский Н. Я. Россия и Европа. С. 184.

⁵⁴ Там же. С. 152.

Что касается России, то, согласно Данилевскому, разделяющему в этом вопросе мнение славянофилов, терпимость составляла отличительный характер русского народа в самые грубые времена. Данилевский противопоставляет религиозной насильственности Запада мирное и беспрепятственное распространение христианства в России. Характер русских и вообще славян, как пишет Данилевский, «чуждый насильственности, исполненный мягкости, покорности, почтительности, имеет наибольшую ответственность с христианским идеалом»⁵⁵.

Прослеживая историю христианства на Западе, Данилевский отмечает постепенный упадок веры в странах Европы. Европейское угасающее христианство представляет собой, согласно Данилевскому, искажение Православия, то есть подлинного христианства, которое раньше было и на Западе. Но Запад, стремясь к духовному доминированию в мире, Православие не признает. Этим и объясняется прежде всего враждебное отношение Запада к России с ее стремлением стать в союзе со славянством самостоятельным культурно-историческим типом.

* * *

Таким образом, точка зрения Данилевского на христианство прямо противоположна филокатолической позиции Соловьева, требующего от Православия во имя торжества «вселенского христианства» полного подчинения папе римскому. Учение Данилевского подрывает фундамент, на котором Соловьев строит свою псевдоуниверсалистскую или космополитическую, а по своей сути еще и прокатолическую доктрину. Это и послужило основной причиной нападков автора учения о «всеединстве» на книгу Данилевского.

Главное обвинение, которое Соловьев выдвигал против книги Данилевского, противопоставляя его учению евангельскую проповедь религиозного единства и христианской нравственности, — упрек автора «России и Европы» в националистическом самопревозношении и апологии межнациональной вражды: «Автор стоит всецело и окончательно на почве племенного и национального раздора, осужденного, но еще не уничтоженного евангельской проповедью»⁵⁶.

Либеральные исследователи, находясь под влиянием Вл. Соловьева, не раз писали, что Данилевский далек от христианства и его теория культурно-исторических типов вносит рознь между народами, нарушая тем самым христианские заповеди.

Так, Бердяев, разделяя точку зрения Соловьева, утверждает в книге «Русская идея», будто идеи Н. Я. Данилевского не имеют ничего общего с христианством, так как он не признает единого человечества. Одновременно Бердяев отрицает даже связь Данилевского, абсолютно чуждого ему консервативного мыслителя, со славянофилами, как и вообще принадлежность его теории к русской идее. Он категорично заявляет вслед за Соловьевым: «...идеи Данилевского были срывом в осознании русской идеи и в эту идею не могут войти»⁵⁷. Но обобщающие и в какой-то степени олицетворяющие самобытную русскую мысль теории Данилевского от русской идеи отделить невозможно. Идеи Данилевского лежат в русле традиции русского национального самосознания. Близкие Данилевскому мысли нередко высказывались его предшественниками и современниками, в том числе А. С. Пушкиным, славянофилами и почвенниками, Ф. И. Тютчевым, М. П. Погодиным.

Данилевский, при всей его оригинальности, органично вписывается в традиции русской национальной философской мысли. Со славянофильством у Данилевского гораздо больше общего, чем того, что их разделяет. Историкофилософские идеи Данилевского, при всей их новизне, тесно связаны с воззрениями ранних славянофилов. Особенно много пунктов соприкосновения у Данилевского с А. С. Хомяковым и И. С. Аксаковым.

⁵⁵ Там же. С. 407–408.

⁵⁶ Соловьев В. С. Соч. Т. 1. С. 335.

⁵⁷ Бердяев Н. А. Русская идея. Paris, 1971. С. 66–67.

Известно, что первоначально труд Данилевского «Россия и Европа» готовился как сочинение для еженедельной газеты «День» и его части были озаглавлены как письма к редактору «Дня» И. С. Аксакову (этот вариант хранится в архиве Н. Я. Данилевского в Российской национальной библиотеке в Санкт-Петербурге). Однако когда в 1865 г. «День» прекратил свое существование, Данилевский переделал свое сочинение в большую самостоятельную статью, которую он в 1868 г., по приезде в Петербург, передал для публикации в «Журнал Министерства народного просвещения». И лишь когда редактор только что созданного почвеннического журнала «Заря» Н. Н. Страхов предложил Данилевскому перенести его труд в новый журнал, судьба «России и Европы» окончательно определилась. Данилевский с радостью согласился, так как позиция издания была ему близка, да и в сухом, академическом «Журнале Министерства народного просвещения» у статьи было бы явно меньше читателей. Н. Н. Страхов воспринимал труд Данилевского как развитие славянофильско-почвеннических воззрений.

Прот. В. Зеньковский в книге «Русские мыслители и Европа» прослеживает, как, исходя из концепции, что не может быть одного, единого типа культуры, Данилевский строит целую философию истории — новое, вполне оригинальное учение о культурно-исторических типах, которое противостоит идее «общечеловеческой культуры». Прот. В. Зеньковский отмечает, что доктриной единого человечества увлекались не только западники типа Чаадаева или Вл. Соловьева, но даже и Ф. М. Достоевский. Идея синтеза Запада и России, в надежде просвещения Европы светом русского Православия, которую признавали даже и некоторые из славянофилов, была Данилевскому совершенно чужда. На деле такой поиск синтеза Запада и России неизбежно приводил к еще большей духовной зависимости от блестящей и сильной европейской культуры — к «болезни «европейничанья»⁵⁸, как именует Данилевский такую зависимость, присущую прежде всего интеллигенции. По мнению мыслителя, эту болезнь можно назвать слабостью и немощью народного духа в высших образованных слоях русского общества.

Ярким примером такого «европейничанья» может служить, например, позиция известного философа Н. А. Бердяева, который, вслед за Вл. Соловьевым, считает неприемлемым для христианина отрицание концепции единой общечеловеческой цивилизации. Бердяев находит у Данилевского внутреннее противоречие: он признает Данилевского предшественником О. Шпенглера, который тоже отрицает единство человечества, что ему больше подходит, чем христианину Данилевскому. Бердяев, в отличие от Соловьева, считает Данилевского все-таки христианином, однако видит у него «...полный дуализм между его личным православием и натуралистическим взглядом на историю»⁵⁹.

* * *

Некоторые критики Данилевского утверждали, что книга «Россия и Европа» носит сугубо прагматический характер и в ней недостаточно выражено отношение автора к религии и Церкви. Однако это совсем не так. Как тщетно пытался доказать своим оппонентам Н. Н. Страхов, Данилевский был убежденным православным христианином. Его отличала не только глубокая вера в православные начала, но и незаурядная способность размышлять на религиозные темы.

Убедиться в этом достаточно легко. Об этом свидетельствует, в частности, упомянутая выше статья «Владимир Соловьев о православии и католицизме», включенная Страховым в сборник публицистики Данилевского. Вполне компетентная с богословской точки зрения критика прокатолических настроений Соловьева, который «принял явно и открыто сторону римского католицизма»⁶⁰, отличается, как всегда у Данилевского, ясностью выводов и убедительностью аргументов.

⁵⁸ Данилевский Н. Я. Россия и Европа. С. 222.

⁵⁹ Бердяев Н. А. Русская идея. С. 68.

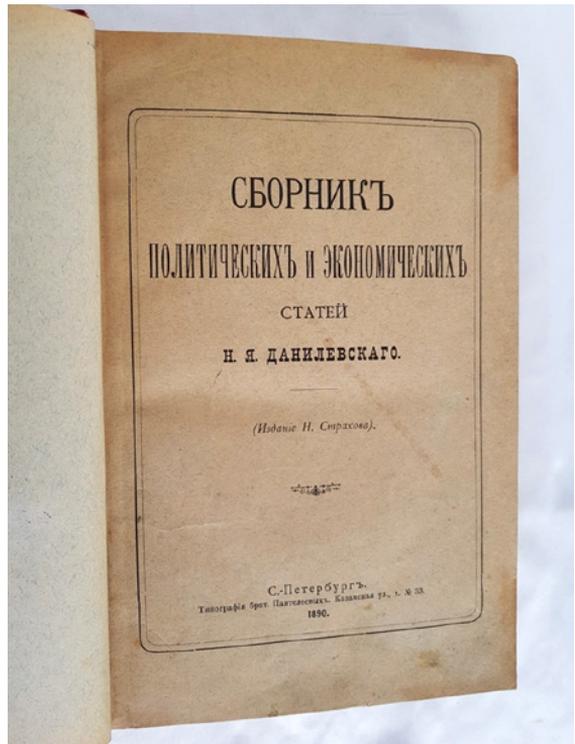
⁶⁰ Данилевский Н. Я. Горе победителям. М., 1998. С. 337.

Что касается книги «Россия и Европа», то теме христианства посвящена Данилевским целая глава «Различие исповедное» (гл. IX), в которой автор не только показывает основательные знания религиозных учений, но и открыто связывает свои убеждения с Православной верой. Мыслитель предстает перед нами верующим православным человеком. Он доказывает, что различия между Православием, с одной стороны, и католицизмом и протестантством, с другой, носят не внешний, несущественный обрядовый характер, а касаются самих оснований национального жизнеустройства.

Данилевский решительно отвергает протестантизм, в котором все предоставлено произволу личного толкования и тем самым отнимается определенное значение у самого Откровения, которое ставится в одну категорию с любым философским учением, — как «субъективную религию», как «отрицание религии вообще»⁶¹.

Католическое толкование Церкви, по мнению Данилевского, не содержит в себе такого явного внутреннего противоречия, как в протестантизме. Однако и оно имеет очень серьезные недостатки: претензии католицизма на папскую непогрешимость совершенно неосновательны. Как пишет Данилевский, «невозможность непогрешимости и главенства пап, кажется, очень легко может быть доказана»⁶². Общій вывод православного автора о религиозных верованиях Запада неутешителен: «...христианство как в протестантском, так и в католическом сознании подпиралось под самый корень...»⁶³, при шаткости основы оно держится лишь по инерции. Данилевский полагает, что христианство, которое, по его мнению, составляет существо цивилизации, в европейских странах постепенно слабеет, а «...без христианства нет и истинной цивилизации, то есть нет спасения и в мирском смысле этого слова»⁶⁴.

Лжедогмату о непогрешимости папы римского Данилевский противопоставляет православное понимание этого вопроса. Он подчеркивает непогрешимость в Церкви не отдельных лиц, как в католицизме, а Церкви как Тела Христова, подкрепляя это основание действием Промысла Божия: «Православное понятие о непогрешимости Церкви не налагает на ум неудобноносимого бремени, ибо хотя она по справедливости считается чудесною, однако принадлежит к тому разряду чудесного, которое необходимо проявляется во всем, в чем ощущается непосредственное действие Божественного Промысла. И стройный порядок природы непогрешим, и история непогрешима; в непогрешимости Церкви этот Божественный Промысел проявляется только более



«Сборник политических и экономических статей»
Н. Я. Данилевского,
изданный Н. Н. Страховым в 1890 г.

⁶¹ Данилевский Н. Я. Россия и Европа. С. 169, 170.

⁶² Там же. С. 171.

⁶³ Там же. С. 179.

⁶⁴ Там же. С. 178.

прямым и непосредственным образом. Непогрешимость эта выражается во всем том, что составляет голос всей Церкви, и, следовательно, самым явным и определенным образом — во Вселенских соборах»⁶⁵.

Данилевский пишет: «Между тем как против непогрешимости пап не раз свидетельствует история, непогрешимость соборов запечатлена в истории чудодейственной силою. Все христианские историки видят в распространении христианства явление чудесное и выставляют его как одно из доказательств божественности христианского учения. Но совершенно таким же характером чудесности запечатлены и действия Вселенских соборов»⁶⁶. Простые и четкие доказательства не оставляют камня на камне от изощренных теократических построений Соловьева.

* * *

Хотя книга Данилевского «Россия и Европа» подверглась серьезной критике со стороны Вл. Соловьева и других либеральных оппонентов, уже к концу 1880-х гг., когда всплеск нигилистических настроений в обществе пошел на спад, популярность «России и Европы» стала резко расти. Читатели, наконец, сумели оценить труд Данилевского по достоинству. Репутация мыслителя еще более выросла в XX в., когда теория культурно-исторических типов получила серьезную поддержку на Западе в лице сторонников идеи цивилизационного подхода — Освальда Шпенглера, Арнольда Тойнби, Вальтера Шубарта и Самуэля Хантингтона. Высказанные ими идеи явно перекликались с учением Н. Я. Данилевского, и хотя эти ученые и не упоминали имени русского философа в своих сочинениях, в дальнейшем они справедливо стали рассматриваться как продолжатели его дела. Между концепциями Данилевского и его последователей есть существенные различия, прежде всего в терминологии, но они единодушны в главном: в отказе от абстрактного понятия единого человечества и рассмотрении мировой истории как процесса развития множества самобытных народов, культур или цивилизаций.

Освальд Шпенглер в книге «Закат Европы» (1918–1922) не только принял важнейший тезис Данилевского об историческом процессе как смене различных культурных образований, но и разделил идею русского мыслителя о том, что Европа как цивилизация прошла высшую точку своего развития и стала клониться к закату. В терминологии они несколько расходятся: Н. Я. Данилевский называет исследуемые исторические образования по-разному: то просто культурами, то самобытными цивилизациями, то народными организмами, но чаще всего — культурно-историческими типами. Шпенглер трактует историю развития человечества как смену локальных культур, а «цивилизация» для него — период упадка. Не всегда использовали схожую терминологию и другие мыслители, повлиявшие на становление теории локальных цивилизаций, что, впрочем, не мешает им относиться к числу родоначальников данной концепции.

Английский философ истории и социолог Арнольд Дж. Тойнби, автор много-томного исследования «Постижение Европы» (1934–1961), после тщательного изучения мировой истории также пришел к выводу о циклическом характере ее развития путем смены различных локальных цивилизаций как ветвей «единого древа истории». К числу мыслителей, в той или иной степени разделивших теорию развития человечества, впервые наиболее полно сформулированную Н. Я. Данилевским, примкнули также американский историк Р. Хантингтон («Столкновение цивилизаций и преобразование мирового порядка», 1996) и целый ряд других авторитетных исследователей. Таким образом, идеи Данилевского со временем оказались чрезвычайно плодотворными для историков, геополитиков, социологов, культурологов и философов разных стран.

⁶⁵ Там же. С. 180.

⁶⁶ Там же.

Больше всех для ознакомления Запада с идеями Данилевского сделал, пожалуй, эмигрант из России, известный социолог Питирим Сорокин, который в середине XX в. высоко оценил книгу Данилевского «Россия и Европа». П. А. Сорокин, который находился под явным влиянием Данилевского, является автором концепции социокультурной динамики, суть которой заключается в том, что из циклически сменяющихся друг друга типов культуры каждый имеет свои законы развития и пределы роста. Сорокин был очень высокого мнения о книге Данилевского «Россия и Европа». Он писал о труде Данилевского, который оказал заметное влияние на его собственные идеи, несколько раз, подчеркивая выдающиеся достоинства этой книги: «Начатая как политическое обличительное сочинение высочайшего уровня, она с такой силой выразила политические разногласия, что стала блестящим трактатом по философии истории и социологии культуры, а в конечном итоге явила собой произведение необычайно пронизательного и верного по существу политического прогнозирования и пророчества»⁶⁷. П. А. Сорокин не ограничился изложением и оценкой основных идей Данилевского и провел сопоставительный анализ его теории культурно-исторических типов со взглядами двух западноевропейских сторонников цивилизационного подхода — О. Шпенглера и А. Тойнби. Именно Питирим Сорокин ввел труды Данилевского в контекст эволюции мировой социокультурной и философской мысли XX в. Любопытно, что Сорокин отметил также явное сходство воззрений Данилевского и политики советского правительства, за исключением, конечно, ее марксистского обоснования.

Вместе с тем Сорокин считал теорию культурно-исторических типов Данилевского не вполне совершенной и нуждающейся в уточнении. Его собственная научная концепция социальных суперсистем представляет дальнейшее развитие идей Данилевского. Научно выверенные и взвешенные определения П. Сорокина, всесторонне характеризующие теорию культурно-исторических типов Данилевского в контексте развития цивилизационных идей, дали основные ориентиры для двух важнейших книг американских исследователей, посвященных русскому мыслителю: «Н. Я. Данилевский — русский тоталитарный философ» Роберта Е. Мак-Мастера (1964) и «Консервативный национализм в России XIX века» Эдварда К. Тадена (1964).

В посвященной Данилевскому обширной статье Ю. С. Пивоварова (ее первый вариант носил название «Николай Данилевский в русской культуре и в мировой науке»⁶⁸) содержится развернутый и достаточно объективный анализ иностранных мнений о Данилевском, однако достоинства этой статьи в конечном итоге сводятся на нет русофобскими выводами автора. Так, Пивоваров пишет о Данилевском в худших традициях либеральных обличений консервативного мыслителя: «Но этот замечательный человек воплотил в своих творениях болезненные стихии той самой „почвы“, которую он считал единственной основой дальнейшего „строительства“ России. Отсюда порочность и безнравственность многих идей, отсюда национальная гордыня, отсюда же его политическое учение — смесь „политического имморализма“ макиавеллистской пробы и „политического идеализма“ маниловского толка»⁶⁹. Пивоваров оценил идеи Данилевского как «свидетельство одной из сущностных болезней „русского духа“, проявление одной из трагедий исторической судьбы России»⁷⁰. Прав Б. П. Балуев, оценивший это глубокое противоречие

⁶⁷ Sorokin Pitirim. Modern national and social philosophies. 1963. P. 71: «Begun as a political pamphlet of the highest grade, it demonstrated its political contentions to such a degree that it became a brilliant treatise on the philosophy of history and cultural sociology and ended up by being an unusually shrewd and essentially correct peace of political prognostication and prophecy».

⁶⁸ Пивоваров Ю. С. Николай Данилевский в русской культуре и в мировой науке // Мир России. Т. 1. № 1. 1992. С. 163–216. *Его же*. «Крылатая теория общества» // *Его же*. Два века русской мысли. М., 2006. С. 205–288.

⁶⁹ Пивоваров Ю. С. Николай Данилевский в русской культуре и в мировой науке. С. 212.

⁷⁰ Там же. С. 200.

статьи Пивоварова: «Вывод, к которому теория и внешнеполитическая доктрина Данилевского не только не обязывают, но и противоречат ему»⁷¹.

* * *

Когда Н. Н. Страхов в научном споре развенчал эффектные, но легковесные инвективы Вл. Соловьева, философ прибег к откровенной фальсификации, громко заявив как о сенсации в отдельной статье, что трактат Данилевского, оказывается, является плагиатом по отношению к труду немецкого философа Генриха Рюккерта⁷².

В споре Вл. Соловьев даже пошел на прямой подлог: он, цитируя книгу Рюккерта «*Lehrbuch der Weltgeschichte in organische Darstellung*» («Учебник всемирной истории в органическом изложении», 1857), видоизменил фразу немецкого исследователя, вставив в нее выражение «культурно-исторический тип», отсутствующее в немецком подлиннике. Страхов, был настолько поражен этим аморальным поступком, что, указав на искажение перевода, совершенное его оппонентом в полемике, просто постыдился устроить громкий шум из-за очевидного подлога. На самом деле немецкий мыслитель говорил о культурах и типах, но нигде не употреблял выражение Данилевского «культурно-исторические типы», что имеет принципиальное значение. Отечественный критик так и не был услышан, и только в середине XX в., когда американский исследователь Роберт Е. Мак-Мастер в одной из научных статей⁷³ указал на искажение фразы Рюккерта в переводе Соловьева, точка зрения о «плагиате» Данилевского перестала доминировать в исследовательской литературе.

Р. Е. Мак-Мастера, увидевшего в Данилевском «тоталитарного философа»⁷⁴, предтечу «советского тоталитаризма», никак не назовешь приверженцем идей русского мыслителя. Однако в своей книге о Данилевском он еще раз показал, что концепция его героя отличается от взглядов Рюккерта: Генрих Рюккерт подходит к воссозданию всемирной истории как эмпирик, а не с точки зрения философии истории⁷⁵. Помимо прочего, Р. Е. Мак-Мастер отметил, что различие между учением Данилевского и идеями Рюккерта состоит еще и в том, что культуры у Рюккерта развиваются параллельно, а не циклично, сменяя друг друга. Другой американский исследователь, Э. Таден, указывает также, что на идеи Данилевского, носящие органический характер, серьезное влияние оказал не Рюккерт, а биолог Карл Бэр. Кроме того, Таден отмечает, что Рюккерт, в отличие от Данилевского, отдает безусловное преимущество западноевропейской христианской культурной традиции и видит перспективу в универсализации содержания всех культур на основе европейской. Подобных отличий набирается столько, что не может быть и речи о заимствовании Данилевским теории культурно-исторических типов у Рюккерта.

Сама постановка Вл. Соловьевым вопроса о плагиате является предумышленным, далеким от научных целей, поступком. Со временем выяснилось, что главная ценность книги Данилевского как раз в том, что он впервые придал систематический, научный характер тем идеям, которые, что называется, витали в воздухе, и объяснил многие процессы мировой истории на века вперед. Что касается надуманных, безосновательных обвинений Данилевского в плагиате у Рюккерта, то зачатки цивилизационного подхода можно найти у самых разных мыслителей, начиная с итальянского мыслителя эпохи Просвещения Джамбаттисты Вико, высказывавшего историософскую теорию о круговороте национальных цивилизаций в своем труде «Основания

⁷¹ Балугев. Б. П. Споры о судьбах России. Н. Я. Данилевский и его книга «Россия и Европа». Тверь, 2001. С. 283.

⁷² Соловьев В. С. Немецкий подлинник и русский список // *Его же*. Соч. Т. 1. М., 1989. С. 561–591.

⁷³ MacMaster R. E. The Question of Heinrich Rückert's Influence on Danilevsky // *American Slavonic and East European Review*. 1955. Feb. P. 59–66.

⁷⁴ MacMaster, Robert E. Danilevsky, a Russian Totalitarian Philosopher, Cambridge (Mass.), 1967.

⁷⁵ См. об этом подробнее в кн.: Балугев Б. П. Споры о судьбах России. Н. Я. Данилевский и его книга «Россия и Европа». С. 167–180 и др.

новой науки об общей природе наций» (1725). Подобные, хотя и не систематически выраженные мысли можно обнаружить и в трудах отечественных мыслителей, прежде всего у А. С. Хомякова и А. А. Григорьева, хорошо знакомых Данилевскому, и высказаны они были не позже Рюккерта. Принципы органицизма Ап. Григорьева, отвергнувшего идею «единого человечества» еще задолго до того, как Вл. Соловьев стал развивать свою «философию всеединства», имеют гораздо более непосредственное отношение к теории культурно-исторических типов Данилевского, чем сочинение Рюккерта.

Очень важно, что соловьевскую идею существования абстрактного «единого человечества» и единой всемирной цивилизации, или доктрину «всеединства», как и Данилевский, отрицает русский критик А. А. Григорьев. Так, раскрывая огромное значение формулы Шеллинга о «народных организмах», Григорьев пишет в одной из статей 1858 г.: «...и народам, и лицам, возвращается — их *цельное, самостоятельное* значение, <...> разбит кумир, которому приносились требы идольские, кумир отвлеченного „духа человечества“ и его развития»⁷⁶.

Редактор собрания сочинений Ап. Григорьева В. Ф. Саводник отмечает в примечании к этому месту: «Изложенные выше идеи Григорьева представляют собой как бы зародыш теории „культурно-исторических типов“, с которою несколько позднее выступил Н. Я. Данилевский в своем известном труде „Россия и Европа“. Этим опровергается предположение Вл. Соловьева, будто Данилевский заимствовал свою теорию у немецкого ученого Рюккерта»⁷⁷. Саводник справедливо усматривает в этом факте очевидное доказательство того, что надуманная мысль о заимствовании витавшей в воздухе идеи независимых национальных цивилизаций или культурно-исторических типов из малоизвестной немецкой книги Рюккерта, тогда как близкие мысли высказывались „под боком“ на русском языке А. С. Хомяковым и А. А. Григорьевым в сочинениях, несомненно знакомых автору концепции «культурно-исторических типов», не имеет под собой почвы.

Близкую Саводнику позицию еще раньше занял К. Н. Леонтьев, который назвал книгу «Россия и Европа» «истинно великой»⁷⁸ и не сомневался в том, что теорию культурно-исторических типов создал именно Н. Я. Данилевский: «Эту теорию культурной смены можно назвать истинным открытием, принадлежащим исключительно *русскому мыслителю*. Положим, Хомяков и другие славянофилы развивали нечто подобное прежде г. Данилевского, но у них все это было не ясно, не приведено в систему и, главное, не производило впечатления чего-то *органического*...»⁷⁹

История этого конфликта и разнообразные аргументы в защиту авторства теории культурно-исторических типов от необоснованных обвинений обстоятельно изложены в книге Б. П. Балуева, посвященной Н. Я. Данилевскому⁸⁰. Таким образом, пришла пора навсегда предать забвению нелепую гипотезу Соловьева о плагиате Данилевского у Генриха Рюккерта, которая оставила печальный след в «научной» литературе. Следует рассматривать этот эпизод лишь как «полемическое преувеличение» светоча русской философии или даже, при более строгом подходе, как его клеветническую «выходку».

Как ни удивительно, несмотря на множество безупречных с научной точки зрения доказательств неправоты утверждения Соловьева о «плагиате», его обвинение до сих пор имеет довольно широкое хождение как в трудах его апологетов и последователей, так и в сочинениях авторов, не вникающих в суть вопроса и принимающих на веру голословные утверждения Вл. Соловьева. Например, Н. А. Бердяев в книге «Русская идея» некритично повторил ни на чем не основанное, ложное суждение Соловьева:

⁷⁶ Соч. Аполлона Григорьева / Изд. Н. Н. Страхова. Т. 1. СПб., 1876. С. 210.

⁷⁷ Собр. соч. Аполлона Григорьева / Под ред. В. Ф. Саводника. Вып. 2. М., 1915. С. 90–91.

⁷⁸ Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч.: В 12 т. Т. 8. Кн. 1. С. 96, 84.

⁷⁹ Там же. С. 84.

⁸⁰ См.: Балуев Б. П. Споры о судьбах России. Н. Я. Данилевский и его книга «Россия и Европа». С. 155–176.

«Он показал, что русские идеи Данилевского заимствованы от второстепенного немецкого историка Рюккерта»⁸¹.

Встречаются подобные оценки даже и у современных авторов. Так, К. А. Свасьян отводит Данилевскому какое-то второстепенное место между Г. Рюккертом и О. Шпенглером, с недопустимой для серьезного ученого легкомысленной безапелляционностью заявляя в предисловии к русскому двухтомному изданию Шпенглера, будто «...сам Данилевский был обязан своими „шпенглеризмами“ немецкому историку Генриху Рюккерту, автору „Учебника мировой истории в органическом изложении“»⁸². На самом деле Шпенглер был лишь одним из тех западных ученых, которые заново «открывали» идеи, до них уже высказанные Данилевским.

* * *

Итак, со временем выяснилось не только, что нелепые обвинения Данилевского в плагиате беспочвенны, но и что русский мыслитель стал родоначальником целого направления в гуманитарной науке, послужив основоположником новых течений в философии истории, геополитике, социологии и культурологии.

История показала праявоту и научную состоятельность цивилизационной концепции Данилевского, которая в XX в. получила широкую известность на Западе. Правда, сначала эти идеи проникали в европейскую науку подспудно, и совпадения мнений считались чуть ли не случайными, как своего рода знамение времени. Западноевропейские мыслители приходили к аналогичным Данилевскому выводам самостоятельно, не упоминая его имени и, возможно, не зная его трудов. Обвинения Соловьева остались в прошлом как исторический казус или «полемические преувеличения», а роль Данилевского как видного деятеля философии истории, социологии и культурологии непрерывно растет.

Взаимоотношения России и западноевропейской цивилизации, рассматриваемые Данилевским с точки зрения культурно-исторических типов, легли в самое основание современной мировой исторической науки, и после его книги взаимоотношения России с западным миром уже не могут рассматриваться без обращения к этой его теории.

Бескомпромиссный по своей правдивости научно-философский подход Данилевского показал свою актуальность в последующие эпохи, отмеченные всемирными катаклизмами. В наше время Данилевский является признанным авторитетом в области историософии, классиком историко-философской мысли. Более того, в современную эпоху, которая получает все больше оснований называться эпохой глобализации, наблюдается даже дальнейший рост интереса к его идеям, обусловленный поистине пророческим отражением в его сочинениях проблем, связанных с обострением межкультурных противоречий.

Уже в XX в. выяснилось, что труд Данилевского «Россия и Европа», при всей его оригинальности и самобытности, является важнейшим звеном в развитии теории циклических изменений культурно-исторических типов, а сам автор этого труда — одним из основоположников учения о смене цивилизаций в истории. «Россия и Европа» Данилевского воспринимается сегодня как первая попытка взглянуть на историю с точки зрения цивилизационного подхода.

Основательность историософской концепции Данилевского подтверждается, в частности, тем, что у него выявился целый ряд единомышленников и последователей. По многим вопросам взгляды создателя теории культурно-исторических типов разделял Константин Леонтьев. Он воспринимал открытия Данилевского как свои собственные идеи, которые автор «России и Европы» лишь успел опубликовать раньше него.

⁸¹ Бердяев. Н. А. Русская идея. С. 66–67.

⁸² Свасьян К. А. Освальд Шпенглер и его реквием по Западу // Шпенглер О. Закат Европы. Опыт морфологии мировой истории. Т. 1. М., 1993. С. 18.

К. Н. Леонтьев, во многом бывший учеником и последователем Данилевского, привнес в идеи Данилевского уточнения в сторону большего реализма его геополитических и историософских гипотез. Леонтьев выражал сомнение в том, «сумеют ли славяне дать истории „истинно новый культурный тип“ или «надо ждать его позднее из обновленного Китая или пробужденной Индии»⁸³. Поправка Леонтьева обращает на себя внимание, так как в последние десятилетия эти страны стали стремительно выходить на передовые позиции в своем развитии.

Признаваясь в личных симпатиях к Вл. Соловьеву, К. Н. Леонтьев, тем не менее, отмечает неуклонный рост числа сторонников учения Данилевского в России: «Много ли в настоящее время русских, относящихся к трудам г. Соловьева так, как я отношусь, восхваляя *общий дух* и не смея сочувствовать его *прямой цели*? <...> А число приверженцев Данилевского все растет и растет»⁸⁴.

Однако после 1917 г. в издании и изучении трудов Н. Я. Данилевского наступил долгий перерыв. В советской России труды Данилевского не издавались, так как он считался одним из крайне

реакционных публицистов. Но идеи Данилевского не были забыты — они, как и идеи его последователя К. Н. Леонтьева, послужили питательной почвой для нового философского направления — евразийства, возникшего в среде русской эмиграции на Западе.

Тем не менее и в советской России существовал ученый, который незаметно проводил в своих сочинениях идеи, очень напоминающие воззрения Данилевского и других близких ему по духу мыслителей. Речь идет, конечно, о Л. Н. Гумилеве, труды которого ныне известны в России каждому образованному человеку. В его сочинениях легко найти преемственность по отношению к евразийцам, а также к Н. Я. Данилевскому и К. Н. Леонтьеву. Каждый из этих мыслителей создал оригинальную историософскую модель, позволяющую выделить характерные черты русской цивилизации и определить перспективы развития России как самобытной цивилизации.

У Данилевского и особенно у Леонтьева много протоевразийских компонентов, и евразийцы считали их своими предшественниками. В советское время Л. Н. Гумилев часто критиковали с позиций европоцентризма и космополитизма. Гумилев создал альтернативный вариант решения проблемы национальной идентичности, ставя



Бюст Н. Я. Данилевского в городе Ливны Орловской области, открытый к 200-летию со дня рождения философа. Надпись на постаменте: «Провидцу XIX века от земляков и почитателей в памятный для России и Европы 2022 год»

⁸³ Там же. С. 351.

⁸⁴ Там же. С. 361.

вопрос о своеобразии суперэтнических систем и многообразии цивилизационных традиций. Показательно, что в 2012 г. в Московской духовной академии П. П. Шитихин был защищен диссертация на звание кандидата богословия на тему «Сравнительный анализ историософских взглядов Н. Я. Данилевского и Л. Н. Гумилева». В диссертации «прослеживается историософская линия, идущая от Н. Я. Данилевского через К. Н. Леонтьева и евразийцев к Л. Н. Гумилеву»⁸⁵. Исследователь подчеркивает преемственность Гумилева, более близкого к евразийскому направлению в его концепции суперэтносов, по отношению к цивилизационной концепции Данилевского и перспективность их оригинальных историософских моделей для оценки исторического развития России.

Идеи Данилевского становятся в наше время все более популярными хотя бы потому, что в XIX в., когда появилась книга «Россия и Европа», борьба за мультикультурализм только начиналась, а в наши дни очевидного насаждения глобализма в мировом масштабе она стала насущной потребностью эпохи.

К. Н. Леонтьев не согласился с Соловьевым, назвавшим учение Данилевского приземленной, «ползучей теорией», и подчеркнул, что историософские идеи русского мыслителя не только опираются на твердый научный фундамент, но и являются подлинно «крылатыми», устремленными в будущее: «Данилевский дал нам твердый фундамент в Православии, в Царстве, в общине поземельной <...>. Он окрыляет нас надеждами на твердом народном якоре. Держась за некоторые общие, готовые данные „почвы“, он не стесняет ничем дальнейшего полета русской мысли. Напротив того, он рассчитывает на этот полет...»⁸⁶

Теория культурно-исторических типов Данилевского с ее пафосом мультикультурализма с каждым веком становится все актуальнее. Не случайно, конечно, к геополитической концепции Н. Я. Данилевского проявляют интерес в современном Китае. Так, в 2010 г. китайский исследователь Ли Хаянь защитил в МГУ диссертацию на звание кандидата философских наук «Теория культурно-исторических типов Н. Я. Данилевского в России и Китае». Из автореферата диссертации видно, что китайским исследователям особенно интересна, конечно, роль китайского культурно-исторического типа в концепции Данилевского. Ли Хаянь характеризует Данилевского как «первого автора теории локальных цивилизаций»⁸⁷.

Ничто так не доказывает обращенность идей Данилевского в будущее и прогностический характер его книги о взаимоотношениях России и Запада для нашего времени, как события, связанные с военным конфликтом на Украине. Это, конечно, отдельная, очень большая тема, но западный мир проявил себя в отношениях с Россией в период назревания и развертывания этого конфликта в полном соответствии с гипотезами, высказанными в поистине пророческой книге Н. Я. Данилевского.

Источники и литература

1. *Балуев Б. П.* Споры о судьбах России. Н. Я. Данилевский и его книга «Россия и Европа». 2-е изд., испр. и доп. Тверь: Булат, 2001. 416 с.
2. *Бердяев Н. А.* Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века. Paris: IMCA-PRESS, 1971. 289 с.
3. *Григорьев А.* Собр. соч. / Под ред. В. Ф. Саводника. Вып. 2. М.: Типо-лит. т-ва И. Н. Кушнерев и К°, 1915. 164 с.

⁸⁵ *Шитихин П. П.* Сравнительный анализ историософских взглядов Н. Я. Данилевского и Л. Н. Гумилева. Автореферат дис. ... канд. богословия. Сергиев Посад, МДА, 2012. С. 6.

⁸⁶ Там же. С. 357.

⁸⁷ *Ли Хаянь.* Теория культурно-исторических типов Н. Я. Данилевского в России и в Китае. Автореферат дис. ... канд. филос. наук. М., 2010. С. 4.

4. Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. Изд. 6-е. СПб.: Глагол, 1995. 552 с.
5. Данилевский Н. Я. Дарвинизм. Критическое исследование. М.: ФИВ, 2015. 976 с.
6. Данилевский Н. Я. Сборник политических и экономических статей. СПб.: Изд. Н. Н. Страхова, 1890 (переиздано под назв.: Горе победителям. Политические статьи / Вступ. ст., примеч., приложение А. В. Ефремова. М.: АЛИР, 1998. 416 с.).
7. Зеньковский В. В. Русская философия и Европа. Критика европейской культуры у русских мыслителей. М.: Республика, 1997. 368 с.
8. Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. Т. 7. Кн. 1. СПб.: Владимир Даль, 2005. 560 с.
9. Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. Т. 7. Кн. 2. СПб.: Владимир Даль, 2006. 1022 с.
10. Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. Т. 8. Кн. 1. СПб.: Владимир Даль, 2007. 640 с.
11. Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. Т. 8. Кн. 2. СПб.: Владимир Даль, 2009. 1408 с.
12. Ли Хайянь. Теория культурно-исторических типов Н. Я. Данилевского в России и в Китае. Автореферат дис. ... канд. филос. наук. М., 2010. 20 с.
13. Пивоваров Ю. С. Николай Данилевский в русской культуре и в мировой науке // Мир России. Т. 1. № 1. 1992. С. 163–216 (то же, с изменениями: Пивоваров Ю. С. «Крылатая теория общества» // Пивоваров Ю. С. Два века русской мысли. М.: ИНИОН РАН, 2006. С. 205–287).
14. Свасьян К. А. Освальд Шпенглер и его реквием по Западу // Шпенглер О. Закат Европы. Опыт морфологии мировой истории. Т. 1. М.: Мысль, 1993. С. 5–122.
15. Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. Т. 1: Философская публицистика. М.: Правда, 1989. 688 с.
16. Сорокин П. Социальная и культурная динамика: Исследование изменений в больших системах искусства, истины, этики, права и общественных отношений / Пер. с англ. В. В. Сапова. СПб.: Изд-во РХГИ, 2000. 1054 с.
17. Страхов Н. Н. Исторические взгляды Г. Рюккерта и Н. Я. Данилевского // Страхов Н. Н. Борьба с Западом в нашей литературе. СПб.: Тип. бр. Пантелеевых, 1896. С. 199–244.
18. Тойнби А. Дж. Постигание истории: Сборник / Пер. с англ. Е. Д. Жаркова. М.: Рольф, 2001. 612 с.
19. Трубецкой С. Н. Разочарованный славянофил // Леонтьев: pro et contra. Антология / Изд. подг. А. П. Козырев, А. А. Корольков. Кн. 1. СПб.: Изд-во РХГИ, 1995. С. 123–159.
20. Фатеев В. А. Н. Н. Страхов. Личность. Творчество. Эпоха. Монография. СПб.: Пушкинский Дом, 2021. 652 с.
21. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / Пер. с англ. Т. Велимеева, Ю. Новикова. М.: АСТ, 2003. 603 с.
22. Шитихин П. П. Сравнительный анализ историософских взглядов Н. Я. Данилевского и Л. Н. Гумилева. Автореферат дис. ... канд. богословия. М.: МДА, 2012. 17 с.
23. Шубарт В. Европа и душа Востока. М.: Русская идея, 2000. 446 с.
24. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. В 2 т. М.: Мысль, 1999. 669 + 660 с.
25. Шпет Г. Г. Избранные труды / Сост., автор вст. статьи, коммент. Л. Г. Березовая. М.: РОССПЭН, 2010. 856 с. (Библиотека отечественной общественной мысли с древнейших времен до начала XX века).
26. Rückert, Heinrich. Lehrbuch der Weltgeschichte in organischer Darstellung. Leipzig, 1857.
27. MacMaster Robert E. The Question of Heinrich Rückert's Influence on Danilevskij // The American Slavic and East European Review. Vol. 14. Iss. 1. 1955. Feb. P. 59–66.
28. MacMaster, Robert E. Danilevsky: A Russian Totalitarian Philosopher, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1967, 368 p.
29. Sorokin P. Social Philosophies of an Age of Crisis. London: Adam and Charles Black, 1952. 345 p. (то же, с изменениями: Sorokin, Pitirim. Modern Historical and Social Philosophies. New York: Dover Publications, 1963. 365 pp.).
30. Thaden, Edward C. Conservative Nationalism in Nineteenth-Century Russia. Seattle, University of Washington Press, 1964. 271 p.

А. В. Ефремов

Н. Я. Данилевский в национальном консервативном дискурсе

УДК 1(470)(091):930.1
DOI 10.47132/2588-0276_2024_4_132
EDN КТОСХУ



Аннотация: XIX в. с полным основанием считается «золотым» веком русской культуры. Мировое признание получили достижения России в литературе и музыке. В то же время принято думать, что русская философия в этот период не достигла европейского уровня. Однако в такой специфической области мысли как историософия Россия, в лице Николая Яковлевича Данилевского, на полвека опередила поиски западной мысли. Ученый мирового уровня, он не был по достоинству оценен большинством своих современников, и только после оглушительного успеха книги Освальда Шпенглера «Закат Европы» (1918 г.) имя Данилевского прочно укоренилось в мировой академической традиции. Тем не менее, главное историософское произведение Данилевского «Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо-Романскому» (1869 г.) почти сразу после публикации получило статус канонического текста русского почвенничества. Это качество книга Данилевского сохраняет и в наше время. Концепция Данилевского выступает одной из важнейших составляющих национальной интеллектуальной традиции. В свою очередь, изучение, лучше сказать — постижение, этой традиции является задачей не только академической науки, но и граждан, чувствующих ее своей.

Ключевые слова: Данилевский, Европа, историософия, панславизм, почвенничество, Россия.

Об авторе: Александр Валентинович Ефремов

Кандидат исторических наук, доцент кафедры истории Института социально-гуманитарного образования Московского педагогического государственного университета, доцент кафедры церковной истории Московской духовной академии.

E-mail: dr.efrem-rubruck@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1959-2758>

Для цитирования: Ефремов А. В. Н. Я. Данилевский в национальном консервативном дискурсе // Русско-Византийский вестник. 2024. № 4 (19). С. 132–141.

RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4 (19)

2024

Alexander V. Efremov

N. Ya. Danilevsky in National Conservative Discourse

UDC 1(470)(091):930.1

DOI 10.47132/2588-0276_2024_4_132

EDN KTOCXU



Abstract: The nineteenth century is rightly considered the “golden” century of Russian culture. Russia’s achievements in literature and music have received worldwide recognition. At the same time, it is generally believed that Russian philosophy did not reach the European level during this period. However, in such a specific field of thought as historiosophy, Russia in the person of Nikolai Yakovlevich Danilevsky was half a century ahead of the search for Western thought. A world-class scientist, he was not appreciated by most of his contemporaries, and only after the resounding success of Oswald Spengler’s book “The Decline of Europe” (1918), Danilevsky’s name was firmly rooted in the world academic tradition. At the same time, Danilevsky’s main historiosophical work “Russia and Europe: A Look at the Cultural and Political Relations of the Slavic World to the Germanic-Romance” (1869) almost immediately after publication, received the status of a canonical text of Russian soil science. In my opinion, Danilevsky’s book retains this quality in our time. Thus, the concept of Danilevsky is one of the most important components of the national intellectual tradition. In turn, the study, or rather comprehension, of this tradition is not only the task of academic science, but also of citizens who feel it to be their own.

Keywords: Danilevsky, Europe, historiosophy, pan-Slavism, Russia, soil science.

About the author: **Alexander Valentinovich Efremov**

Candidate of Historical Sciences (PhD), Associate Professor of the Department of History Institute of Social and Humanitarian Education Moscow Pedagogical State University, Professor of the Department of Church History Moscow Theological Academy.

E-mail: dr.efrem-rubruck@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1959-2758>

For citation: Efremov A. V. N. Ya. Danilevsky in National Conservative Discourse. *Russian-Byzantine Herald*, 2024, no. 4 (19), pp. 132–141.



Николай Яковлевич Данилевский,
1867 г.

Очевидно: консерватизм как политико-философский концепт по сути своей — реакция на французскую революцию, на секулярность и индивидуализм эпохи раннего модерна, на теорию прогресса и связанные с ней политические доктрины и технологии. Знаменитый немецкий социолог Карл Манхейм определил консерватизм как «сознательный традиционализм»¹ и следование «способу мышления, основанному на идее естественного порядка»². В тоже время реакция, по верному суждению Н. Бердяева, «должна быть творческой, в ней может быть и подлинное внутреннее движение к новой жизни, к новым ценностям»³.

Именно такой творческой реакцией на вызовы, брошенные разрушительной, враждебной естественному порядку эпохой XIX в., стала историческая концепция Николая Яковлевича Данилевского, сформулированная в знаменитом труде «Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германно-Романскому» (далее — «Россия и Европа»). Рассматривая историю как специфическую форму существования живой

материи, Данилевский, в противоположность классической европейской схеме линейного непрерывного развития, предложил свое видение исторического процесса как суммы развития дискретных природно-социальных наднациональных общностей, названных им «культурно-историческими типами» («цивилизации» по А. Тойнби и С. Хантингтону, «суперэтнотсы» по Л. Н. Гумилеву).

Критики обвиняли (и обвиняют) Данилевского в биологизме и методологическом радикализме, ибо его философия истории родилась из синтеза разных научных дисциплин, что для XIX в. было исключительной редкостью. Однако наибольшее раздражение оппонентов вызвало разведение России и Европы в разные культурно-исторические типы. Если бы речь шла о различии России с Индией или Китаем, это воспринималось бы как само собой разумеющееся, но когда дело касалось Европы, все менялось.

Естественно, что представители всех вариантов русского западничества не могли согласиться с идеями Данилевского, утверждающего объективность и неизбежность противостояния Запада не только России, но и славянству, и реагировали на них с крайней неприязнью. Тем более что имперская элита, в немалой части, оказывалась кровно (в прямом смысле) связанной с Европой. Консервативная, западническая по взглядам, петербургская бюрократия с начала XVIII в. строила в России «регулярное государство», механически перенося в нашу страну европейские учреждения и нравы — секулярную власть, отвлеченный легализм, прусскую казарму и проч. Их либеральные оппоненты мечтали о таком же механическом переносе в Россию конституционно-парламентских форм общественно-государственного устройства. В сущности, интеллектуально и духовно, это были очень близкие типы людей, о чем в своих эмигрантских мемуарах хорошо написала член ЦК партии кадетов А. Тыркова-Вильямс. Таким образом, русские почвенники, особенно славянофилы, оказывались куда более жесткими критиками

¹ Манхейм К. Диагноз нашего времени. М., 1994. С. 601.

² Там же. С. 614.

³ Бердяев Н. А. Новое средневековье // Философия творчества, культуры и искусства. М., 1994. С. 406.

властных и культурных практик петербургской монархии, нежели представители так называемого освободительного движения. Возможно, поэтому некоторые исследователи (В. А. Фатеев, А. А. Тесля) относят членов хомяковского кружка к либеральной части национального движения.

Повторю: теория культурно-исторических типов есть экстраполяция биологических принципов на исторический процесс, и можно вполне согласиться с Н. И. Цимбаевым утверждавшим: «Истоки взглядов Данилевского не могут быть прослежены в раннем славянофильстве»⁴. Иное дело — панславистские убеждения Данилевского, которые, безусловно, генетически связаны с классическим славянофильством. Однако ко времени выхода «России и Европы» идейное наследие старших славянофилов оказалось в состоянии некоторой истощенности. Книга Данилевского придала славянскому движению новый импульс, уже в качестве панславистского канона. «Новое научное обоснование и приложенная к нему старая фантастическая постройка»⁵, как писал П. Н. Миллюков, называя «фантастической постройкой» учение славянофилов. В это же время происходит процесс, который П. Н. Миллюков, не без тенденциозности, назвал «разложением славянофильства». «В основе старого славянофильства, — писал он, — лежало внутреннее противоречие. Идея национальности мешала дать должное развитие идеи мессианизма; а мессианская идея мешала раскрытию идеи национальности»⁶. Данилевский, по его мнению, взял у славянофилов первую идею, а Владимир Соловьев вторую.

Конечно, сведение славянского движения к «национальности» — очевидная нагрузка, ибо задача создания всеславянского государства-союза, о котором мечтали русские панслависты, выходила далеко за рамки узконационального бытия. Однако сама тенденция развития славянофильства отмечена Миллюковым верно. Тем более что в 60-е гг. XIX в. старое классическое славянофильство в лице Ивана Аксакова стало постепенно переходить в панславизм. Ранее связи с зарубежными славянами и идеи славянской взаимности были, по преимуществу, делом не А. С. Хомякова или И. В. Киреевского, а М. П. Погодина и его окружения. В этих обстоятельствах «Россия и Европа», с ее релевантным эпохе языком, строгой научностью и безупречной логикой стала мощнейшим интеллектуальным фундаментом русского почвенничества и панславизма. Стоит обратить внимание на несомненный факт: западничество не сумело создать произведения, которое смогло бы претендовать на роль его интеллектуального канона. «На какой труд, подобный, например, „России и Европе“ покойного Н. Я. Данилевского по сложности, по системе развиваемой мысли, могут указать „западники“ в своем лагере?» — задавал риторический вопрос Василий Розанов⁷. Отсюда — определение «России и Европы», данное П. Н. Миллюковым, как «Библии славянофильства»⁸ и более точное определение К. Хаусхофера, назвавшего книгу Данилевского «Библией панславизма»⁹.

Впрочем, Владимир Сергеевич Соловьев дал еще одно определение этого великого труда, назвав его «кораном всех мерзавцев и глупцов»¹⁰. Вл. Соловьев оказался наиболее яростным и неумолимым критиком идей Данилевского, и обойти это обстоятельство в данной теме невозможно. Но поскольку его длительная полемика с Н. Н. Страховым о значении интеллектуального наследия автора «России и Европы» неоднократно рассматривалась в научной литературе, коснусь лишь сюжета, хронологически предвещающего эту дискуссию. Значимая фигура в отечественном богословско-философском

⁴ Цимбаев Н. И. Славянофильство. Из истории русской общественно-политической мысли XIX века. М., 1986. С. 145.

⁵ Миллюков П. Н. Разложение славянофильства. М., 1893. С. 8.

⁶ Там же. С. 50.

⁷ Розанов В. В. Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского. М., 1996. С. 179.

⁸ Миллюков П. Н. Воспоминания. М., 1991. С. 64.

⁹ Хаусхофер К. Панидеи в геополитике // *Его же*. О геополитике. Работы разных лет. М., 2001. С. 259.

¹⁰ Соловьев В. С. Письма. СПб., 1908. Т. 1. С. 59.

дискурсе, Владимир Сергеевич Соловьев был, как говорится, сам по себе, то есть вне того или иного общественного направления. Однако уже то обстоятельство, что он позиционировал себя как религиозный философ, ставило его в оппозицию к предельно секулярному русскому либерализму. Кроме того в эпоху 60–80-х гг. позапрошлого века, в связи с резким ростом авторитета точных и естественных наук, сама философия нередко рассматривалась как нечто несерьезное и даже лживое. По замечанию Дмитрия Писарева, философия «потеряла свой кредит в глазах каждого здравомыслящего человека: никто уже не верит в ее шарлатанские обещания...»¹¹

В нескольких статьях в газете «Русь» и в «Известиях Санкт-Петербургского Славянского благотворительного общества» Соловьев публикует исключительно критичные в отношении Византии статьи с явными симпатиями к католицизму. Данилевский ответил на них обширным текстом «Владимир Соловьев о православии и католицизме» («Известия Санкт-Петербургского Славянского благотворительного общества», 1885, март) с критикой латинофильских пристрастий философа. Это была его последняя работа. В свою очередь, Соловьев опубликовал ответ на эту статью где, в частности, писал, что Данилевский делает выводы, «исходя из своей, во всяком случае, замечательной теории культурно-исторических типов (подробно изложенной в его сочинении „Россия и Европа“)¹². Также Соловьев указал: «Я вполне признаю существование культурно исторических типов, указанных г. Данилевским», правда, при этом добавлял: «Но их типические различия не закрывают для меня еще более важной противоположности между историческим Востоком и Западом»¹³.

Через несколько лет, когда Данилевский уже лежал в могиле, философ опубликовал в программно-либеральном журнале «Вестник Европы» обширную статью, названную, как и книга Данилевского, «Россия и Европа». В ней Соловьев утверждал, что нет никаких культурно-исторических типов, а есть сложение универсальных империй, завершившееся созданием Римского государства и формированием понятия «человечество» как духовной и натуральной реальности. Греко-римский мир указал осевое направление развития человеческой культуры. Итак, «видеть в истории человечества только жизнь отдельных, себе довлеющих, культурных типов, этнографически и лингвистически определенных, — значит закрывать глаза на самые важные исторические явления. Для разбираемой теории непонятен буддизм, непонятен ислам и, что для нее печальнее, совершенно непонятно само христианство в его всемирно-историческом значении»¹⁴.

Публикация Соловьева вызвала обширную полемику в печати с участием многих значимых мыслителей России (Н. Н. Страхов, К. Н. Леонтьев, В. В. Розанов, С. Ф. Шарапов, Н. И. Кареев и др.). В ходе дискуссии, чувствуя неубедительность своей аргументации, Соловьев, писавший ранее, что Данилевский обладал «крупным умственным дарованием и безукоризненным нравственным характером...»¹⁵, обвинил автора «России и Европы» в плагиате. По утверждению философа, первым идею культурно-исторических типов сформулировал второстепенный немецкий ученый Генрих Рюккерт. Причем Соловьев сопроводил это утверждение удивительно нелепым тезисом, что Рюккерт не старался «провести свой, в сущности, антиисторический взгляд через всю всемирную историю»¹⁶.

Современная наука давно доказала: Соловьев лгал¹⁷. И, как завершающий штрих, еще одно пикантное обстоятельство, ярко характеризующее нравственный облик

¹¹ Цит.: Чижевский Д. И. Гегель в России // Русская философия. СПб., 2007. С. 285.

¹² Соловьев В. С. Ответ Данилевскому // Известия Санкт-Петербургского Славянского благотворительного общества. 1885. № 3. С. 134.

¹³ Там же. С. 135.

¹⁴ Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 378.

¹⁵ Там же. С. 337.

¹⁶ Там же. Т. 2. С. 589.

¹⁷ См.: MacMaster, Robert E. Danilevsky: A Russian Totalitarian Philosopher, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1967, 368 p.

самого Соловьева. Русский философ-эмигрант Александр Кожев в докторской диссертации (руководитель — К. Ясперс) доказал, что сам Владимир Сергеевич — безусловный плагиатор. Кожев писал: «Почти все его метафизические идеи — главным образом «очень обедненный и упрощенный парафраз» философских воззрений Шеллинга¹⁸, но «было бы напрасно искать его имя в сочинениях Соловьева»¹⁹. Впрочем, даже вполне лояльный по отношению к Соловьеву советский автор А. В. Гулыга в своей книге о германском философе приводит примеры заимствований, сделанных Владимиром Сергеевичем у немецкого коллеги²⁰.

Думаю, настало время ревизии устоявшихся панегирических оценок роли и значения этого «первого» русского философа, который еще и умудрился заразить значимую группу отечественных мыслителей софиологическим гностицизмом. По моему мнению, к концу жизни Соловьев превратился в рупор космополитического имперства и умеренно-консервативного петербургского бюрократического западничества. Близкий к нему в эти годы литератор Николай Александрович Энгельгардт вспоминал: Соловьев постоянно выбирал для своего проживания в Петербурге отель «Англетер», потому что «здесь его окружали все высшие установления империи: Государственный Совет в Мариинском дворце, Сенат и Синод; в Галерной улице находилась редакция „Вестника Европы“. В перерывы заседаний или после них к философу заходили члены этих установлений, крупные люди, и сообщали ему различные начинания, толкуя события наверху. Лишенный кафедры опальный профессор-философ пользовался дружбой и уважением наиболее просвещенных сановников; его слушали»²¹.

Критически воспринял «Россию и Европу» консервативный западник, историк и публицист Петр Карлович Щебальский. Данилевскому он посвятил две небольшие статьи. Из них первая, где рецензент разбирал четыре начальные главы «России и Европы», была опубликована в пятом номере «Русского вестника» за 1869 г. Признавая заслуги и таланты Данилевского, «статьи которого в своих подробностях заслуживают внимания и уважения»²², он не соглашается с естественнонаучной методологией «России и Европы». По мнению Щебальского, Данилевский рассматривает физические явления и, «основываясь на них, он считает себя вправе заключать по аналогии о явлениях умственного мира»²³. В конечном итоге критик отвергает почти все основные положения «России и Европы». «Мы не согласны с г. Данилевским, — пишет он, — будто культурно-исторические типы сменяют, вытесняют поочередно друг друга»²⁴, «ныне культура одна для всех: это та, которая с Востока перешла в Грецию и оттуда разошлась по всей почти Европе и Америке, обещая проникнуть во все части света и во все концы мира»²⁵. Даже странно, что столь различные авторы — религиозный философ Владимир Соловьев и близкий к М. Н. Каткову Петр Щебальский — оказались настолько единодушны и высказали почти тождественные упреки в адрес концепции Данилевского.

Таким образом, критика идей Данилевского западниками-консерваторами оказалась куда более жесткой, нежели критика либералов (П. Н. Милюкова, Н. И. Кареева и проч.).

Народники, эти бастарды славянофильства, исходя из люмпенизированного романтического представления о народности, якобы находящейся выше нравственности и закона, рассматривали любую лояльность государственной власти как духовную коррупцию. Поэтому публицистика этого направления ограничилась бранью

¹⁸ Кожев А. Атеизм и другие работы. М., 2007. С. 182.

¹⁹ Там же. С. 187.

²⁰ См.: Гулыга А. В. Шеллинг. М., 1984.

²¹ Цит.: Межуев Б. В. Владимир Сергеевич Соловьев и петербургское общество 1890-х гг. // Соловьевский сборник: Материалы международной конференции «Владимир Соловьев и его философское наследие». Москва, 28–30 августа, 2000. М., 2001. С. 412.

²² Щебальский П. К. Заметка // Русский вестник. 1869. № 5. С. 361.

²³ Там же. С. 357.

²⁴ Там же. С. 357.

²⁵ Там же. С. 362.

и насмешками в адрес как самого Данилевского, так и его последователей. Впрочем, даже Владимир Соловьев казался им представителем «реакции». Левый радикал Петр Ткачев, говоря о «славянофилах-реакционерах», перечислял: «А Страхов, а Данилевский, а Симоненко, а Стронин, а Владиславлев, а Соловьев (философ)...»²⁶ Ситуация усугублялась еще одним обстоятельством: Данилевский, как ученый-биолог, является крупнейшим критиком учения Дарвина в России. Этого «передовые» люди простить ему не могли, ибо дарвинизм в то время быстро превращался в антихристианский квазисциентистский культ. В эпоху борьбы с генетикой советская публицистика записала Николая Яковлевича в противники мичуринской биологии, хотя в год смерти Данилевского Иван Владимирович Мичурин был относительно молодым (30 лет) и малоизвестным провинциальным селекционером.

К сожалению, русские консерваторы-почвенники, признавая «Россию и Европу» образцовым сочинением, не потрудились сделать критический разбор этого труда. Некоторым исключением являлся Константин Николаевич Леонтьев. Тема «Данилевский и Леонтьев» рассматривалась в научной литературе²⁷, поэтому ограничусь только несколькими замечаниями. Константин Николаевич категорически не принимал панславистскую составляющую в идейном наследии Данилевского. Имея реальный опыт общения с зарубежными славянами, он скептически оценивал их культурные и политические возможности. Кроме того Леонтьев ясно видел эгалитарно-демократические потенции панславизма, считая их разрушительными и враждебными самобытной культуре. «Много фальшивого и необдуманного можно найти, к сожалению, в книге Данилевского. Сюда же относится его доверчивое славянолюбие», — писал Леонтьев²⁸. Ибо, продолжал он, «народы эти до сих пор в лице интеллигенции своей ничего, кроме самой пошлой и обыкновенной современной буржуазии, миру не дают»²⁹.

С высоты современного исторического опыта, панславистская составляющая историософии Данилевского, действительно, выглядит достаточно спорной. Кроме того во многом благодаря панславистам русский консерватизм приобрел не характерную для него ранее германофобию, имевшую в дальнейшем очень серьезные и, на мой взгляд, крайне негативные последствия.

Федор Михайлович Достоевский знал Данилевского еще со времен участия в кружке Петрашевского. После публикации «России и Европы» великий писатель стал поклонником этого сочинения. Однако когда во время русско-турецкой войны 1877–78 гг. в цикле статей «Война за Болгарию» Данилевский предложил сделать Константинополь не русским городом, а столицей всего славянского мира, Федор Михайлович возмутился. «Н. Я. Данилевский решает, — писал он, — что Константинополь должен когда-нибудь стать общим городом всех восточных народностей... Константинополь должен быть наш, завоеван нами, русскими, у турок и остаться нашим навеки»³⁰. Таким образом, Достоевский оказывался куда большим империалистом и националистом, нежели Данилевский. Довольно забавно, но многие русские либералы пытались в дальнейшем развести гуманиста Достоевского и «шовиниста» Данилевского. Так, в эмиграции Н. О. Лосский в «Истории русской философии» писал даже о «горьком разочаровании» писателя в «России и Европе»³¹.

К концу XIX в. имя Данилевского среди русских почвенников оказалось настолько значимым, что обращение к его идеям и мнениям стало напоминать ссылки советских авторов на работы Карла Маркса. Примером может служить статья А. П. Липранди

²⁶ Ткачев П. Н. Кладези мудрости российских философов. М., 1990. С. 131.

²⁷ См.: Сергеев С. М. Н. Я. Данилевский и К. Н. Леонтьев // Идеи русского ученого энциклопедиста Н. Я. Данилевского и реалии современного мира. М., 2002; Ефремов А. В. Борьба за историю: концепция Н. Я. Данилевского в оценке современников. М., 2006.

²⁸ Леонтьев К. Н. Восток, Россия и Славянство. М., 1996. С. 483.

²⁹ Там же. С. 81.

³⁰ Достоевский Ф. М. Соч. Л., 1984. Т. 26. С. 83.

³¹ Лосский Н. О. История русской философии. М., 1991. С. 81.

«Катков и Данилевский о „Финляндском вопросе“». В сущности, указанный текст состоит из цитат упомянутых в заглавии авторов, «впервые осветивших истинным светом „Финляндский вопрос“ и по достоинству оценивших затеянную финляндскими политиками фронду»³². Любопытно, но родной дядя автора, генерал И. П. Липранди, разоблачил общество петрашевцев, в котором состоял молодой Данилевский.

Нельзя обойти вниманием небольшую полемику о нигилизме, вызванную статьей врача и публициста Константина Константиновича Толстого «Этюды господствующего мировоззрения», напечатанной в аксаковской «Руси» в 1884 г. Раскаившийся нигилист, Толстой изложил свою версию происхождения и развития нашего нигилизма. Главный тезис автора состоял в утверждении, что нигилизм — специфически русское явление. Его источником, по мнению Толстого, является профанация в русском обществе высоких нравственных идеалов христианства, ханжество официального православия, искажение «иудушками и тартюфами» правды Евангелия. По утверждению автора «Этюдоев господствующего мировоззрения», молодежь, хорошо чувствующая фальшь и видящая разницу между словом и делом у старшего поколения, оторвалась от христианства, заменив его различными материалистическими доктринами. От интеллигенции мода на материализм перешла к люмпенизированным слоям общества, которые Толстой именует «передней», и стала «обоснованием разного рода преступлений и подлостей»³³. Так, по его утверждению, опошлялась и дискредитировалась «высокая истина или новая нравственная арифметика»³⁴ первых русских нигилистов. Следствием этой этико-социальной коллизии Толстой считает состояние, когда очевидно проявились «апатия и бессилие людей честных, смелость и нахальство мошенников, разгул животных вожделий, одним словом, порнификация русского общества»³⁵. Основным средством преодоления нигилизма К. К. Толстой ожидаемо называет возвращение к истинно-христианским ценностям. Статья Толстого произвела на читающую публику довольно сильное впечатление.

Данилевский в «России и Европе» касался вопроса о нигилизме, утверждая, что он есть «последовательный материализм и больше ничего»³⁶. Что касается

v.

ПРОИСХОЖДЕНИЕ НАШЕГО НИГИЛИЗМА.

По поводу статьи „Этюды господствующаго мировоззрѣнія“.

(Русь 1884, 15 ноябр. и 1 дек.)

Помѣщенная подъ вышесказаннымъ заглавіемъ статья г. К. Толстаго въ 16 № „Руси“ (1884) показалась мнѣ чрезвычайно интересною, какъ искренній голосъ человѣка, принадлежавшаго къ числу адептовъ ученія, окрещеннаго у насъ именемъ „нигилизма“, затѣмъ понимашаго его ложность и возвратившагося къ болѣе правильному взгляду на вопросъ нравственности и политики, и откровенно излагающаго, что именно заставило его, а вѣроятно и многихъ другихъ, примкнуть къ нигилистическому исповѣданію, а затѣмъ отрѣшиться отъ него. Въ концѣ статьи авторъ изъясняетъ благодарности за всякія указанія на ошибки и неясности.

Мнѣ захотѣлось заслужить ее, указавъ на то, что представляеть, по моему, неясности и недоразумѣнія именно по вопросу о происхожденіи и широкомъ распространеніи нигилистическаго ученія, получившаго такую странную превлекательность для молодежи и для немолодежи въ оныя дни, а затѣмъ изложить и собственныя мои мысли по этому предмету.

Если я вѣрно понялъ мысль автора, то причина, оттолкнувшая людей изъ повогѣнія начала шестидесятихъ годовъ отъ христіанскихъ идеаловъ, заключалась въ загрязненіи и опошленіи ихъ разными Іудушками или Тартюфами, и что такое же загрязненіе и опошленіе новыхъ идеаловъ нигилистической этики Юхановыми и собратіей заставило многихъ, подобнымъ же образомъ, отвратиться и отъ этихъ послѣднихъ.—Что таковое дѣйствительно было историческій процессъ смѣны убѣжденій у автора и у многихъ

Статья Данилевского «Происхождение нашего нигилизма» (1884) в его «Сборнике политических и экономических статей», изданном Н. Н. Страховым (1890)

³² Липранди А. П. Катков и Данилевский о «Финляндском вопросе» // Московские ведомости. 1899. № 197. С. 4.

³³ Толстой К. К. Этюды господствующего мировоззрения // Русь. 1884. № 16. С. 59.

³⁴ Там же.

³⁵ Там же.

³⁶ Данилевский Н. Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германно-Романскому. СПб., 1995. С. 246.

специфики русского нигилизма, то это, как считал Николай Яковлевич, — его карикатурность, ибо для Запада нигилизм — «плод отчаяния целых поколений»³⁷, а в России он — «не более как сбоку припека»³⁸.

Статья Толстого побудила Николая Яковлевича к написанию ответного текста «Происхождение нашего нигилизма» (Русь. 1884. № 22, 23). С его точки зрения, русский нигилизм — дитя старого национального недуга, желания во всем подражать Западу, и посему он — лишь карикатура на нигилизм европейский. «Самостоятельность наша в деле нигилизма оказалась только в одном — в том, в чем всякая подражательность самостоятельна, именно мы утрировали, а следовательно, и окарικатурили самый нигилизм»³⁹. Источником нигилизма на Западе, по мнению Данилевского, стало уклонение западного христианства в ересь папизма, а затем и в бесчисленные ереси протестантизма. Разочарование в западном христианстве и привело к появлению нигилизма, ведь «для отрицания такого идеала не было уже, конечно, никакой надобности в его загрязнении или искажении: он уже сам по себе носил в себе достаточное количество и лжи, и грязи»⁴⁰.

Дискуссию продолжил известный публицист Никита Петрович Гиляров-Платонов. Его статья «Откуда нигилизм» (Русь. 1884. № 24) была довольно критичной в отношении многих утверждений Данилевского. Нигилизм, полагал Гиляров-Платонов, — «восстание против лицемерия, против проповедников идеалов, которые сами в эти идеалы не верят»⁴¹. Очевидно, основной тезис Гилярова-Платонова вполне совпадает с мнением К. К. Толстого.

Следует отметить: каждая из сторон недостаточно полно рассмотрела этот сложный вопрос. Безусловно можно считать связь нигилизма в России с духовным кризисом Запада. Как раз в этот момент он обрел яркую художественную форму в трудах Фридриха Ницше («Так говорил Заратустра», 1883–1884 гг.; «По ту сторону добра и зла», 1886 г.). В то же время российский нигилизм имел существенные отличия, что позволяет говорить о нем как о специфически русском феномене. Именно так его воспринимали знаменитые западные авторы: О. Уайльд, А. Конан Дойль, Дж. Конрад, С. Моэм, К. Бликсен и др. Сколь это ни удивительно, но нигилизм в нашей стране нередко обретал вид секулярного культа, находил фанатичных адептов и даже мучеников. Именно это обстоятельство дало основание Владимиру Соловьеву пошутить в письме Н. Я. Грогу по поводу нравственной коллизии современных ему нигилистов: «Все мы произошли от обезьяны, поэтому давайте любить друг друга!»⁴² Русские нигилисты пламенно верили в прогресс — научный, социальный, политический и моральный, отсюда проистекало их страстное желание к переустройству России и всего мира. По моему мнению, участники дискуссии не разглядели ужасных потенциалов отечественного нигилизма, катастрофически реализовавшихся после памятных событий 1917 г.

В советское время, когда Данилевский был под запретом, в СССР оставалось немало поклонников его идей, в числе которых — два лауреата сталинских премий, художники М. В. Нестеров и П. Д. Корин.

После краха СССР наследие Данилевского вновь обрело жгучую актуальность и его идеи получили большую популярность. Думаю, не будет сильным преувеличением сказать: наследие Николая Яковлевича Данилевского стало вдохновляющим для значительной части патриотических движений, возникших в России в Новейшее время. Более того, его концепция имеет огромное (без всякого преувеличения) значение для утверждения политической и культурной идентичности нашей страны,

³⁷ Там же. С. 247.

³⁸ Там же. С. 248.

³⁹ Данилевский Н. Я. Происхождение нашего нигилизма // *Его же. Горе победителям* М., 1998. С. 304.

⁴⁰ Там же. С. 307.

⁴¹ Гиляров-Платонов Н. П. Сб. соч. Т. 2. М., 1900. С. 161.

⁴² Письма Владимира Сергеевича Соловьева. Т. 1. СПб., 1898. С. 20.

которой прямо противостоят катастрофические практики западного либертарианства и его метаидеологии — лукавый культ «прав и свобод человека», новые фазы сексуальной революции и тому подобное. И, безусловно, верно утверждение Н. А. Бердяева, век тому назад отметившего, что «русское восточничество, русское славянофильство было лишь прикрытой борьбой духа религиозной культуры против духа безрелигиозной цивилизации»⁴³.

Источники и литература

1. Бердяев Н. А. Новое средневековье // *Философия творчества, культуры и искусства*. Т. 1. М., 1994. С. 406–464.
2. Бердяев Н. А. Предсмертные мысли Фауста // *Освальд Шпенглер и «Закат Европы»*. М., 1922. С. 27–37
3. Гиляров-Платонов Н. П. Сб. соч. Т. 2. М., 1900. 526 с.
4. Данилевский Н. Я. Происхождение нашего нигилизма // *Данилевский Н. Я. Горе победителям*. М., 1998. С. 288–336.
5. Данилевский Н. Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германно-Романскому. СПб., 1995. 552 с.
6. Достоевский Ф. М. Соч. Л., 1984. Т. 26.
7. Кожев А. Атеизм и другие работы. М., 2007. 512 с.
8. Леонтьев К. Н. Восток, Россия и Славянство. М., 1996. 799 с.
9. Липранди А. П. Катков и Данилевский о «Финляндском вопросе» // *Московские ведомости*. 1899. № 197. С. 4.
10. Лосский Н. О. История русской философии. М., 1991. 560 с.
11. Манхейм К. Диагноз нашего времени. М., 1994. 704 с.
12. Межуев Б. В. Владимир Сергеевич Соловьев и петербургское общество 1890-х гг. // *Соловьевский сборник: Материалы международной конференции «Владимир Соловьев и его философское наследие»*. Москва, 28–30 августа, 2000. М., 2001. С. 409–418.
13. Милюков П. Н. Воспоминания. М., 1991. 530 с.
14. Милюков П. Н. Разложение славянофильства. М., 1893. 53 с.
15. Письма Владимира Сергеевича Соловьева Т. 1. СПб., 1898. 282 с.
16. Розанов В. В. Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского. М., 1996. 702 с.
17. Соловьев В. С. Ответ Данилевскому // *Известия Санкт-Петербургского Славянского благотворительного общества*. 1885. № 3. С. 193–202.
18. Соловьев В. С. Письма. Т. 1. СПб., 1908. 282 с.
19. Соловьев В. С. Россия и Европа // *Соловьев В. С. Соч.*: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 333–397.
20. Ткачев П. Н. Клады мудрости российских философов. М., 1990. 640 с.
21. Толстой К. К. Этюды господствующего мировоззрения // *Русь*. 1884. № 16. С. 52–61.
22. Хаусхофер К. Панидеи в геополитике // *Хаусхофер К. О геополитике. Работы разных лет*. М., 2001. С. 227–315.
23. Цимбаев Н. И. Славянофильство. Из истории русской общественно-политической мысли XIX века. М., 1986. 273 с.
24. Чижевский Д. И. Гегель в России. СПб., 2007. 411 с.
25. Щебальский П. К. Заметка // *Русский вестник*. 1869. № 5.

⁴³ Бердяев Н. А. Предсмертные мысли Фауста // *Освальд Шпенглер и «Закат Европы»*. М., 1922. С. 34.

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 4 (19)

2024

В. Ю. Даренский

О ложности обвинений Вл. Соловьева в адрес Н. Данилевского

УДК 008-027.21(470+571)(091):1
DOI 10.47132/2588-0276_2024_4_142
EDN PCCFMO



Аннотация: В статье дан анализ обвинений Вл. Соловьева в адрес концепции культурно-исторических типов Н. Данилевского. Показана недобросовестность методов полемики Вл. Соловьева, основанной на подмене понятий и грубом искажении идей Н. Данилевского. Отмечается, что Вл. Соловьев часто пользуется и аргументацией, которая в настоящее время прочно вошла в обиход русофобской пропаганды. В свою очередь, Н. Данилевский развил общую идею славянофилов о всемирно-исторической миссии России, впервые дав ей научное и историософское обоснование. Дальнейший ход истории вплоть до настоящего времени подтвердил правоту Н. Данилевского как на эмпирическом уровне (гибридная война Запада против России), так и в научном мире, где с XX в. различные теории культурно-исторических типов стали основой историософского мышления.

Ключевые слова: Вл. Соловьев, Н. Данилевский, Россия, культурно-исторические типы, история.

Об авторе: **Виталий Юрьевич Даренский**

Доктор философских наук, профессор Московского государственного университета технологий и управления им. К. Г. Разумовского.

E-mail: darenskiy1972@rambler.ru

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

Для цитирования: Даренский В. Ю. О ложности обвинений Вл. Соловьева в адрес Н. Данилевского // Русско-Византийский вестник. 2024. № 4 (19). С. 142–154.

RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4 (19)

2024

Vitaly Yu. Darensky

On the Falsity of V. Solovyov's Accusations Against N. Danilevsky

UDC 008-027.21(470+571)(091):1
DOI 10.47132/2588-0276_2024_4_142
EDN PCCFMO



Abstract: The article analyzes the accusations of V. Solovyov against the concept of cultural and historical types of N. Danilevsky. The dishonesty of V. Solovyov's methods of polemics based on substitution of concepts and gross distortion of N. Danilevsky's ideas is shown. It is shown that V. Solovyov often uses argumentation, which is now firmly established in the everyday life of Russophobic propaganda. In turn, N. Danilevsky developed the general idea of the Slavophiles about the world-historical mission of Russia, for the first time giving it a scientific and historiosophical justification. The subsequent course of history up to the present time has confirmed the correctness of N. Danilevsky both at the empirical level (the hybrid war of the West against Russia) and in the scientific world, where since the twentieth century various theories of cultural and historical types have become the basis of historiosophical thinking.

Keywords: V. Soloviev, N. Danilevsky, Russia, cultural and historical types, history.

About the author: **Vitaly Yurievich Darensky**

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

E-mail: darenskiy1972@rambler.ru

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

For citation: Darensky V. Yu. On the Falsity of V. Solovyov's Accusations Against N. Danilevsky. *Russian-Byzantine Herald*, 2024, no. 4 (19), pp. 142–154.

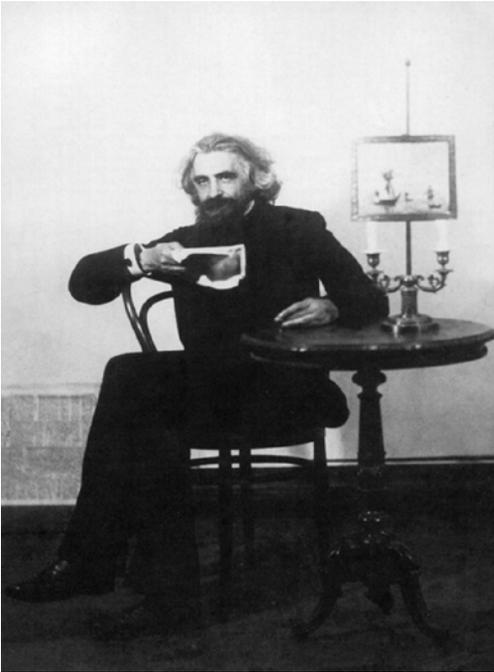
Не думайте, что Я пришел принести мир на землю; не мир пришел Я принести, но меч, ибо Я пришел разделить.

Мф 10:34

Чрезвычайно горячие выходки Вл. С. Соловьева совершенно слабы и бессодержательны в отношении главного вопроса — теории культурно-исторических типов.

Н. Н. Страхов

Наследие В. Соловьева имеет важнейшее значение для возрождения русской философии, которое началось в 1990-х гг.: по тематике и стилю его текстов он стал



Владимир Сергеевич Соловьев
(1853–1900)

просветителем нашего времени, ярко разъясняя главные христианские истины на уровне целостного философского мировоззрения. Именно в роли христианского просветителя его значение трудно переоценить (такую же роль он во многом сыграл и для культуры Серебряного века). Но на уровне оригинального философского творчества В. Соловьев, наряду с некоторыми ценными концепциями (критики отвлеченных начал, смысла любви и др.), является также автором идей, имеющих еретический (так называемое «объединение церквей») и даже кощунственный характер (определение «русской идеи» как реализации «образа Божественной Троицы» на земле, что есть прямое опознание догмата о Пресвятой Троице). В. Соловьев дал ценные идеи в сфере «чистой философии», но в вопросах истории, политики и богословия он, к сожалению, часто мыслил не как православный философ, а как светский интеллигент — поклонник Запада, внутренне презирающий Россию.

В этом отношении В. Соловьев был характерным примером «розового христианства» — т.е. христианина, сохраняющего

многие стереотипы светского сознания, несовместимого с христианством. Это приводило к подмене содержания христианских понятий их секулярными «двойниками». Как и Достоевский, В. Соловьев исповедовал хилиастическую ересь создания «идеального общества» (что а priori невозможно в силу поврежденности человека Первородным грехом). Идея «объединения церквей» также является пережитком секулярного мышления и ересью, поскольку противоречит Символу веры, в котором исповедуется существование Единой Церкви. Но в отличие от Достоевского, В. Соловьев все-таки задумывался о конце истории — катастрофе отступления человечества от Христа и приходе Антихриста. Будущего Антихриста он понимал как внутреннее порождение бывшей христианской культуры Запада, что согласно с пророчествами святых.

Полемика В. Соловьева с концепцией Н. Данилевского, к сожалению, также является примером наивности «розового христианства», а также и просто научной

недобросовестности, иногда доходящей до прямой лжи. Кроме того, в ней выразилось и русофобское настроение В. Соловьева. Так, Н. Сомин справедливо отмечал: «Все аргументы Соловьева по сути дела сводятся к одной мысли: национализм — это не христианская идея — „Во Христе нет ни эллина, ни иудея“. И потому, если Россия считает себя христианской и мечтает воплотить в себе подлинное христианство, она должна отказаться от своего национализма, пожертвовать своими национальными интересами ради объединения всего человечества. Однако эта абстрактно верная позиция оказывается в условиях падшего мира неприемлемой. Да, христианство преодолевает национализм. Но — только подлинное христианство. Если же в мире <...> царит жестокая борьба за выживание, то жертва может обернуться сдачей на милость победителя, который милости-то как раз и не проявит <...>. Вот и Россию отдавать на съедение западному постхристианскому тигру мы не имеем права»¹.

Однако на самом деле теория культурно-исторических типов Н. Данилевского не имеет ничего общего с национализмом — поэтому в своей «критике» В. Соловьев делает лукавую подмену понятий. Такую же лукавую подмену понятий он делает, и трактуя слова апостола: «Во Христе нет ни эллина, ни иудея» (Кол 3:10). Здесь явно речь идет о Церкви, а не об историческом процессе, в котором не только остаются разные народы, но и, более того, христианство часто обостряет борьбу между ними, поэтому сам Христос сказал: «Не думайте, что Я пришел принести мир на землю; не мир пришел Я принести, но меч, ибо Я пришел разделить» (Мф 10:34). Поэтому среди православных святых есть такой большой сонм воинов, сражавшихся на поле боя и убивавших врагов Христа и своего земного Отечества, которое было православным и служило Христу. Впрочем, и сам В. Соловьев затем признал, что «по общему взгляду Данилевского, историческое значение национальности вполне подчинено значению культурного типа, вне которого народ может оставаться на степени простого этнографического материала. Противуположение Европы и России также получает определенный смысл лишь на основании теории культурно-исторических типов»².

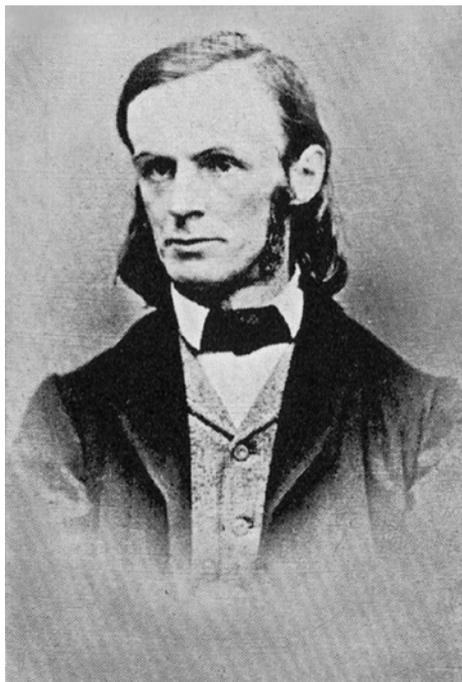
С другой стороны, как отмечает Ф. И. Синельников, есть и «момент гораздо более существенный: а действительно ли Соловьев критикует Данилевского с универсалистских позиций? На самом деле если мы посмотрим на Соловьева и его модели мироустройства, мы просто увидим, что Соловьев предлагает другой утопический проект: идею соединения церквей во главе с римским папой <...>. Для Соловьева универсальность — это включенность России в европейское сообщество государств <...>. Т. е. критика Соловьева предельно идеологична»³. Кроме того, В. Соловьев часто опускался и до откровенных подтасовок: «нужно отметить, мягко говоря, некорректность критики Соловьева некоторых моментов в наследии Данилевского, прежде всего обвинение в том, что Данилевский заимствовал свои идеи у Рюккерта... Данилевский с наследием Рюккерта вообще знаком не был. И когда Страхов показывает, как Соловьев ведет полемику с Данилевским, вставляя в текст Рюккерта фрагменты, которых у него просто нет, у меня возникает, я бы так сказал, неловкое чувство»⁴. После статьи В. Соловьева «Мнимая борьба с Западом» Л. Н. Толстой уговаривал Страхова: «не отвечайте Соловьеву <...>. По тону видно, что он не прав»; а К. Н. Леонтьев, который высоко ценил некоторые работы В. Соловьева, сообщил И. И. Фуделю в письме от 24 января 1891 г., что он «ужасно недоволен им за последние три года <...> с тех пор, как он вдался в эту ожесточенную и часто действительно недобросовестную полемику против славянофильства. Недоволен

¹ Сомин Н. Критика теории Данилевского В. С. Соловьевым. URL: <http://pereprava.org/trust/2853-kritika-teorii-danilevskogo-vs-solovevym.html> (дата обращения: 13.09.2024).

² Соловьев В. С. Мнимая борьба с Западом // *Его же*. Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Правда, 1989. С. 537.

³ Синельников Ф. И. Соловьев против Данилевского. URL: <https://magisteria.ru/russian-historiosophy/solovyov-vs-danilevsky> (дата обращения: 13.09.2024).

⁴ Там же.



Генрих Рюккерт
(1823–1875)

самым направлением, недоволен злорадным и ядовитым тоном, несомненной наглостью подтасовок»⁵.

Почему так произошло? К сожалению, В. Соловьев чаще всего вел полемику не в христианском благожелательном духе, а с откровенной злобой к своим оппонентам, труды которых он презрительно называл «чревовещаниями новейших „патриотов“»⁶. В совершенно издевательском и хамском стиле написана, например, заметка против В. В. Розанова — «Порфирий Головлев о свободе и вере». В качестве «аргументации» в ней, как и везде, В. Соловьев пользуется «методом» подмены понятий, истолковывая высказывания В. В. Розанова совсем не в том смысле и контексте, которые были у автора, а в своем собственном, удобном для того, чтобы подвергать чужой текст высмеиванию и издевкам. В. Соловьев вообще любил вести полемику — и всегда она была основана на таком «методе». Отношение к чужим идеям у В. Соловьева было крайне нетерпимым, он мыслил совершенно авторитарно, по принципу «есть две точки зрения: моя и неправильная». Для того времени это был очень редкий случай, т.к. тогда еще было принято полемизировать очень благодушно

и даже в противоположных взглядах искать позитивное зерно. По своему принципу и стилю полемик В. Соловьева очень похожа на советский метод «разоблачений» идеологических врагов и «проработок» тех, кто уклонился от «генеральной линии». Инициатором полемики всегда был сам В. Соловьев, яростно атакуя на те идеи, которые он считал опасными конкурентами его собственным.

Стоит отметить, что такой тон В. Соловьева провоцировал иногда и ответную критику такого же рода, в частности, со стороны историка В. О. Ключевского. В своем дневнике В. О. Ключевский описал свои впечатления от доклада В. Соловьева «Об упадке средневекового миросозерцания», на котором он присутствовал: «Наружность протрезвившегося Любима Торцова с отросшими волосами <...>. Что-то пошрое, дурацкое, словно дуралей озорной ворвался в рабочую комнату, где делали свое дело, все перепутал, напакостил и убежал»⁷. Это касается внешнего впечатления. А вот критика по существу обсуждаемой темы доклада: «В средневековом миросозерцании признавался Христос без христианства; в соловьевском новейшем — истинное христианство торжествует без Христа, создаваемое неверующими. Навязывает христианские основы социализму. Наполовину припадок неясной и воспаленной мысли, наполовину риторическая игра словами <...> новых язычников жалует в христианство. Детские практические упражнения на катехизисные темы»⁸. В. О. Ключевский иронически шутит по этому поводу: «Атеисты всемиловитивше пожалованы в действительные

⁵ Цит. по: *Лабанов С.* Владимир Соловьев против национальных мыслителей. Ч. 2. URL: https://ruskline.ru/monitoring_smi/2007/06/06/vladimir_solov_yov_protiv_nacional_nyh_myslilitej_chast_vtoraya (дата обращения: 13.09.2024).

⁶ *Соловьев В. С.* Замечания на лекцию П. Н. Милюкова // *Его же.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1989. С. 494.

⁷ *Ключевский В. О.* Соч.: В 9 т. Т. 9. Материалы разных лет. М.: Мысль, 1990. С. 299.

⁸ Там же.

статские христиане. Хочет спасти гуртом, а не поодиночке, как доселе»⁹. На самом же деле, напоминает В. О. Ключевский, «христианство дано было не как готовый общественный порядок, тогда оно было бы нелепой затеей, а как идеал личной жизни, который, единица за единицей перерабатывая людей, тем улучшает общежитие всякого политического склада»¹⁰.

В. О. Ключевский, сам бывший выпускник семинарии, на элементарных примерах показывает, в чем мышление В. Соловьева является совершенно не христианским, а светским и утопическим — в отношении к истории вообще, и к социализму в частности. И такое отклонение от христианского мышления у В. Соловьева вполне закономерно. Хотя он, естественно, был крещен в Православии, однако в зрелые годы стал человеком совершенно нецерковным как по своему образу жизни (пьянство, от которого он и умер), так и по той новой «религии», которую он придумал для себя и реально исповедовал. В письме В. В. Розанову в начале 1890-х гг. он признавался: «Я <...> далек от ограниченности латинской, как и от ограниченности византийской, или аугсбургской, или женевской. Исповедуемая мною религия Св. Духа шире и вместе с тем содержательнее всех остальных религий: она не есть ни сумма, ни экстракт из них, как целый человек не есть ни сумма, ни экстракт своих отдельных органов»¹¹. Как видим, теперь для В. Соловьева Православие — это не более чем «византийская ограниченность», и он считает себя «возвысившимся» над ним, исповедуя придуманную им «религию Св. Духа», т. е. новую гностическую ересь.

Очевидно, что В. Соловьев пребывал в прелести вследствие своей непомерной гордыни. Эта гордыня особенно ярко выражена, например, в его письме редактору «Вестника Европы» М. М. Стасюлевичу от 20 сентября 1891 г.: «В настоящее время я изнемогаю под тяжестью усилий образовать из нашего хаоса, или просто слякоти, хотя бы микроскопическое ядрышко для будущего общественного организма. Очевидно, это значительно труднее, чем призывание варягов или крещение Руси. Да и Петру Великому, помимо гения, дело облегалось возможностью своевременного и целесообразного употребления дубинки. А добровольное согласие на добро — это оказывается для наших сограждан чем-то вроде квадратуры круга. Я, впрочем, не впадаю в смертный грех уныния, особенно ввиду явных признаков, что небесное начальство потеряло терпение и хочет серьезно за нас приняться»¹². Такое восприятие В. Соловьевым реальной России его времени — священного православного Царства и просто сверхдержавы, мирового лидера не только по площади населения, но и в науке, культуре и технике, — как всего лишь «хаоса, или просто слякоти», говорит о его очень нездоровом душевном и духовном состоянии. О тяжелой гордыне его ума и души, ведь В. Соловьев здесь всерьез возомнил себя новым «демиургом», впервые созидающим в России ее «общественный организм». Особенно поражает его ехидно-злорадное замечание о том, что «небесное начальство потеряло терпение и хочет серьезно за нас приняться». Да, именно так и произошло в XX в., и В. Соловьева поэтому можно даже считать «пророком» будущих катастроф, однако это «пророчество» явно исходило от лукавого.

Вообще создается впечатление, что В. Соловьев жаждал исторических катастроф, которые бы разрушили Россию. Они писал: «Физически Россия еще довольно крепка, как это обнаружилось в ту же последнюю Восточную войну. Значит, недуг наш нравственный: над нами тяготееют, по выражению одного старого писателя, „грехи народные и несознанные“. Вот что прежде всего требуется привести в ясное сознание... Самый существенный, даже единственно существенный вопрос для истинного, зрячего патриотизма есть вопрос не о силе и призвании, а о „грехах России“»¹³. Здесь В. Соловьев, как обычно, совершает грубую подмену понятий: ведь «грехи народные» — это грехи конкретных людей, а вовсе не «грехи России». О грехах России как страны

⁹ Там же. С. 300.

¹⁰ Там же. С. 299.

¹¹ Цит. по: *Котрелев Н. В., Рашковский Е. Б.* Примечания // *Соловьев В. С.* Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 701.

¹² Там же. С. 694–695.

¹³ *Соловьев В. С.* Россия и Европа // *Его же.* Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 396.

и целого народа православные святые стали говорить только в XX в. — о грехе отступления от Церкви и убийства Помазанника Божиего, за что Россия понесла тяжкую кару в виде 70-летнего рабства у безбожного режима, прообразом которого в Ветхом Завете был Вавилонский плен народа Божиего. Но традиционное русофобское рассуждение о «грехах России» у В. Соловьева — это лишь выражение его крайней гордыни. Кто он такой, чтобы судить Россию? В XIX в. этого не делали даже святые. Более того, он призывал даже «стыдиться за Россию», на что получил жесткую отповедь Н. Н. Страхова, справедливо обвинившего В. Соловьева в безнравственности: «Стыдиться России? Сохрани нас Боже! Это было бы для меня неизмеримо ужаснее, чем если бы я должен был стыдиться своего отца и своей матери. Иные речи г. Соловьева об России кажутся мне просто непочтительными, дерзкими»¹⁴. Непочтительными речи В. Соловьева были по отношению к России, а по отношению к Н. Н. Страхову он доходил и до оскорблений.

Можно даже сказать, что психологические черты самого В. Соловьева явно проступают в том образе «антихриста», который он нарисовал в «Трех разговорах». Он описал его так: «Был в это время между немногими верующими-спиритуалистами один замечательный человек <...> который был одинаково далек как от умственного, так и от сердечного младенчества. Он был еще юн, но благодаря своей высокой гениальности к тридцати трем годам широко прославился как великий мыслитель, писатель и общественный деятель. Сознывая в самом себе великую силу духа, он был всегда убежденным спиритуалистом, и ясный ум всегда указывал ему истину того, во что должно верить: добро, Бога, Мессию. В это он *верил*, но *любил* он только *одного себя*»¹⁵.

Именно таким персонажем и выступает В. Соловьев в своих нападках на Н. Данилевского и вообще на всех тех, кого он называет «славянофилами» и «националистами». Однако это сказано ему не в укор, а, скорее, в оправдание — ведь очень трудно быть христианином, имея такой характер. В этом отношении В. Соловьев был похож на Достоевского, который имел антихристианские черты характера, отраженные не только в известном «скандальном» письме Н. Н. Страхова о нем, но в первую очередь во многих его героях — фактических «двойниках» автора, которых он «изживал» в себе через своих героев (на этот внутренний источник основных героев Достоевского пронизательно обратил внимание еще Вяч. Иванов). Традиционно считается, что прототипом Ивана Карамазова был именно В. Соловьев — и это полностью подтверждается тем характером В. Соловьева, которые столь откровенно проявился в его полемических сочинениях.

В. Соловьев не смог успокоиться даже после смерти Н. Данилевского и продолжил свои нападки на его книгу и после прекращения ответов Н. Н. Страхова, который уже не видел никакого смысла полемизировать с ним, поскольку В. Соловьев был совершенно глух к аргументам и переходил на личные оскорбления. Он пишет целый цикл полемических статей во второй выпуск сборника «Национальный вопрос в России»: «Несколько слов в защиту Петра Великого» (1889), «Славянофильство и его вырождение» (1889), «О грехах и болезнях» (1889), «Мнимая борьба с Западом» (1890), «Счастливые мысли Н. Н. Страхова» (1890), «Немецкий подлинник и русский список» (1890). Стоит рассмотреть здесь несколько ключевых утверждений В. Соловьева как примеров подмены понятий и мифологизации оппонента.

Н. Данилевский, по словам В. Соловьева, якобы «стоит всецело и окончательно на почве племенного и национального раздора, осужденного, но еще не уничтоженного евангельского проповедью. Мысль русского писателя не имеет крыльев, чтобы подняться хотя бы лишь в теории над этой темною действительностью»¹⁶.

¹⁴ *Страхов Н. Н.* Наша культура и всемирное единство // *Данилевский Н. Я.* Россия и Европа. М.: Книга, 1991. С. 525.

¹⁵ *Соловьев В. С.* Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // *Его же.* Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 740.

¹⁶ *Соловьев В. С.* Россия и Европа. С. 335.

На самом же деле Н. Данилевский просто стоит на почве реальной истории, в которой национальный раздор не только не уничтожен евангельской проповедью, но часто даже усилен ею, что и было предсказано самим Спасителем в уже упомянутых словах: «не мир пришел Я принести, но меч, ибо Я пришел разделить» (Мф 10:34). Если В. Соловьеву хотелось мыслить некое утопическое «идеальное» общество — это его право, но такое занятие не имеет никакого отношения к исследованию реальной истории. В отличие от В. Соловьева, Н. Данилевский занимался не утопиями, а реальной историей — и поэтому упрек ему в том, что реальная история не соответствует утопическим мечтаниям В. Соловьева, здесь неуместен.

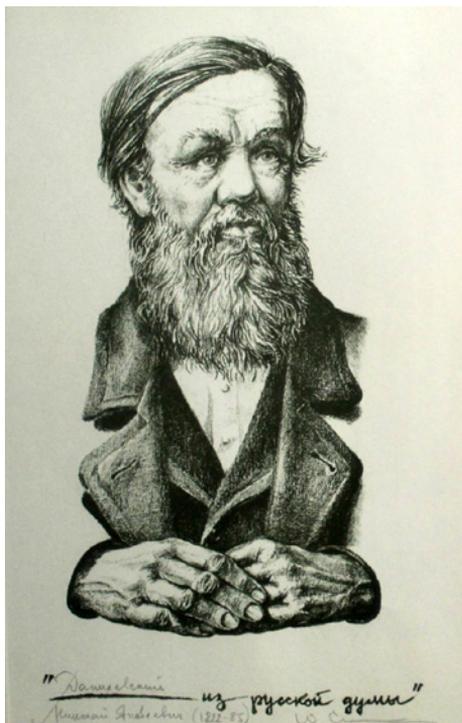
Подлинный национализм и партикуляризм имеют место как раз у В. Соловьева — это коллективный национализм романо-германских народов, которым, по его мнению, должен быть подчинен весь остальной мир. Он воспроизводит традиционный тезис европейских расистов и шовинистов: «Народы Востока, за исключением евреев, видевшие в самом Боге небесную одну только абсолютную силу, естественно преклонялись и на земле только перед проявлением внешней силы, перед грубым фактом, не спрашивая у него никакого внутреннего идеального оправдания. Отсюда то равнодушие к истине, то уважение ко всякой искусной и успешной лжи, которым всегда отличалась восточная половина человечества. Отсюда же отсутствие у нее всякого понятия о человеческом достоинстве, о правах личности»¹⁷. На самом же деле как раз наоборот, это Запад стал первой в истории мира цивилизацией, которая начала основывать свои притязания на мировое господство исключительно на материальной (экономической и военной) силе, без каких-либо духовных и нравственных оснований. Поэтому в западной цивилизации и возник особый институт защиты прав индивида, поскольку индивид оказался под мощным террором государства, без защиты общины и традиции, как это имело место на Востоке. (При этом В. Соловьев использует либеральный термин «права личности», который некорректен, поскольку субъектом права является не личность, а социальный индивид; личность же — это метафизическое понятие, образ Божий в человеке, который не вступает в правовые отношения.) Ненависть В. Соловьева к Востоку вообще, и к России в частности, достигает такого накала, который вполне сопоставим даже с человеконенавистническими идеологиями XX в. — большевизмом и нацизмом. Его ненависть к якобы «национализму» — а на самом деле ко всем незападным цивилизациям, особенно к русской и китайской, — это выражение вовсе не «универсализма», а как раз наоборот, гордыни европоцентризма и коллективного национализма европейских народов.

В. Соловьев воспроизводит еще один традиционный русофобский миф в таком тезисе: «Утверждаясь в своем национальном эгоизме, обособляясь от прочего христианского мира, Россия всегда оказывалась бессильною произвести что-нибудь великое или хотя бы просто значительное»¹⁸. Россия никогда не утверждалась в своем «национальном эгоизме», поскольку у нее никакого «национального эгоизма» никогда не было. На национальном эгоизме всегда была основана жизнь западных народов. Россия, в отличие от Запада, всегда жила своей исторической миссией — миссией сохранения Православия. И от этой миссии Россия отступала только тогда, когда начинала подражать Западу — сначала частично после Петра I, а затем уже полностью была поработана западной идеологией в советский период. И возникновение России как великого государства-цивилизации в XV–XVII вв., и затем ее периоды высшего расцвета как сверхдержавы (эпоха, начатая Николаем I) всегда были периодами суверенности и относительной закрытости от Запада, а вовсе не «национального эгоизма», как лживо пишет В. Соловьев.

В. Соловьев старается изобразить теорию Н. Данилевского как некую деграцию по отношению к ранним славянофилам: «Те утверждали, что русский народ имеет всемирно-историческое призвание, как носитель всечеловеческого окончательного

¹⁷ Соловьев В. С. О грехах и болезнях // *Его же*. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 531.

¹⁸ Соловьев В. С. Россия и Европа. С. 353.



Портрет Н. Я. Данилевского.
Цикл «...Из русской думы».
Худ. Ю. И. Селиверстов, 1980-е гг.

просвещения; Данилевский же, отрицая всякую общечеловеческую задачу, считает Россию и славянство лишь особым культурно-историческим типом, — однако наиболее совершенным и полным»¹⁹. На самом же деле как раз наоборот, *Н. Данилевский не только не отрицает всемирно-историческое призвание России, но доводит его до высшего уровня осознания*, научно обосновывая тот факт, что Россия не относится к европейскому культурно-историческому типу, а создала свой собственный, которому и принадлежит будущее. *Это логическое развитие главной мысли славянофилов до уровня научной теории.*

Построение Н. Я. Данилевским теории культурно-исторических типов имеет целью защиту свободы исторического творчества всего человечества — вопреки претензии одной из его частей на то, чтобы объявить себя вершиной истории и тем самым завершить исторический прогресс. Такое понимание истории — как раз наилучшее «лекарство» от какого-либо «партикуляризма», наилучшая школа уважения ко всем историческим традициям и формам исторического творчества. Н. Я. Данилевский едва ли не первым в мировой науке преодолел наивный европоцентризм в понимании мировой истории. Он писал: «Дабы

поступательное движение вообще не прекратилось в жизни всего человечества, необходимо, чтобы, дойдя в одном направлении до известной степени совершенства, началось оно с новой точки исхода и шло по другому пути, т. е. надо чтобы вступили на поприще деятельности другие психические особенности, другой склад ума, чувств и воли, которыми обладают только народы другого культурно-исторического типа. Прогресс <...> состоит не в том, чтобы идти все в одном направлении (в таком случае он скоро бы прекратился), а в том, чтобы исходить все поле, составляющее поприще исторической деятельности человечества, во всех направлениях. Поэтому ни одна цивилизация не может гордиться тем, чтоб она представляла высшую точку развития, в сравнении с ее предшественницами или современницами, во всех сторонах развития»²⁰.

Распространенное обвинение теории культурно-исторических типов Н. Я. Данилевского в «биологизации» истории основано на логическом недоразумении. Ученый предлагает природные аналогии (пользуясь строгим методом научных аналогий) для прояснения вовсе не «биологических», а собственных законов развития культурно-исторических типов. Аналогия с биологическим организмом помогает понять выделение целых культурно-исторических типов, границы между которыми проводятся не по отдельным признакам, но их совокупностям, составляющим органическую целостность. Не понимая этого принципа, В. Соловьев, например, возмущается тем, что «контраст представляется в политическом отношении между военною централизованною деспотией ниневийских и вавилонских царей

¹⁹ Там же. С. 336.

²⁰ Данилевский Н. Я. Россия и Европа. С. 109.

и коммерческой местной аристократией финикийских городских республик с их суффетами. Таким образом, нет решительно никакого повода ставить в особую тесную связь эти два, столь различные и даже противоположные, культурные типа»²¹. Да, в политическом отношении есть контраст, но это только один из многих признаков, а по их совокупности Месопотамия и Финикия принадлежали к одному и тому же культурно-историческому типу — и так считал не только Н. Данилевский, который был первопроходцем, но и О. Шпенглер, и все последующие крупные ученые вплоть до нашего времени.

С другой стороны, В. Соловьев не согласен и с тем, что, несмотря на «тесную культурную связь между Грецией и Римом, Данилевский сделал из них два особых культурно-исторических типа»²². Но это связь именно между разными типами, а не один и тот же тип — по той совокупности признаков, которые здесь выделяет Н. Данилевский. В этом он был более тонким классификатором по сравнению со многими другими авторами, которые, как и В. Соловьев, смешивают Грецию и Рим в одну безликую «Античность».

В. Соловьев возражает и против выделения Европы в единый тип, поскольку при этом «приходится отрицать глубокие национальные отличия европейских народов»²³. Но Н. Данилевский и не отрицает национальных отличий, которые всегда есть внутри любого культурно-исторического типа, не только европейского. Однако культурно-исторический тип не есть тип национальный: это элементарное соображение В. Соловьев не может понять, поскольку изначально уже обвинил Н. Данилевского в «национализме», т. е. совершил принципиальную подмену понятий. Ссылка на разнообразие наций в Европе не может быть аргументом против того факта, что Европа является единым культурно-историческим типом: во-первых, потому, что Европа сама противопоставляет себя всему остальному миру и вообще сформировалась на основе такого противопоставления, которое вплоть до XIX в. имело даже откровенно расистский характер на уровне и массового сознания, и философии (В. Соловьев, как видим, еще вполне принадлежит к этому типу философии); во-вторых, по своему внутреннему принципу насильственной экспансии: этому принципу не следовал ни один другой культурно-исторический тип, даже Древний Рим, который ограничивался только Средиземноморьем и не имел претензий на мировое господство, как современный Запад.

Первая глава книги Н. Я. Данилевского на конкретном сравнении двух событий показывает, что Европа сознательно противопоставляет себя России как иному субъекту исторической жизни. Из этого объективного факта разнособъектности становится понятной в последующих главах и вся история отношений Европы и России, которые соизмеримы только в качестве качественно разных самостоятельных субъектов истории. Нарушение же этого принципа соизмеримости, например, трактовка России как «части Европы», уничтожает возможность понимания «особой формулы» (А. С. Пушкин) русской истории. Н. Я. Данилевский определял главную специфику европейского и русского культурно-исторических типов на основе общего нравственного принципа: «Что же представляет нам в параллель этой насильственности европейской истории, проявлявшейся во всяком интересе, получавшем преобладающее значение, — история России? Религия составляла и для русского народа преобладающий интерес во все времена его жизни. Но он не ожидал проповеди энциклопедистов, чтобы сделаться терпимым. Терпимость составляла отличительный характер России в самые грубые времена. Скажут, что таков характер исповедуемого ею Православия. Конечно. Но ведь то же Православие было первоначально и религией Запада, однако же, как мы видим, оно исказилось именно под влиянием насильственности романо-германского характера. Если оно не претерпело подобного же искажения у русского и вообще у славянских народов, значит, в самых их природных свойствах

²¹ Соловьев В. С. Россия и Европа. С. 364.

²² Там же. С. 365.

²³ Там же. С. 366.

не было задатков для такого искажения... того кроткого духа, который веет от христианства, но, напротив того, усвоив его себе, совершенно ему подчинились»²⁴.

Впрочем, некоторыми своими возражениями В. Соловьев только лишь подтверждает диагноз Н. Данилевского, поставленный Европе. Например, когда В. Соловьев пишет: «В начале своей „России и Европы“ Данилевский поставил вопрос: почему Европа так не любит Россию? — Ответ его известен: — Европа, думает он, боится нас как нового и высшего культурно-исторического типа, призванного сменить дряхлеющий мир романо-германской цивилизации. Между тем <...> другой ответ. Европа с враждою и опасением смотрит на нас потому, что, при темной и загадочной стихийной мощи русского народа, при скудости и несостоятельности наших духовных и культурных сил, притязания наши и явны, и определены, и велики»²⁵. Тезис В. Соловьева о якобы «скудости и несостоятельности наших духовных и культурных сил» совершенно абсурден по отношению к России конца XIX в., когда Россия стала мировым лидером во всех сферах культуры и науки. Фактически В. Соловьев стал на сторону европейской русофобии.

Уже Н. Н. Страхов писал о прозорливости своего соратника: «Когда Данилевский говорил о грядущей борьбе между двумя типами, то он именно разумел, что Европа пойдет нашествием еще более грозным и единодушным. Возьмите дело с этой стороны. Перед взорами Данилевского в будущем миллионы европейцев с их удивительными ружьями и пушками двигались на равнины Славянства; давнишний *Drang nach Osten* действовал, наконец, с полною силою и заливал эти равнины огнем и кровью. Он видел в будущем, что его любезным славянам предстоят такие испытания, такие погромы, перед которыми ничто Бородинская битва и Севастопольский погром»²⁶. Это фактически предсказание Н. Данилевским и Н. Н. Страховым двух мировых войн (Вл. Соловьев же вместо этого фантазировал о нашествии с Востока).

Иногда возражения В. Соловьева выглядят просто как недоразумение, например, когда он пишет: «начало русско-славянского исторического типа выработано не им самим, а принято целиком и без всякого изменения от византийских греков, принадлежащих к иному культурному типу»²⁷. Но это подтасовка и подмена понятий, ведь принятие традиции не означает, что она взята без всяких изменений — она стала лишь исходным материалом, одним из факторов выработки нового культурно-исторического типа.

Или тезис: «невозможно себе объяснить, почему он, вместо того чтобы говорить о различных типах науки сообразно цельным и обособленным группам, на которые он делил человечество, указывает лишь на национальный характер, присущий ученым различных наций»²⁸. Объясняем: потому что современная наука создана одним — европейским — культурно-историческим типом и была заимствована другими типами, приобретая лишь разные национальные стили, но она не делится на разные «типы» науки.

Часто «методы» полемики В. Соловьева просто удивляют. Например: «оказывается, что интересы человечества, кроме Бога, сознаются еще (хотя и *post factum*) автором „России и Европы“»²⁹, — ехидно пишет В. Соловьев. Т. е. он сначала приписал Н. Данилевскому отрицание понимания интересов единого человечества, а когда этого отрицания у Н. Данилевского не оказалось, то его же (а вовсе не себя) он и обвинил в противоречии. Такой «прием» приписывания Н. Данилевскому противоречий, выдуманных самим В. Соловьевым, используется им многократно. Например, он пишет: «Стоит только в „систему“ культурно-исторических типов серьезно подставить понятие о „живых и деятельных органах человечества“ — и уже одним этим

²⁴ Данилевский Н. Я. Россия и Европа. С. 187.

²⁵ Соловьев В. С. Россия и Европа. С. 395.

²⁶ Страхов Н. Н. Последний ответ г. Вл. Соловьеву // Данилевский Н. Я. Россия и Европа. С. 532.

²⁷ Соловьев В. С. Россия и Европа. С. 372–373.

²⁸ Там же. С. 283.

²⁹ Там же. С. 378.



Восстановленная могила Н. Я. Данилевского в его крымском имени Мшатка

определением вполне опровергается партикуляризм нашего автора»³⁰. Здесь В. Соловьев демонстрирует настолько вопиющую подмену понятий, которая доходит уже до лицемерия. Ведь зная, что Н. Данилевский с самого начала исходит из понятия о культурно-исторических типах как «живых и деятельных органах» единого человечества, он, тем не менее, все равно лживо обвиняет его в «партикуляризме», а затем, когда такое обвинение не подтверждается, — еще и обвиняет самого Н. Данилевского в противоречии.

Можно также отметить, что на самом деле «теократическая» утопия В. Соловьева и теория Н. Данилевского вполне совместимы, и поэтому В. Соловьев совершенно напрасно видел в ней своего «конкурента». Как показывают современные события, уничтожение христианства на Западе, которое уже стало официальной политикой «культуры отмены», делает неизбежным возвращение хотя бы части западных христиан к Православию — хотя этот процесс уже давно начат миссионерством русской эмиграции. К. Н. Леонтьев в статье «Владимир Соловьев против Данилевского» писал: «Тогда отчего ж и не произойти все тому же соединению Церквей? Только иным обратным движением: духовной победой Востока над Западом. Мы перетянем к себе тогда католиков. И такое соединение не будет уже, вероятно, иметь в себе вида ни знакомого и уже давно данного нам Римского Католичества, ни „старого“, так сказать, Русского Православия, неподвижного и безвластного <...>. Припомним: все влияния Запада на Восток были эфемерны и поверхностны; все же воздействия Востока на Запад были прочны и хотя тоже не вечны, но оставили глубокие следы»³¹. Эти слова сбываются в наше время.

К сожалению, следует отметить, что в своей полемике с оппонентами — особенно с теми, кого он называл «славянофилами» и «националистами», В. Соловьев всегда пользуется «методом» подмены понятий, приписывая им свои собственные

³⁰ Там же. С. 381.

³¹ Леонтьев К. Н. Владимир Соловьев против Данилевского // *Его же*. Полн. собр. соч. и писем: В 12 т. Т. 8. Кн. 1. СПб.: Владимир Даль, 2007. С. 363–364.

измышления и «критикуя» их, а не реальные идеи своих оппонентов. Это не что иное, как феномен «двойничества» (А. Ухтомский), который даже можно назвать интеллектуальным аутизмом.

В свою очередь, Н. Данилевский построил свою историософию не только на основе строгого исторического реализма (а не секулярного утопизма, как В. Соловьев), но и в соответствии с тем пониманием исторического бытия, которое вытекает из слов апостола: «*совлекишись ветхого человека с делами его и облекшись в нового, который обновляется в познании по образу Создавшего его, где нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос*» (Кол 3:10–11). Это означает, что содержанием истории является преобразование «ветхого» человека в нового, которое возможно в любом обществе, в любом строе и культурно-историческом типе, и совершенно не зависит от них. Построение «идеального» общества не только невозможно, но и не нужно — а само стремление к этому является уклоном от цели христианской жизни и впадением в прелесть, которая неизбежно приводит и к безбожию. Истинный путь преобразования и спасения включает в себя и путь смирения перед исторической реальностью, который демонстрирует историософия Н. Данилевского.

Источники и литература

1. *Данилевский Н. Я.* Россия и Европа. М.: Книга, 1991. 574 с.
2. *Ключевский В. О.* Соч.: В 9 т. Т. 9. Материалы разных лет. М.: Мысль, 1990. 525 с.
3. *Котрелев Н. В., Рашковский Е. Б.* Примечания // *Соловьев В. С.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1989. С. 664–712.
4. *Лабанов С.* Владимир Соловьев против национальных мыслителей. Ч. 2. URL: https://ruskline.ru/monitoring_smi/2007/06/06/vladimir_solov_yov_protiv_nacional_nyh_myslitatelej_chast_vtoraya (дата обращения: 13.09.2024).
5. *Леонтьев К.* Владимир Соловьев против Данилевского // *Леонтьев К. Н.* Полн. собр. соч. и писем: В 12 т. Т. 8. Кн. 1. СПб.: Владимир Даль, 2007. С. 316–392.
6. *Синельников Ф. И.* Соловьев против Данилевского. URL: <https://magisteria.ru/russian-historiosophy/solovuyov-vs-danilevsky> (дата обращения: 13.09.2024).
7. *Соловьев В. С.* Замечания на лекцию П. Н. Милюкова // *Соловьев В. С.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1989. С. 492–496.
8. *Соловьев В. С.* Мнимая борьба с Западом // *Соловьев В. С.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Правда, 1989. С. 531–554.
9. *Соловьев В. С.* О грехах и болезнях // *Соловьев В. С.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Правда, 1989. С. 513–531.
10. *Соловьев В. С.* Россия и Европа // *Соловьев В. С.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Правда, 1989. С. 332–396.
11. *Соловьев В. С.* Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // *Соловьев В. С.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1989. С. 635–762.
12. *Сомин Н.* Критика теории Данилевского В. С. Соловьевым. URL: <http://pereprava.org/trust/2853-kritika-teorii-danilevskogo-vs-solovevum.html> (дата обращения: 13.09.2024).
13. *Страхов Н. Н.* Наша культура и всемирное единство // *Данилевский Н. Я.* Россия и Европа. М.: Книга, 1991. С. 515–525.
14. *Страхов Н. Н.* Последний ответ г. Вл. Соловьеву // *Данилевский Н. Я.* Россия и Европа. М.: Книга, 1991. С. 525–532.

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 4 (19)

2024

Р. Р. Вахитов

Н. Я. Данилевский и евразийцы 1920-х: циклы в отношениях России и Европы и в истории русской философии

УДК 1(470)(091)

DOI 10.47132/2588-0276_2024_4_155

EDN PRZNBX



Аннотация: Статья посвящена объяснению параллелей в учениях Н. Я. Данилевского и русских евразийцев 1920-х гг. Автор считает, что эти параллели не случайны. Есть переклички между эпохами, в которые были созданы эти учения. На Н. Я. Данилевского оказала влияние Крымская война и объединение держав Запада против России, которое невозможно было объяснить ничем, кроме иррациональной русофобии. Евразийцы были разочарованы позицией западных государств во время Гражданской войны в России. Антанта относилась к белым не как к союзникам, а как к полуколонии. Отсюда и Данилевский, и евразийцы заключили, что Запад не воспринимает Россию как часть Европы и видит в ней отдельную цивилизацию. С другой стороны, и эпоха 1870–1890-х гг., и эпоха 1910–1920-х гг. — это периоды в истории русской мысли, когда в русском обществе на смену увлечению материализмом и революционными идеями приходит интерес к религии и идеализму. И теория Данилевского, и теория евразийцев — это яркие примеры такого мировоззренческого поворота.

Ключевые слова: Н. Я. Данилевский, теория культурно-исторических типов, евразийство, П. Н. Савицкий, Н. С. Трубецкой, Европа, Россия, Цымбурский, русская философия, идеализм, материализм.

Об авторе: **Рустем Ринатович Вахитов**

Кандидат философских наук, доцент кафедры философии и культурологии Уфимского университета науки и технологий и кафедры философии, истории и социального инжиниринга Уфимского государственного нефтяного технического университета.

E-mail: rust_r_vahitov@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9161-0899>

Для цитирования: Вахитов Р. Р. Н. Я. Данилевский и евразийцы 1920-х: циклы в отношениях России и Европы и в истории русской философии // Русско-Византийский вестник. 2024. № 4 (19). С. 155–168.

Rustem R. Vakhitov

**N. Ya. Danilevsky and the Eurasianism of 1920s:
Cycles in Relations Between Russia and Europe
and in the History of Russian Philosophy**



UDC 1(470)(091)

DOI 10.47132/2588-0276_2024_4_155

EDN PRZNBX

Abstract: The article is devoted to explaining the parallels in the teachings of N. Ya. Danilevsky and Russian Eurasians of the 1920s. The author believes that these parallels are not accidental. There are overlaps between the eras in which these teachings were created. On N. Ya. Danilevsky was influenced by the Crimean War and the unification of the powers of the West against Russia, which could not be explained by anything other than irrational Russophobia. The Eurasianists were disappointed with the position of the Western states during the civil war in Russia. The Entente treated the Whites not as allies, but as a semi-colony. From this, both Danilevsky and the Eurasianists concluded that the West does not perceive Russia as part of Europe and sees it as a separate civilization. On the other hand, both the era of the 1870s-1890s and the era of the 1910s-1920s are periods in the history of Russian thought, when in Russian society the passion for materialism and revolutionary ideas was replaced by an interest in religion and idealism. Both Danilevsky's theory and the theory of the Eurasians are vivid examples of such an ideological turn.

Keywords: N. Ya. Danilevsky, theory of cultural and historical types, Eurasianism, P. N. Savitsky, N. S. Trubetskoy, Europe, Russia, Tsymbursky, Russian philosophy, idealism, materialism.

About the author: Rustem Rinatovich Vakhitov

Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of the Department of Philosophy and Cultural Studies of the Ufa University of Science and Technology and the Department of Philosophy, History and Social Engineering of the Ufa State Petroleum Technological University.

E-mail: rust_r_vahitov@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9161-0899>

For citation: Vakhitov R.R. N. Ya. Danilevsky and the Eurasianism of 1920s: Cycles in Relations Between Russia and Europe and in the History of Russian Philosophy. *Russian-Byzantine Herald*, 2024, no. 4 (19), pp. 155–168.

1. Введение

В 2022 г. был 200-летний юбилей выдающегося русского ученого, философа культуры и истории, публициста и общественного деятеля Николая Яковлевича Данилевского (1822–1885). На конференциях и круглых столах, во множестве юбилейных публикаций было немало сказано об актуальности его идей, об их влиянии на российскую культуру, на различные течения русской философии. Естественно, говорилось и об отношениях теории Н. Я. Данилевского и евразийцев 1920-х гг., наследие которых составляет важную и во многом до сих пор актуальную часть творческой сокровищницы Русского зарубежья¹.

Преемственность между идеями Данилевского и евразийцев не подлежит сомнению. Основоположники евразийства сами неоднократно указывали на Н. Я. Данилевского и его ученика Владимира Ивановича Ламанского (1833–1914) как на своих идейных предшественников. Более того, «отец евразийства» Петр Николаевич Савицкий в программной статье «Евразийство» (1925) признавал, что видение в России особого географически-культурного мира — это не заслуга евразийцев. Задолго до них это открытие было произведено В. И. Ламанским, только он назвал этот мир не «российско-евразийским», а «греко-славянским». П. Н. Савицкий писал: «Необходимость различать в основном массиве земель Старого Света не два, как делалось доселе, но три материка — не есть какое-либо „открытие“ евразийцев; оно вытекает из взглядов, ранее высказывавшихся географами, в особенности русскими (например, проф. В. И. Ламанским в работе 1892 г.). Евразийцы обострили формулировку; и вновь „увиденному“ материка дали имя, ранее прилагавшееся иногда ко всему основному массиву земель Старого Света, к старым „Европе“ и „Азии“ в их совокупности»².

Получается, что евразийцы лишь отметили славяно-туранскую специфику этой локальной культуры, Ламанскому же признать это мешала его приверженность панславизму.

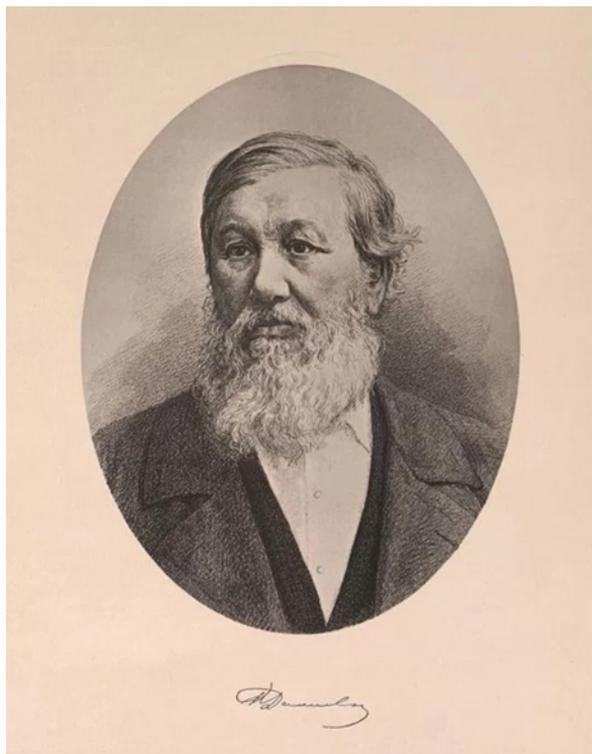
Тезис о том, что Уральские горы не могут считаться границей между европейской и азиатской Россией, который тоже обычно приписывают евразийцам, также встречается уже в «России и Европе» Данилевского. Там мы читаем: «Надел, доставшийся русскому народу, составляет вполне естественную область <...>, резко означенную со всех сторон (за некоторым исключением западной) морями и горами. Область эта перерезывается на два отдела Уральским хребтом, который, как известно, в своей средней части так полог, что не составляет естественной этнографической перегородки»³.

Наконец, толчком к образованию евразийства стала критика европоцентризма в книге князя Николая Сергеевича Трубецкого «Европа и человечество» (1920). В ней князь Н. С. Трубецкой отрицает существование единой общечеловеческой цивилизации и общечеловеческого прогресса. Под видом «общечеловеческой», утверждает Н. С. Трубецкой, европейцы «протаскивают» везде свою собственную культуру на современном ее этапе, а под видом «универсального прогресса» — прогресс своей культуры. Вместе с тем, европейская культура не хуже и не лучше других, она — одна из многих локальных культур мира, сформировавшихся под воздействием уникальных историко-географических условий, которых нет в других регионах планет. «Европейская культура не есть культура человечества, — пишет Трубецкой. — Это есть продукт истории определенной этнической группы. Германские и кельтские племена, подвергшиеся в различной пропорции воздействию римской культуры и сильно перемешавшиеся между собой, создали известный общий уклад жизни из элементов

¹ О значимости наследия русской послеоктябрьской эмиграции см. работу: *Базанов П. Н.* Культура русской эмиграции — гордость отечественной истории // *Русско-Византийский вестник.* 2020. № 4 (7). С. 11–24.

² *Савицкий П. Н.* Континент Евразия. М.: Аграф, 1997. С. 82.

³ *Данилевский Н. Я.* Россия и Европа. М.: Книга, 1991. С. 24.



Николай Яковлевич Данилевский.
Литография, вторая половина XIX в.

своей национальной и римской культуры»⁴.

Однако для русского образованного человека начала XX в. такая постановка вопроса содержала в себе мало нового. Ведь почти то же самое более чем за 50 лет до Трубецкого писал Н. Я. Данилевский в книге «Европа и человечество». В главе третьей этой книги русский философ отрицал общечеловеческий характер культуры Европы и сводил ее лишь к одной из культур мира — к локальной культуре романо-германских народов: «Несправедливо было бы, однако же, думать, что Европа составляет поприще человеческой цивилизации вообще или, по крайней мере, всей лучшей части ее; она есть только поприще великой германо-романской цивилизации, ее синоним...»⁵ Следующая же, четвертая глава этой книги так и называется «Цивилизация европейская тождественна ли с общечеловеческую?». Там Данилевский снова дает отрицательный ответ на этот вопрос

и доказывает, что неверно, будто одна лишь западная цивилизация несет миру прогресс, а, например, восточная — ядоль застоя и реакции. В том же Китае были изобретены компас, порох, книгопечатание бумага, указывает философ. Все это предвосхищает рассуждения Н. С. Трубецкого из «Европы и человечества» о том, что живопись аборигенов островов Тихого океана не уступает искусству европейских футуристов, а структура семьи даже превосходит европейскую по своей сложности.

Итак, как минимум, Данилевский и евразийцы согласны в том, что Россия — это не Европа, а ядро самобытной цивилизации, и что Европа — лишь одна из цивилизаций мира и ее культура не может претендовать на статус общечеловеческой. Можно найти при желании и другие совпадения (и, разумеется, отличия). На эти совпадения постоянно указывают в современных исследованиях евразийства⁶, а к поиску их обычно и сводятся работы об отношениях теорий Данилевского и евразийцев.

Вместе с тем представляется, что простое механическое обнаружение подобных параллелей мало что дает в эвристическом плане. Параллели и совпадения могут и ничего не значить, и, наоборот, за некоторыми различиями может скрываться сущностное сходство. Нужно взглянуть на вещи глубже, учесть историко-политический и историко-философский контекст, попытаться увидеть причины этих сходств.

Именно этим я и намерен заняться в своей статье.

⁴ Трубецкой Н. С. Наследие Чингисхана. М.: Аграф, 1999. С. 34–35.

⁵ Данилевский Н. Я. Россия и Европа. С. 59.

⁶ См. Селиверстов С. И. Протоевразийские идеи у Н. Я. Данилевского: взаимодействие тюрков и славян на Балканах и в России // Вестник КарГУ, 2006. URL: <https://articlekz.com/article/5276> (дата обращения: 28.09.2024).

2. Война с «коллективным Западом»: переключки политических эпох

Прежде всего, необходимо обратить внимание на историко-политический контекст возникновения концепций Данилевского и евразийцев. Как только мы поставим этот вопрос, сразу становится очевидным, что и в первом, и во втором случае появлению этих концепций предшествовала большая война России с несколькими, объединившимся в коалицию, державами Запада и подспудное противостояние другим. В итоге почти всегда в этих случаях можно говорить о противостоянии практически всему «коллективному Западу». Причем для России такая позиция стран Запада всегда была еще и неожиданной и воспринималась как предательство, поскольку до этого правящий слой российского государства вполне искренне воспринимал себя как часть европейской, западной цивилизации.

В самом начале «России и Европы» Данилевский признается, что именно поведение европейских держав перед Крымской войной заставило его задуматься об отношениях России и Европы, стало «исходной точкой» его исследования. Как же повели себя европейские державы и общественность Европы? Данилевский объясняет: «Одиннадцать лет перед этим (перед аннексией Пруссией и Австрией части Дании, которая не вызвала возмущения у других стран Европы. — Р. В.) Россия, государство, также причисляемое к политической системе европейских государств... оскорбляется в самых священных своих интересах (в интересах религиозных) Турцией — государством варварским, завоевательным... не включенным в политическую систему Европы»⁷. По Данилевскому, Россия требовала от Турции всего лишь соблюдения прав религиозных меньшинств, что Турция и сама обязывалась делать в согласии с Кучук-Кайнарджийским мирным договором. Но Англия и Франция усмотрели в этом агрессивные намерения России и объявили ей войну! А затем «в войну вовлекается Сардиния, Австрия принимает угрожающее положение, и, наконец, вся Европа грозит войной, если Россия не примет предложенных ей невыгодных условий мира. Так действуют правительства Европы; общественное же ее мнение еще более враждебно...»⁸

Данилевский не может это объяснить ничем, кроме как внутренним убеждением стран — членов европейской цивилизации, что Россия к этой цивилизации не принадлежит, что она представляет собой отдельную культуру (или значительную ее часть), которая строится на иных, неевропейских, непонятных Европе ценностях: «Европа <...> видит в России и в славянах вообще нечто ей чуждое, а вместе с тем такое, что не может служить для нее простым материалом, из которого она могла бы извлекать свои выгоды, как извлекает из Китая, Индии, Африки...»⁹ Именно в этом причина иррациональной русофобии Запада и его «двойных стандартов» в отношениях с Россией.

Но то же самое можно сказать про евразийцев. Еще в 1919 г., до создания евразийства, П. Н. Савицкий, бывший еще замминистра в правительстве Деникина в Екатеринодаре, в брошюре «Очерки международных отношений» высказывал разочарование в отношении «союзников». Савицкий характеризовал борьбу между большевиками и белыми как имеющую значение для всей Европы и всего мира: «Мы можем сказать, что вопрос о том, быть ли историко-индивидуалистическому или абстрактно-коллективистическому принципу основной исходной точкой дальнейшего исторического развития, этот вопрос русский народ в своей гражданской войне разрешает не только за себя, но и за всю Европу, а может быть, и за весь мир. Тем самым русский народ в определенном смысле оказывается впереди Запада...»¹⁰ С плохо скрываемым негодованием Савицкий

⁷ Данилевский Н. Я. Россия и Европа. С. 6.

⁸ Там же.

⁹ Там же. С. 50–51.

¹⁰ Савицкий П. Н. Континент Евразия. С. 392.

спрашивает: «Почему же, если изложенное в предыдущих строках действительно приближается к истине, страны Запада, в частности Франция, столь недостаточно интересуются Россией и, видимо, вовсе не думают об ее предполагаемом мировом значении?»¹¹ За этими словами стоит личный опыт Петра Николаевича. Он как представитель правительства Деникина был командирован во Францию и в США, где он просил помощи для белых у западных правительств, но в помощи было отказано.

Про Парижскую конференцию 1919 г. Савицкий пишет с не меньшей горечью: «Державы, великие и малые, собрались в настоящий момент на Мирную Конференцию и решают на ней „судьбы мира“. Все народы имеют там свой голос, кроме побежденных: судьбы последних определяются без их участия. Так определялась судьба Германии... таким же образом определяется судьба России. Представителя России — ни национальной, ни советской — на Мирной Конференции нет; зато на ней уже признана независимость Финляндии, одной из составных частей Империи Российской... Так решают победители»¹². Обратим внимание: державы-победительницы не пригласили на мирную конференцию не только большевиков, которые отказались от союзнических обещаний Антанте, но и белых, которые, напротив, этим обещаниям были верны, которые потому отделились от России большевиков, создав «белую Россию», что были возмущены их желанием заключить мир с Германией! В связи с этим у Савицкого создавалось впечатление, что большевики не так уж неправы, когда расценивали «помощь белым» со стороны Антанты как интервенцию Антанты в Россию с целью ее ослабить, а затем колонизировать¹³. Используя белых для борьбы с немцами, коллективный Запад себя одного стал считать победителем и начал раздел мира без приглашения представителей «национальной России». Фактически Савицкий намекает на то, что Антанта отнеслась к России не как к своей союзнице — европейской державе, а как к полуколонии, обреченной быть объектом, а не субъектом международной политики.

Другой основатель евразийства — Н. С. Трубецкой — пишет о том же в статье «Русская проблема» уже в эмиграции, в 1922 г.: «Война смыла белила и румяна гуманной романо-германской цивилизации, и теперь потомки древних галлов и германцев показали миру свой истинный лик, — лик хищного зверя, жадно лязгающего зубами... Огромная Россия <...> осталась „ничьей“. Пока ее не поделят или не отдадут одному из романо-германских зверей, мировую войну нельзя считать законченной...»¹⁴ Есть у Трубецкого в этой статье и ответ на вопрос, почему «союзники» так дозировано помогали Деникину и Врангелю, хотя те соблюдали верность Антанте и почему в то же время иностранцы первоначально заигрывали с большевиками: «Иностранцам, безусловно, выгоднее „приручить“ советскую власть, чем свергать ее и заменять какой-то новой»¹⁵.

Савицкий и Трубецкой, подобно Данилевскому, в конечном итоге соглашались с мнением: Запад прав в том своем ощущении, что Россия — не Европа, а иная, особая цивилизация. Они называют ее самобытный культурно-географический мир «Евразия». П. Н. Савицкий в программной статье «Поворот к Востоку» из сборника «Исход к Востоку» утверждает, что до войны и революции Россия воспринималась и воспринимала себя как европейское государство, а после — предстала как чуждая Европе культура: «Россия перед войной и революцией „была современным цивилизованным государством западного типа, правда, самым недисциплинированным и беспорядочным из всех существующих“ (Г. Д. Уэльс). Но в процессе войны и революции „европейскость“ России пала, как падает с лица маска»¹⁶. Савицкий

¹¹ Там же. С. 393.

¹² Там же. С. 394.

¹³ Здесь позиция П. Н. Савицкого сближалась с позицией Н. В. Устрялова.

¹⁴ Трубецкой Н. С. Наследие Чингисхана. С. 330.

¹⁵ Там же. С. 331.

¹⁶ Савицкий П. Н. Континент Евразия. С. 53.

констатирует: «Россия есть не только „Запад“, но и „Восток“, не только „Европа“, но и „Азия“, и даже вовсе не Европа, но „Евразия“»¹⁷.

Итак, и появлению концепции Данилевского, и появлению концепции евразийцев предшествовал конфликт с объединенным Западом или со значительной его частью. В случае Данилевского это война с Англией, Францией и Турцией (Крымская война), в случае евразийцев — война с Германией, Австрией и Турцией, которую белая Россия продолжала и после 1917 г. и борьба Антанты с «красной Россией». Причем в XIX в. Австрия формально не участвовала в войне, но фактически была враждебна России, а в XX в. страны Антанты после 1917 г. объявили себя помощниками белых, а на самом деле стремились максимально ослабить обе стороны и поставить Россию под свой контроль. Это подтолкнуло и Данилевского, и евразийцев к мысли о том, что Запад относится к России как к враждебной и чужой цивилизации и, возможно, так оно и есть, и Россия — это не Европа, а особый мир.

3. Евразийские интермедии конца XIX и начала XX вв.: совпадение подциклов «похищения Европы»

Сходства между теорией Данилевского и евразийством не случайны, они, как видим, связаны, хоть и не напрямую, со схожестью исторических ситуаций, в которых родились эти концепции. Чтобы лучше понять суть этих ситуаций, обратимся к учению В. Л. Цымбурского.

Российский геополитик Вадим Леонидович Цымбурский (1957–2009) считал¹⁸, что в истории отношений России и Запада чередуются циклы, которые он поэтически называл «похищениями Европы», и которые сводятся к периодам вмешательства России в европейскую политику и агрессивных ответов Европы. Таких периодов или подциклов (Цымбурский именовал их «ходами») четыре:

- 1) вестернизация России и ее продвижение в сторону Европы с захватом «проливов» (лимитрофов) и части европейских территорий, вступление в союз с одной из европейских группировок, борющейся с другими;
- 2) экспансия части или даже всей «коллективной Европы» в Россию;
- 3) победа России, ответная экспансия, превращение России в субъекта европейской политики, в «международного жандарма»;
- 4) ответ Европы, объединение европейских держав для сдерживания России, вытеснение России из европейской политики.

Завершается все «евразийской интермедией» — интересом загнанной в «свои пределы» России к своим азиатским соседям и расширением в Азию.

Рассмотрим их на историческом материале.

В XVIII–XIX вв. первый период включал в себя временной промежуток с Северной войны, которую начал Петр, до «Тильзитского мира», заключенного Александром Первым и последующего сближения с Англией. Сюда относились и завоевание Прибалтики и Финляндии, и Семилетняя война, и раздел Польши, и итальянские походы Суворова.

Второй период — это вторжение в Россию наполеоновской Французской империи.

Третий — победа над Наполеоном, «освободительный поход» русской армии в Европу, присоединение Польши, гегемония России над германскими княжествами через систему Священного Союза, подавление венгерского восстания.

Четвертый — вступление Англии и Франции в Крымскую войну на стороне Турции, «враждебный суверенитет» Австрии, поражение России на Черном море, война на Балканах, «обуздывание» России при помощи Берлинского конгресса,

¹⁷ Там же.

¹⁸ Цымбурский В. Л. Циклы похищения Европы // Интерлос. Интеллектуальная Россия. URL: http://www.intelros.org/books/rythm_ros_7.htm (дата обращения: 28.09.2024).

наконец, закрытие для России путей на Запад и Юго-Запад вследствие союза Германии, Австрии и Италии.

Затем для России, по Цымбурскому, начинается евразийская интермедия, продлившаяся до начала 1900-х. Россия, уже присоединившая Среднюю Азию, обращается к Тихоокеанскому региону (Япония и Китай).

После вступления России в Антанту начинается новый цикл отношений России и Европы («похищения Европы»).

Первый его период занимает начало 1900-х — 1916 г. — со вступления России в Антанту до ряда побед российской армии на западном фронте.

Второй период занимает 1918–1919 гг., когда Германия получила часть земель бывшей Российской империи по Брестскому миру, а Антанта фактически поставила под контроль белое движение на юге России. Цымбурский называет это очередным «европейским нашествием на Россию» и оговаривается: «Только теперь против нас шла не Пан-Европа, сплоченная вокруг озлившегося на нас гегемона: Россию пытались расколоть два лагеря, продолжавшие между собою ту европейскую войну, из которой большевики рассчитывали эмигрировать восвояси»¹⁹.

Третий период начался в 1919 и продолжался до 1920 г., то есть до попытки большевиков организовать поход в Польшу, а затем дальше в Европу (советско-польская война 1920 г.). Это аналог «освободительного похода» русской армии 1812–1814 гг., только не удавшегося (Цымбурский называет это «абортированной попыткой похищения Европы»). Советская Россия, правда, вернула себе все территории, которые были ею потеряны по Брестскому миру, и отразила интервенцию, но революции в Венгрии и Баварии были подавлены, поход Красной армии в Польшу провалился, образование «европейского Советского Союза» сорвалось.

Четвертый период продолжался до 1923 г., то есть до поражения коммунистических революций в Германии и Болгарии. Польша была поддержана Антантой (как Турция — Англией и Францией в Крымской войне). Европа объединилась для борьбы с коммунистическими революциями на ее территории. Красная экспансия была остановлена, и Советский Союз обращается на восток — к Турции, Закавказью, Персии, а чуть позже — к Китаю и Манчжурии. Начинается евразийская интермедия первой половины XX в., которая продлилась с середины 20-х до конца 30-х гг.

Возвращаясь к концепциям Данилевского и евразийцев, мы, вооруженные схемой Цымбурского, теперь понимаем, что появление этих концепций пришлось не просто на схожие политические эпохи, а на конец третьего периода и на начало евразийской интермедии в соответствующем цикле отношений России и Европы. Данилевский написал «Россию и Европу» в 1869 г., за восемь лет до начала Балканской войны и за девять лет до Берлинского конгресса. Первый евразийский сборник — «Исход к Востоку» вышел в 1921 г. — через год после советско-польской войны и за два года до неудачной попытки коммунистической революции в Германии.

Это были эпохи не только разочарования России в Западе и осознания его враждебности, но и время отказа от экспансии в Европу, от участия в западноевропейской политике и обращения России к Югу и Востоку. Выражаясь на манер В. Эрна, время заканчивало европеизировать и начинало евразийствовать.

4. Циклы возвращения к идеализму в русской философии. 1870–1890-е: от нигилизма к неославянофильству

Вместе с тем очевидно, что прямое влияние политики на философию и науку вряд ли возможно, если перед нами настоящие философы и ученые, а не конъюнктурщики. Настоящий философ и ученый устремлен к поиску истины, решения той или иной проблемы, к приросту объективного, достоверного знания. И потому философия и наука имеют свои собственные законы и правила развития.

¹⁹ Там же.

Это очень хорошо показал А. Ф. Лосев на примере анализа античной философии в своей «Истории античной эстетики». Лосев утверждает там, что, конечно, глупо считать, что развитие рабовладельческого хозяйства, отношения рабовладельцев и рабов в процессе производства оказывали непосредственное влияние, например, на философию Плотина. Плотин был чистый ученый, его не интересовала прибыль рабовладельческого производства, ему не было дела до эффективности труда рабов. Плотина волновала структура интеллигентного мира, о котором хозяева-рабовладельцы и, тем более, их рабы даже не помышляли. Тем не менее, только лишь в таком обществе, где есть рабовладельцы и рабы и где существует крупное рабовладельческое хозяйство, возможно было такое понимание идей и космоса, какое мы находим у Платона и Плотина. Рабовладельческое общество было одним из условий возникновения и развития философии платонизма и неоплатонизма. В обществе феодальном или буржуазном подобная философия немыслима.

То же касается и войны Запада против России и теорий Данилевского и евразийцев. Сами эти конфликты не могли породить данные теории. Теории эти возникли, поскольку их создатели решали сугубо интеллектуальные проблемы, которые были поставлены их предшественниками. Политические события лишь создали условия для наиболее благоприятного развития определенной линии философии. Но сама эта линия была порождена внутренней логикой истории русской философии. Подобно тому, как в политических отношениях России и Европы были циклы и подциклы, предполагающие сближение с Западом, затем конфликт с ним и отдаление от него, в истории русской философии были тоже свои философские периоды, предполагающие увлечение западным материализмом, затем отказ от него и попытки построить идеалистическую и самобытную философию идеалистического и славянофильского толка. На это, кстати, обратили внимание евразийцы, которые еще в предисловии к «Исходу к Востоку» писали об «эпохах науки»²⁰ и «эпохах веры».

Эпохе Данилевского и его соратников-«почвенников» — Страхова, Леонтьева и др. (1870–90-е), как известно, предшествовала эпоха материалистов и позитивистов-шестидесятников XIX в. — Д. И. Писарева, Н. Г. Чернышевского и др. (1850–1860-е). Они были убежденными западниками, верили в общечеловеческий прогресс, лидером которого они видели Запад, а Россию воспринимали лишь как отсталую провинцию Европы²¹.

Но вскоре в развитии русской мысли наступает перелом. После окончания «оттепели» Александра Первого (которая продолжалась с 1856 по 1866 г.)²² на сцену русской философии выходит поколение мыслителей, писателей, общественных деятелей, публицистов, которые некогда увлекались материализмом, западничеством, социализмом, но затем вернулись к православию, идеализму. С 1870-х они, чьи голоса в 1860-е звучали как маргинальные, становятся постепенно властителями дум значительной части русской общественности и это продолжалось вплоть до конца 1890-х (до конца царствования императора Александра Третьего). Данилевский был лишь одним из ярчайших представителей этого поколения, среди других следует назвать Ф. М. Достоевского, К. Н. Леонтьева, Н. Н. Страхова. Поскольку же ближайшим к ним образцом национальной идеалистической и православной философии были славянофилы 1830–40-х гг., то это было и своеобразное возвращение к славянофильству, но уже на совсем другом уровне развития и с использованием других гносеологических практик²³.

²⁰ Неудачный термин, поскольку сами евразийцы доказывали, что наука — вовсе не антипод религии.

²¹ См.: Гаврилов И. Б., Антонов С. В. Из истории антиингилистической полемики 1860-х гг. // Русско-Византийский вестник. 2020. № 1 (3). С. 112.

²² Там же.

²³ Печать своеобразного, пусть и искаженного славянофильства легла и на современных им их противников — народников 1870-х гг., в определенном смысле оставшихся верными материализму 1860-х. Такие народники, как, например, Лавров, признавали идеал русской крестьянской общины, а народник-анархист Бакунин в своей ненависти к немецкому государству доходил даже до идеи Славянской Федерации.

Крупный современный исследователь творчества Н. Я. Данилевского Сергей Иванович Бажов в своей монографии «Философия истории Н. Я. Данилевского»²⁴ описывает этот путь на примере создателя теории культурно-исторических типов. Как уже говорилось, в молодости Данилевский отдал дань увлечения идеями французского социализма в версии Ш. Фурье (хотя уже тогда он тяготел к консерватизму и был скептически настроен к политической активности и к революции). Затем, вместе с некоторыми другими участниками кружка петрашевцев, Данилевский был арестован; в тюрьме он, подобно Достоевскому, пережил мировоззренческий переворот, под влиянием чтения Библии, вернулся к православию, в духе которого был воспитан с детства. Возможно, тогда Данилевский и пришел к выводу, что французский социализм не может быть универсальной доктриной, что он не подходит для русского народа, и обратился к идеям славянофилов. Бажов пишет, что непосредственных свидетельств духовного переворота Данилевского и его перехода от фурьеризма к своеобразному славянофильству не осталось, но в этом смысле можно трактовать некоторые места из «России и Европы»: «Не исключено, что в главе VI книги „Россия и Европа“, где речь идет о кризисе веры в то, что <...> социалистический проект интерпретируется как попытка „найти общие формы общественного быта, в своем роде тоже абсолютные, могущие осчастливить все человечество, без различия времени, места или племени“, высказываются идеи, сформировавшиеся в пору духовного разрыва с утопическим социализмом Ш. Фурье»²⁵. К этому можно лишь добавить, что Данилевский был разочарован не столько в социализме, сколько в его революционных разновидностях, возобладавших на Западе. Если под социализмом понимать объединение в «трудовую ассоциацию», то он в России всегда был в виде общины, и именно ее славянофилы считали экономической опорой славянской цивилизации. Данилевский пишет о западном социализме: «Если бы он ограничивался приглашением мелких землевладельцев соединять свою собственность в общинное владение, так же точно, как он приглашает фабричных работников соединить свои силы и капиталы посредством ассоциаций, то в этом не было бы еще ровно ничего преступного или зловердного»²⁶.

Еще одна и, вероятно, главная причина разочарования поколения, к которому принадлежал Данилевский, в нигилизме и материализме и в переходе их к славянофильским воззрениям, приоткрывается самим Николаем Яковлевичем в статье «Происхождение нашего нигилизма» (где, возможно, он имеет в виду и себя периода своей юности). Он упрекает там «нигилистический материализм» во внутренней нелогичности. Ведь из самых его основ, сводящих человека к животному с примитивными инстинктами, вытекает вовсе не идея жертвенной любви, а та мещанская подлость и грызня, которую сами нигилисты всей душой презирали. Данилевский заявляет: «они <...> (нигилисты — Р. В.) свернули с настоящего пути нигилизма куда-то в сторону, прицепили к своим метафизическим основам совершенно не идущий к ним и чуждый хвост, в котором, скажу не обинуясь, все-таки, по счастливой непоследовательности человеческой природы, стали видеть сущность и главное содержание своей новой, собственно уже псевдонигилистической веры»²⁷. Это напоминает шуточное рассуждение В. С. Соловьева о том, что русский нигилизм сводился к формуле: «мы произошли от обезьян и поэтому должны любить друг друга».

Вывод Данилевского очевиден: отрицание капитализма из нравственных соображений требует в качестве теоретической базы не материализма, а христианской этики и поэтому славянофилы были правы, связывая общину с духом православия.

При этом важно отметить, что, осознав себя в определенной степени духовным наследником славянофилов, Данилевский не отрекается от той высокой оценки науки и ее значения для философии, которые он имел, будучи позитивистом

²⁴ Бажов С. И. Философия истории Н. Я. Данилевского. М., 1997. 215 с.

²⁵ Там же. С. 71

²⁶ Данилевский Н. Я. Россия и Европа. С. 492.

²⁷ Данилевский Н. Я. Россия и Европа. М.: Институт русской цивилизации, 2008. С. 628.

и материалистом. Данилевский недоволен тем, что славянофилы были всего лишь мистиками-идеалистами в духе немецкой романтической метафизики и убежден, что тезисы славянофильства нуждаются в научном обосновании. С. И. Бажов отмечает: «Автор „России и Европы“ полагал, что доктрина славянофильства в большей мере представляет собой выражение „требований народного чувства“ и не содержит исчерпывающих ответов на адресованные ее адептам критические доводы „просвещенного разума“. Дать исчерпывающий рациональный ответ на эти доводы — именно такую задачу ставил перед собой Н. Я. Данилевский»²⁸. Можно указать и еще на один важный вывод исследователя: «Выше уже указывалось на присущую Н. Я. Данилевскому своеобразную „научоцентристскую“ установку. Действительно, Н. Я. Данилевского отличало стремление к построению философско-исторической системы на научной основе. Этот пример лишь частное проявление разделяемого Н. Я. Данилевским общего принципа опоры философско-мировоззренческого мышления на науку, что сближало взгляды русского мыслителя с позитивизмом»²⁹.

Собственно, и утверждение, что Россия не относится к европейской цивилизации и представляет собой ядро славянской цивилизации, Данилевский доказывает в «России и Европе» при помощи метода естественной классификации, который он позаимствовал из естественных наук, но считал общенаучным методом, применимым и в истории и социальной философии. Суть этого метода — в такой систематизации явлений окружающего мира (как природных, так и социальных), которая позволяла бы отличить естественную цельность, существующую в действительности, от искусственной, придуманной человеком и наличествующей лишь в его сознании. Как писал Данилевский: «Все предметы или явления одной группы должны иметь между собой большую степень сходства или сродства, чем с явлениями или с предметами, отнесенными к другой группе»³⁰.

Используя этот метод, Данилевский показывает, что система, включающая в себя Европу как ядро, а Россию — как ее отсталую периферию, — это искусственная, ложная система, а система, видящая в России ядро самобытной славянской цивилизации — истинная.

Итак, переход поколения Данилевского от нигилизма и материализма к идеализму славянофильского толка и от западничества — к самобытничеству был связан не только с внешними событиями, но и с внутренней логикой развития философии, прежде всего, с переосмыслением идеалов социализма и нравственности, которые владели и умами нигилистов, но которые плохо согласовывались с их материалистическим кредо и требовали в качестве обоснования религию и философию идеализма. Вместе с тем «блуждание в краях материализма» не прошло даром и обогатило бывших его адептов научными методом, который они стали использовать для обоснования славянофильских тезисов.

5. Циклы возвращения к идеализму в русской философии: 1909–1920-е: от марксизма к идеализму и евразийству

В начале XX в. мы видим схожий процесс. На конец XIX — начало XX в. пришлось повсеместное увлечение русской молодежи марксистскими идеями. Эту эпоху можно ограничить следующими рамками: 1898 г. (создание РСДРП в Минске) — 1909 г. (выход в свет сборника «Вехи», показавшего разочарование части русской интеллигенции в революции). Это была новая «эпоха материализма», которая пришла на смену «эпохе идеализма» 1870–1890-х, когда было сильно влияние консерваторов Достоевского, Леонтьева, Страхова, Данилевского. Теперь кумиром интеллигентской молодежи стал марксизм. Марксизм рассматривался как последнее слово философской

²⁸ Бажов С. И. Философия истории Н. Я. Данилевского. С. 72.

²⁹ Там же. С. 82.

³⁰ Данилевский Н. Я. Россия и Европа. С. 70.

и экономической мысли Запада, марксизм предлагал ответы на мучительные вопросы, над которыми билось русское народничество, пытаясь их решить и в теоретическом, и в практическом планах. Наконец, марксизм обосновывал неизбежность революции, которая была путевой звездой для русского освободительного движения, уже начиная с эпохи Герцена и Огарева. К марксизму в конце 1890-х примкнули и стали его оригинально развивать не только интеллектуалы, которым суждено было стать лидерами русской социал-демократии, но и те, кто потом составят цвет религиозной и идеалистической философии — С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев, С. Л. Франк, П. Б. Струве и др. Однако в начале XX в. в русской духовной жизни происходит своеобразное дежавю. Целый ряд упомянутых молодых марксистов публично отрекаются от этого материалистического мировоззрения, переходят на позиции идеализма и религии, о чем заявляют в сборниках — «От марксизма к идеализму» до знаменитых «Вех». Таким образом, молодые Булгаков, Бердяев, Струве, Франк повторяют судьбу молодых Достоевского, Данилевского, Леонтьева (и отсюда понятен их острый интерес к творчеству последних). Важно отметить, что тот же Булгаков, подобно Данилевскому, подчеркивает, что ему остались дороги идеалы социализма, но он не видит возможности обосновать принцип социальной справедливости, опираясь на материализм, а религия позволяет это сделать. В статье «О социальном идеале» из сборника «От марксизма к идеализму» он справедливо замечает: «Если принять классовый или групповой интерес нормой политики в качестве естественного факта, то мы получим таких норм столько, сколько существует отдельных классовых интересов. С этой точки зрения, не допускающей никакой оценки различных классовых интересов по их этической ценности, рабочий класс оказывается столь же прав в своих требованиях, как и классы землевладельцев и капиталистов...»³¹

Особенно массовым разочарованием в революции, поворотом к мистицизму, проблемам «экзистенциального характера», модернизму в искусстве, идеализму в философии стали после 1909 г. (этот поворот затронул даже самих марксистов, в среде которых появляются такие почитатели философа-идеалиста Маха как большевик Богданов). Началась новая «эпоха идеализма», которая продолжалась до 1920-х гг. включительно. Именно в это время будущие создатели евразийского движения (П. Н. Савицкий, Н. С. Трубецкой, Г. В. Вернадский), по их признаниям, еще в России приходили к протоевразийским идеям, а потом, уже в эмиграции, давали их окончательные формулировки.

Евразийцы не принадлежали к поколению Булгакова и Струве, которые перешли от марксизма к идеализму. Сами евразийцы никогда не являлись марксистами и сразу пришли в политику и в общественную жизнь как сторонники консервативных, религиозных взглядов. Тем не менее, общеизвестен тот факт, что евразийство родилось как ответвление струвизма и что отец-основатель евразийства Петр Николаевич Савицкий был ближайшим соратником П. Б. Струве и до 1921 г. в целом разделял его философские и политические взгляды (даже в первых евразийских статьях Савицкого есть отголоски взглядов Струве, особенно, по экономическому вопросу). Поэтому мы вправе рассматривать евразийство в контексте перехода русской философии от эпохи материализма к эпохе идеализма.

Любопытно при этом, что так же, как Данилевский искал образец в эпохе, предшествовавшей господству материалистического нигилизма — в эпохе ранних славянофилов, Савицкий также общался к домарксистской эпохе русской мысли — к эпохе Данилевского и Леонтьева, которых он прямо называл предшественниками евразийцев. И точно так же, как Данилевский стремился обосновать тезисы славянофилов при помощи научного метода, Савицкий «поправляет» Данилевского и Ламанского, используя свой геополитический метод, теорию месторазвитий.

При этом, конечно, евразийцы предъявляли к марксизму свои претензии. Прежде всего, марксизм был неприемлем для них как атеистическое, богоборческое, ложное

³¹ Булгаков С. Н. От марксизма к идеализму: Сб. статей (1896–1903). СПб., 1903. С. 292–293.

мировоззрение. В манифесте «Евразийство: опыт систематического изложения» (1926) марксизм прямо критикуется евразийцами как псевдорелигиозная доктрина: «Коммунисты верят в свою теорию, как в религиозную истину, т.е. в истину, связанную с самим Богом. Их вера, которую они по недоразумению и по слабому своему умственному развитию называют научным убеждением, объясняет их пафос и необычайную их энергию. Но так как абсолютным, или Богом, они считают идола, т.е. человеческую выдумку, вера их есть вера мниморелигиозная и не устоит перед верой религиозно подлинной...»³² В статье Н. Н. Алексеева «Евразийство и марксизм», где подробно рассматриваются отношения этих двух идеологий, говорится о том же: «Евразийство по основному своему духу — религиозно и метафизично, потому нет ничего более далекого от евразийства, чем материалистический антропологизм, — все равно, формулируется ли он в абстрактно-индивидуалистическом виде, как у Фейербаха, или принял социально-исторические формы, как у Маркса»³³.

Далее, евразийцы отвергали марксизм как западничество мировоззрение. Об этом писал П. Н. Савицкий в своей статье «Два мира», где он указывает на существование в дореволюционной русской культуре двух линий — религиозной, самобытной (славянофилы, Вл. Соловьев, Достоевский, Леонтьев, Данилевский) и материалистически-атеистической, прозападной (Писарев, Чернышевский, Лавров и т.д.). Марксисты, согласно Савицкому, продолжают линию Писарева и Чернышевского, и поэтому победа коммунистов — это победа наиболее радикальных старорежимных западников. Марксисты, согласно основателю евразийства, не имеют прямого отношения к духу русской революции, поскольку вершил ее народ и большевики лишь случайно оказались ее вождями. Русский же народ, по Савицкому, в массе своей, как был, так и остался верен ценностям православия. «В пределах судьбы человеческой есть показания и признаки, что не безверье, но Церковь возобладает в судьбах народных, — писал Савицкий. — Заложено в большевизме торжество неверия и материализма протекает не благодаря, но вопреки духу лучших сынов народа. Наиболее творческие его сыны принадлежали не к преемству материализма и неверия, но к преемству православного учительства»³⁴.

Разумеется, евразийцы задумывались о том, почему марксизм привлек, пусть на определенное время, некоторое количество русских людей. Их ответ состоял в том, что марксизм предлагал цельное, монистичное, хотя и ложное, мировоззрение, а ведь русский человек всегда стремился к цельной картине мира. Кроме того, марксизм был пронизан жаждой правды, социальной справедливости, социального творчества, что также отвечало характеру русского народа. Евразийцы и задумали свое учение как такое же цельное и социальное, но опирающееся не на экономический материализм, а на православную персоналогию, как соразмерный ответ марксизму «справа».

6. Заключение

Подведем итоги. Переключки между концепциями Данилевского и евразийцев, на что часто указывают историки русской философии, не случайны. Они связаны с тем, что и Данилевский, и создатели евразийства творили в схожие эпохи политической и интеллектуальной истории России. В политике это было время разочарования в Западе, поскольку обнаружилось его лукавство и враждебность к России, в философии — поворот от материализма к идеализму и религии.

Впрочем, в этой статье мы только поставили проблему. В действительности дело не ограничивается параллелями между политической историей и философией. Схожие процессы происходили в других областях культуры. Так, «эпоха материализма»

³² Савицкий П. Н. Континент Евразия. С. 23.

³³ Евразийский сборник. Кн. VI. Политика. Философия. Россияведение. Прага: Политика, 1929. С. 9.

³⁴ Савицкий П. Н. Континент Евразия. С. 120.

1850–60-х гг. затронула и литературу, где на первый план выдвигаются Некрасов и Чернышевский и их школы; живопись, где начинает господствовать социальная, обличительная линия, представленная В. Г. Перовым. В 1870–1890-е поворот к вере, мистицизму, идеализму тоже происходит не только в философии. «Почвенничество» было и литературной школой (Ф. М. Достоевский, А. А. Григорьев). В 1880-е гг. достигает расцвета и высшего признания творчество А. А. Фета — поэта-антипода «шестидесятников», вдохновлявшегося идеализмом Шопенгауэра. В живописи на рубеже 1880–1890-х гг. появляются картины Н. Н. Ге на евангельские сюжеты — «Что есть истина?», «Повинен смерти», «Распятие».

С распространением марксизма в России (конец 1890-х — конец 1900) совпадает появление новой мощной струи реализма в литературе, писателей «телишевского кружка» (Горький, Скиталец, Вересаев, Короленко), реалистического уклона в творчестве некоторых символистов (А. А. Блок). А после первой русской революции вплоть до 1920-х гг. мы наблюдаем в литературе поворот к мистике, к модерну.

Безусловно, необходим синтетический обзор истории русской культуры второй половины XIX — первой половины XX в., с анализом внутреннего содержания, глубинного синтеза русской культуры того периода (что А. Ф. Лосев именовал «мифом культуры»). Тогда нам станут ясны и понятны значение и место в культуре таких концепций как теория Н. Я. Данилевского и классическое евразийство³⁵.

Источники и литература

1. *Бажов С. И.* Философия истории Н. Я. Данилевского. М., 1997. 215 с.
2. *Булгаков С. Н.* От марксизма к идеализму: Сб. статей (1896–1903). СПб., 1903. 347 с.
3. *Базанов П. Н.* Культура русской эмиграции — гордость отечественной истории // Русско-Византийский вестник. 2020. № 4 (7). С. 11–24.
4. *Вахитов Р. Р.* Два чуда при рождении мифа евразийства // Христианское чтение. 2021. № 2. С. 206–215.
5. *Гаврилов И. Б., Антонов С. В.* Из истории антинигилистической полемики 1860-х гг. // Русско-Византийский вестник. 2020. № 1 (3). С. 110–126.
6. *Данилевский Н. Я.* Россия и Европа. М.: Книга, 1991. 574 с.
7. *Данилевский Н. Я.* Россия и Европа. М.: Институт русской цивилизации, 2008. 816 с.
8. Евразийский сборник. Кн. VI. Политика. Философия. Россиеведение / Под ред. Н. Н. Алексеева, В. Н. Ильина, Н. А. Клепинина, П. Н. Савицкого и К. А. Чхеидзе. Прага: Политика, 1929. 81 с.
9. *Савицкий П. Н.* Континент Евразия. М.: Аграф, 1997. 464 с.
10. *Селиверстов С. И.* Протоевразийские идеи у Н. Я. Данилевского: взаимодействие тюрков и славян на Балканах и в России // Вестник КарГУ, 2006. URL: <https://articlekz.com/article/5276> (дата обращения: 28.09.2024).
11. *Трубецкой Н. С.* Наследие Чингисхана. М.: Аграф, 1999. 560 с.
12. *Цымбурский В. Л.* Циклы похищения Европы // Интерлос. Интеллектуальная Россия. URL: http://www.intelros.org/books/rythm_ros_7.htm (дата обращения: 28.09.2024).

³⁵ О мифологическом слое евразийства см. нашу работу: *Вахитов Р. Р.* Два чуда при рождении мифа евразийства // Христианское чтение. 2021. № 2. С. 206–215.

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 4 (19)

2024

П. Н. Базанов

Историк Н. И. Ульянов и теория «Москва — Третий Рим»

УДК 930.1(470+571)(091):930(092)
DOI 10.47132/2588-0276_2024_4_169
EDN RZTZSB



Аннотация: Рассматриваются причины происхождения теории «Москва — Третий Рим». Показаны политические инсинуации вокруг данной религиозной доктрины. Дан обзор историософии вопроса. Анализируется творчество известного историка Н. И. Ульянова. Основное внимание уделяется двум вариантам его знаменитой работы «Комплекс Филофея». Опровергается миф «о русском империализме». Проанализированы отзывы современников на статью «Комплекс Филофея». Показана позиция современных историков и философов — узких специалистов в XVI в. Привлечены новые, впервые вводимые в научный оборот, архивные источники. Особенный интерес представляет анализ переписки Н. И. Ульянова и В. П. Никитина.

Ключевые слова: русская эмиграция, Н. И. Ульянов, монах Филофей, «Москва — Третий Рим», империализм, «Комплекс Филофея».

Об авторе: **Петр Николаевич Базанов**

Доктор исторических наук, профессор, профессор кафедры медиалогии и литературы Санкт-Петербургского государственного института культуры.

E-mail: bazanovpn@list.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9634-9068>

Для цитирования: Базанов П. Н. Историк Н. И. Ульянов и теория «Москва — Третий Рим» // Русско-Византийский вестник. 2024. № 4 (19). С. 169–184.

Petr N. Bazanov

**Historian N. I. Ulyanov
and the “Moscow – Third Rome” Theory**

UDC 930.1(470+571)(091):930(092)
DOI 10.47132/2588-0276_2024_4_169
EDN RZTZSB



Abstract: The reasons for the origin of the “Moscow – Third Rome” theory are considered. Political insinuations around this religious doctrine are shown. An overview of the historiography of the issue is given. The work of the famous historian N. I. Ulyanov is analyzed. The focus is on two versions of his famous work “The Philotheus Complex”. The myth “about Russian imperialism” is refuted. Feedback from contemporaries on the article “The Philotheus Complex” is analyzed. The position of modern historians and philosophers of narrow specialists in the 16th century is shown. New archival sources introduced into scientific circulation for the first time are involved. Of particular interest is the analysis of the correspondence of N. I. Ulyanov and V. P. Nikitina.

Keywords: Russian emigration, N. I. Ulyanov, monk Philotheus, “Moscow – Third Rome”, imperialism, “Philotheus Complex”.

About the author: **Petr Nikolaevich Bazanov**

Doctor of Historical Sciences, Professor, Professor of the Department of Medialogy and Literature of the St. Petersburg State Institute of Culture.

E-mail: bazanovpn@list.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9634-9068>

For citation: Bazanov P. N. Historian N. I. Ulyanov and the “Moscow – Third Rome” Theory. *Russian-Byzantine Herald*, 2024, no. 4 (19), pp. 169–184.

Православная доктрина «Москва — Третий Рим» традиционно считается имеющей империалистическую сущность. Само название уже последние два века служит одним из главных доказательств «извечного российского империализма». Политической элите нашей страны со времен Киевской Руси приписывается борьба за мировое господство. Особенно пристальное внимание к внешней политике России начинается с момента освобождения от монголо-татарского ига и конкретно с царствования Ивана Грозного. Региональные территориальные приобретения России, возвращение наследия Киевской Руси представляются в западной историографии как борьба за власть над всем миром. Присоединение Смоленска и даже Можайска некорректно приравнивается к завоеванию Америки или Индии¹. Якобы концепция «Москва — Третий Рим» была ведущей инструкцией во внешней политике России. На самом деле данная концепция была выдвинута монахом, старцем провинциального Спасо-Елеазаровского монастыря Филофеем (ок. 1465–1542)². Упоминается данная концепция только в двух источниках, причем в творческом наследии самого старца Филофея занимает весьма скромное место.



Спасо-Елеазаровский монастырь, конец XIX в.

Второе рождение теория «Москва — Третий Рим» пережила во второй половине XIX в. В условиях усиления Российской империи, активной внешней политики, целенаправленная стратегия освобождения христианского населения Османской державы увенчивалась планом присоединения Константинополя и Босфорского

¹ См. также: *Базанов П. Н., Вахитов Р. Р., Гаврилов И. Б.* [и др.] 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.

² См. подробнее: *Легеев М., свящ., Макаров Д. И., Василик В., протодиак., Даренский В. Ю., Скотникова Г. В., Сокурова О. Б., Кибальниченко С. А., Стогов Д. И., Павлюченков Н. Н., Ермишина К. Б., Иванов И., свящ., Гаврилов И. Б.* «Москва — Третий Рим»: к 500-летию русской средневековой историософской концепции. Материалы круглого стола научного проекта СПбДА «Византийский кабинет» // Русско-Византийский вестник. 2024. № 4 (19). С. 34–73.

и Дарданелльского проливов. При этом из доктрины искусственно выбиралось только приравнение Русского государства к Риму и Византии как мировым империям, но пропускались нюансы и подробности, полностью меняющие ее смысл. И с тех пор, уже более 150 лет, теория «Москва — Третий Рим» трактуется как доказательство тысячелетнего русского империализма.

В XX в. еще большую путаницу внес знаменитый русский философ Н. А. Бердяев, писавший: «Инок Филофей был выразителем учения о Москве как Третьем Риме. <...> Доктрина о Москве как Третьем Риме стала идеологическим базисом образования Московского царства. Царство собиралось и оформлялось под символикой мессианской идеи. Искание царства, истинного царства, характерно для русского народа на протяжении всей его истории. Принадлежность к русскому царству определилась исповеданием истинной, православной веры. Совершенно также и принадлежность к советской России, к русскому коммунистическому царству будет определяться исповеданием ортодоксально-коммунистической веры. Под символикой мессианской идеи Москвы — Третьего Рима произошла острая национализация церкви. Религиозное и национальное в Московском царстве так же между собой срослось, как в сознании древнееврейского народа. И так же как юдаизму свойственно было мессианское сознание, оно свойственно было русскому православию»³.

Доказывая неизменность в духовных тенденциях русского народа и национальном характере, Н. А. Бердяев парадоксально и механически приравнивал коммунистический «Третий Интернационал» к доктрине «Москва — Третий Рим». По меткому определению И. А. Ильина, в данных идеологических практиках общее — только слово «третий». Как точно подметила историк Е. А. Бауэр, «Н. А. Бердяев связывает появление теории „Москва — третий Рим“ с особым миропониманием русских, которые всегда считали себя народом избранным. В данной идее хорошо различимы религиозное и государственное начала; при этом официальная часть идеи напрасно выдвигается идеологами на первый план <...>. Н. А. Бердяев был убежден в главенствующей роли этой теории на каждом этапе развития Русского государства вплоть до СССР. Данная позиция позднее будет вызывать негодование со стороны историков-эмигрантов (например, Н. И. Ульянова) и критически оцениваться последующим поколением исследователей (А. Л. Гольдбергом, Н. В. Сеницыной)»⁴.

Для Н. И. Ульянова сравнение Третьего Рима с Третьим Интернационалом было признаком высшей степени не научности и антиисторизма. В своей работе «Петровские реформы» он пишет: «Еще более безответственный вид критики появился в эпоху мистицизма, в конце XIX, в начале XX века, когда сложилась новая гносеология, провозгласившая возможность знания без посредства какого бы то ни было изучения, каких бы то ни было рассуждений и выводов, знания внутреннего, возникающего без помощи внешних чувств. Эта новая теория познания и породила плеяду философов типа Бердяева, Мережковского, Степуна, Карсавина. Изучение истории они заменили ее постижением. В тайны истории мнили проникнуть интуитивно, мистически; глубже, чем посредством знания. *Они были первыми, кто додумался до генетической связи „Третьего Рима“ с Третьим Интернационалом* (выделено мной. — П. Б.), Петра Великого с Лениным и Сталиным. От них пошла густая толпа газетных писаек, готовых судить и выносить приговоры на любую историческую тему»⁵.

Следует сравнить это мнение с цитатой из другой работы Н. И. Ульянова «Позорный рецидив»: «С этой новой теорией познания вышла на сцену новая плеяда философов типа Бердяева, Степуна, Ильина, заменивших изучение истории ее постижением. Провозглашен был метод интуитивного, мистического проникновения в сущность вещей и в тайны истории. *Додумались до генетической связи*

³ Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. Париж: YMCA-Press, 1955. С. 9–10.

⁴ Бауэр Е. А. Идея «Москва — третий Рим» в русской общественной мысли конца XV — начала XVII вв.: отечественная историография XX столетия. Нижневартовск: Изд-во Нижневарт. гуманит. ун-та, 2011. С. 33.

⁵ Ульянов Н. И. Петровские реформы // Санкт-Петербургская панорама. 1992. № 5. С. 4.

„Третьего Рима“ с Третьим Интернационалом (выделено мной. — П. Б.) и до духовного родства Петра Великого с Лениным и Сталиным. От их философии повалил густой дым развязных суждений на любую историческую тему»⁶.

Примерно так же эту идею Н. И. Ульянов формулирует в работе, специально посвященной философии истории: «Надо ли пояснять, что тут слышим голос не академически воспитанных историков, а людей, захваченных политическими страстями и размышлениями. История прельщает их не утолением жажды знания, а желанием получить ответ на волнующую тему. Большую популярность приобрели так называемые „вольные философы“ типа Бердяева, Федотова, Степуна, отказавшиеся от изучения истории и заменившие его интуитивным „постижением“. Так устанавливали они генетическую связь между „Москвой — Третьим Римом“ и „Третьим Интернационалом“, давшую им право объявить Россию извечным носителем идеи коммунизма и мирового господства (выделено мной. — П. Б.). „Открытие“ было подхвачено и имело большой успех»⁷.

Заго неудачная бердяевская фраза стала «священной» в западной советологии для доказательства извечности советской агрессивной политики. Первыми начали разрабатывать проблему аутентичности русского православия, государственности, национального характера и политики с коммунистическими реалиями эсеры и меньшевики. Левый фланг русской эмиграции писал в самых лучших традициях революционной пропаганды, обличающей царизм. Именно эсеровско-меньшевицкий круг авторов влиятельного на Западе журнала «Социалистической вестник» оказал огромное воздействие на зарубежную советологию. Из советологии спекуляции перешли в современную российскую публицистику и, что печальнее, даже в науку.

Уже при первых публицистических упоминаниях о концепции «Москва — Третий Рим» появились научно-аналитические работы, опровергающие исторические фальсификации и передержки.

Одним из первых и наиболее последовательных критиков русофобской интерпретации теории «Москва — Третий Рим» был Николай Иванович Ульянов (1904–1985) — знаменитый русский историк, представитель второй «волны» отечественной эмиграции. Последний ученик академика С. Ф. Платонова, он был в молодости узким специалистом по истории России XVI–XVIII вв. В эмигрантский период был вынужден заниматься историей русской мысли и ее влиянием на идеологические и политические концепции XX в. и прекрасно знал эмигрантскую публицистику⁸.



Н. И. Ульянов. 7 ноября 1965 г.
на митинге-концерте в Нью-Йорке
в помещении «Вашингтон Ирвинг хай скул»,
посвященном «Дню непримиримости»
(организатор — ассоциация св. Георгия)

⁶ Ульянов Н. И. Позорный рецидив // Спуск флага. New Hawen, 1979. С. 78.

⁷ Ульянов Н. И. Соблазны истории // Скрипты. Ann Arbor, 1981. С. 65–66.

⁸ См. также: Базанов П. Н. «Петропольский Тацит» в изгнании: Жизнь и творчество русского историка Николая Ульянова. СПб.: Владимир Даль, 2018. 511 с.

В своей работе, блестяще названной «Комплекс Филофея», Н. И. Ульянов опроверг мифы, связанные с данной доктриной. Эта статья существует в двух вариантах. Первый, малоизвестный, был напечатан в «Новом журнале» за 1956 г., а второй, более цитируемый, — в авторском сборнике «Свиток» за 1972 г. Варианты отличаются в заключительной части. Переработаны были последние страницы, посвященные политическим взглядам эсеров и меньшевиков, — в сторону философского и исторического анализа феномена.

В «Комплексе Филофея» доказывается, что религиозная, чисто православная доктрина о спасении христиан выдается за политический империализм, построение мировой империи.

Сам монах Филофей был «провинциальным» мыслителем псковской земли, одной из самых последних независимых от Москвы. Н. И. Ульянов справедливо отмечал: «Филофей может считаться одним из предтеч раскола XVII в. Ведь дух псковского Елеазарова монастыря был „раскольничий“. Еще основатель его прп. Ефросин (Елеазар) совершил в 1419 г. паломничество в Царьград с единственной целью — узнать, сколько раз следует петь „аллилуйя“. Вернулся оттуда убежденным сторонником сугубой аллилуйи»⁹. Причем даже у идеологов раскола — протопопа Аввакума и инока Авраамия — Филофей упоминается не как автор концепции «Москва — Третий Рим», а как борец с католичеством, астрологией и дискуссиями о перстосложении. Отсюда — своеобразие творчества инока Елеазарова монастыря, в условиях ожидания конца света — прошествия семи тысячи лет от сотворения мира.

Для российских политических элит XVI в. были более понятны и популярны основанные на средневековом восприятии мира концепции — генеалогические (о происхождении Рюрика и его династии от брата Августа — Пруса — «Сказание о князьях Владимирских») или религиозные (о чудесной преемственности архиепископа Новгородского от патриарха Константинопольского — «Повесть о белом клобуке»).

Весь империализм в теории «Москва — Третий Рим» появился из интерпретации второй половины XIX в., и его перенос на XVI в. является одной из самых крупных фальсификаций в истории русской мысли. В то же время многих публицистов умиляет идея преемственности русской политики на протяжении 500 лет. Историк Н. И. Ульянов показывает, что коммунистической внешней политике приписывают преемственность и от позднего славянофильства: «В исторических идеях Н. Я. Данилевского, Константина Леонтьева, в поэзии Тютчева таятся, по мнению Б. И. Николаевского, корни советского империализма»¹⁰. Он также подчеркивает, что никаких реальных фактов все эти инсинуации не имеют.

Основное внимание Н. И. Ульянов уделяет публицистике экономиста и меньшевика Н. Валентинова (Николай Владиславович Волский) (1880–1964). Последний под псевдонимом Е. Юрьевский в журнале «Социалистический вестник» (1956. № 1) напечатал статью «От Филофея в наши дни» (была продублирована на французском языке в парижском журнале «Est et Ouest» в феврале 1956 г. под заглавием «Le complexe Byzantin dans la conscience russe», т. е. «Византийский комплекс в русском сознании»).

Главные положения Н. Валентинова (Е. Юрьевского) Н. И. Ульянов сводит к следующим характеризующим статью цитатам: «„в тоталитарной России в царствование Сталина воскрешается Московская Русь XVI–XVII веков со всем ее тягловым укладом“. Из Московской Руси и пришла к нам идея мировой революции — как известного стремления Москвы к мировому господству. Творца этой идеи, в форме учения о третьем Риме, Е. Юрьевский усматривает в старце псковского Елеазарова монастыря Филофее, жившем в конце XV и в первой половине XVI века. Формулой „два Рима пали, третий Рим (Москва) стоит, а четвертому не бывать“ Филофей будто бы создал комплекс идей и чувств, ставших сущностью русской природы и питавших на протяжении веков

⁹ Ульянов Н. И. Комплекс Филофея // *Его же. Свиток*. Нью Хэвен, 1972. С. 104.

¹⁰ Там же. С. 96.

русский империализм, а ныне питающий большевистскую экспансию. Подлинное торжество псковского монаха автор видит как раз в наши дни: „Музыка Филофея играет, гремит на весь мир, особенно после Второй мировой войны“¹¹.

Публицисты из меньшевистского «Социалистического вестника» в силу марксистского мировоззрения не знали простого факта — что в христианстве идея всемирной империи означала не светское, политическое, а религиозное мировоззрение. Они не рассматривали библейское пророчество Даниила о смене всемирных монархий — вавилонской, ассирийской, мидо-персидской и каких-то других, в которых позднейшие толкователи усматривали македонскую и римскую (византийские толкователи Андрей Кесарийский, Козьма Индикоплов и Мефодий Патарский добавляли Византию — второй Рим). Н. И. Ульянов писал: «В основе своей сочинения о всемирном царстве заключают идею не торжества и превосходства, а спасения; они проникнуты страхом Божиим и должны быть отнесены к разряду эсхатологической литературы»¹². Ожидание конца света в 1492 г. — году истечения семи тысяч лет от сотворения мира — было плодородной почвой для подобных концепций, но «„музыка Филофея“ меньше всего походила на марш Буденного»¹³.

В отличие от своих многочисленных оппонентов, Н. И. Ульянов цитирует подлинный текст Филофея по первоисточникам, а не в пересказе: «После того, как нашего старца объявили злым гением русского исторического развития, читателю трудно будет поверить, что все написанное им о третьем Риме уместится в десяти–пятнадцати строках: „Тебе, пресветлейшему и высокостольнейшему государю великому князю, православному христианскому царю и всех владыце, браздодержателю святых Божиих престол святяга вселенския соборныя апостольския церкви Пречистая Богородица честного и славного Ея Успения, иже вместо Римския и Константинопольския просиявшу. Старого убо Рима церкви падеся невериерм аполинариевы ереси, второго Рима Константинова града церкви агаряне внуцы секирами и оскордами рассекоша двери, сия же ныне третьего нового Рима державного твоего царствия святые соборные апостольския церкви, иже в концах вселенныя в православной христианской вере во всей поднебесной паче солнца светися. И да весть твоя держава, благочестивый царю, яко все царства православныя христианския веры снисдошася в твое едино царство. Един ты во всей поднебесной христианам царь“»¹⁴.

Далее Н. И. Ульянов продолжает: «Вот и все „учение“. В послании к Мисюрю Мунехину оно повторяется с небольшой разницей в выражениях (После слов: „паче солнца светися“ следует: „Да веси, христолюбче, яко вся христианская царства приидоша в конец и снисдошася во едино царство нашего государя. По пророческим книгам, то есть Росейско царство. Два убо Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не быти“), и ничего больше о третьем Риме от Филофея не сохранилось. Полагают, что и не было. Но где здесь мысль о „мировой гегемонии“, об „экспансии“, где приписанная ему Е. Юрьевским гордыня: „Нас ожидает великое будущее, мы призваны к главенству, наш исторический путь не может и не должен совпадать с европейской судьбой?“ Единственная гордыня Филофея — это праведность православной веры, поставленной у него выше всех других исповеданий. Но можно ли вообще найти религию, не считающую себя единственно правильной и не пророчащей ада и душевной гибели всем инаковерующим? Религиозный мессианизм только тогда одиозен, когда сопровождается проповедью насильственного подавления чужих верований. Этого у Филофея нет, и этим он выгодно отличается от тех же католиков, проповедовавших и практиковавших в XVI веке “Drang nach Osten”. Когда он пишет Василию Ш: „Вся царства православныя христианския веры снисдошася в твое едино царство“, то это означает последнее прибежище православия, а вовсе не всемирную империю».¹⁵

¹¹ Там же. С. 97.

¹² Там же. С. 98.

¹³ Там же. С. 100.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же.

Современная академическая публикация публицистического наследия монаха Филофея была напечатана в девятом томе «Библиотеки литературы Древней Руси»¹⁶.

Концепция «Москва — Третий Рим» была известна в узком круге ученых монахов и книжников. «Только в „утвержденной грамоте“ константинопольского патриарха Иеремии, приехавшего в 1589 г. на Русь и давшего согласие на учреждение патриаршества в Москве, находим почти дословную формулу Филофея»¹⁷. Но и это, по мнению Н. И. Ульянова, — доказательство церковной практической цели: возведение московского митрополита в сан патриарха, что полностью соответствовало православным реалиям после падения Константинополя.

Свою позицию Н. И. Ульянов уточняет в письме иранисту и евразийцу Василию Петровичу Никитину (1885–1960)¹⁸: «Ваше теперешнее письмо прочел с тем большим удовольствием, что не обнаружил в нем ни одного из тех противоречий с моей статьёй, о которых Вы пишете. Что национальное сознание и историческая память народа живет в его немногочисленном интеллигентном меньшинстве, это верно. Но ведь я показал, что идея III Рима не была долго даже в головах этого меньшинства. Около 300 лет никто на Руси о III Риме не говорил. Упомянул же я об „узком круге ученых монахов и книжников“ потому, что мои противники приписывали широкое знакомство и многовековое воспитание в духе идеала III Рима всему народу русскому. Говоря об узком круге интеллигенции, опасно все-таки приписывать ему столь категорично национальное представительство целого народа. В том же XIX веке у нас были *разные интеллигенции* от группы национальной народности до народников-террористов. Которая из них выражала душу и исторические чаяния народа? Столь же осторожно надо подходить и к вопросу о *влиянии интеллигентской верхушки на политику* (особенно внешнюю) правительства. Она, эта политика, — слишком сложное явление и определяется слишком большим количеством факторов, чтобы можно было приписывать ее одному лишь воздействию на правительство какой-нибудь идейной группы»¹⁹.

Сама теория «Москва — Третий Рим» как заявка на «римское» наследие была не только русским изобретением. В Болгарии в XIV в. Тырново провозглашают «вторым Царьградом»; так же на «римское» имперское наследство претендовал и сербский царь Стефан Душан. Но болгары и сербы ничуть не притязали на всемирную империю, а хотели восстановить патриаршие престолы.

На Западе после коронации Карла I Великого римским императором именно в политическом контексте (с примерным восстановлением границ) Римская империя была провозглашена вечной, а богоизбранным народом и богоизбранными государями были провозглашены монахом Адсо франки и франкские короли. Впрочем, историк Н. И. Ульянов полемически интересуется: «Почему же ни о каком „адсизме“ во Франции не говорят, а вот „филофейство“ у нас обнаружили?»²⁰ Как раз австрийские императоры («Священно-Римской империи») и папы римские весь XV–XVI вв. уговаривали русских государей не забывать о византийском наследстве и императорской короне Второго Рима, только чтобы уменьшить турецкую опасность.

Положения Н. И. Ульянова одобрял В. П. Никитин: «„Комплекс Филофея“ прочел с тем большим интересом, что все, касающегося пресловутого „русского империализма“, никогда меня не оставляло равнодушным. Я знаю о проникновении к нам идеи III Рима через Болгарию (в Тырнове, Новом Царьграде, удивительно живописно

¹⁶ *Филофей, монах. Послание о злых днехъ и часѣхъ. Послание к великому князю Василию, в немъ же о исправлении крестнаго знаменія и о содомском блудѣ* // Библиотека литературы Древней Руси / ИРЛИ РАН (Пуш. Дом); Под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко. СПб.: Наука, 2000. Т. 9: Конец XIV — первая половина XVI века. 566 с.

¹⁷ *Ульянов Н. И. Комплекс Филофея. С. 103.*

¹⁸ См. также: *Медоваров М. В. В. П. Никитин и его место в евразийском движении* // Русско-Византийский вестник. 2021. № 4 (7). С. 57–74.

¹⁹ *Ульянов Н. И. Письмо Н. И. Ульянова В. П. Никитину от 16 сентября 1956 г.* // VAR V. P. Nicitin Papers. Vox. 1. Files: Переписка Н. И. Ульянова. Нью-Йорк, 1956–1957 гг. Л. 2.

²⁰ *Ульянов Н. И. Комплекс Филофея. С. 102.*

расположенном амфитеатром над Янтрой, я побывал 50 лет тому назад), но многие другие сообщаемые Вами подробности мне не были знакомы, — Ваша статья, написанная по всем правилам исторического исследования, наводит меня на размышления, не всегда совпадающие с Вашими взглядами, чем и хочу с Вами поделиться. Так, например, замечал, что „идея Москвы III Рима не выходила за пределы узкого круга ученых монахов и книжников“ (т.е. интеллигентов того времени). Вы заключаете, что она, не будучи разделяема народом, не оказала влияния на нашу внешнюю политику. Мне кажется, однако, что эту политику делает в большинстве случаев не народ, а именно интеллигентное меньшинство, хранящее историческую память и разрабатывающее национальное сознание. Так, в наши дни, планетарная политика кремлевской кучки вряд ли разделяется народом, — его больше интересует ширпотреб, жилплощадь, а в деревне МТС и трудодень, — но тем не менее это она вдохновляет сов. дипломатию и влияет на судьбы России? Народу приходится лишь (до поры до времени) отвечать за ее последствия, тянуть военную и производственную лямку и вместо масла получать пушки и бомбы. — Я расхожусь также с Вашим мнением, что с „турецкой армией до 1676 г. никаких столкновений не было“. Формально Вы правы, но ведь нельзя упускать из виду, что Крым, вассал Турции с 1475 г., вел постоянную войну с Россией и причинил ей набегами немало бедствий. Невольничий рынок в Кафе наполнялся главным образом русскими полоняниками, „Ясырем“. Только Петр повел более решительную политику, начав с взятия Азова (раньше Москва отказалась принять его от донцов, владевших и им с 1637 по 1641 г.). Совершенно верно, впрочем, что III Рим тут ни при чем, что не помешало позже, как Вы указываете, мотиву III Рима обрасти пышной легендой, „корни которой уходят не в эпоху Василия III, а в идейный и политический климат царствования Александра II“. Тут у меня опять-таки напрашивается мысль, что тут дело не в фактах из первоисточников, для Вас, как историка, обязательных, а во власти „ударных“ слов, не над умами, а над воображением, т.е. начало не рациональное, эмоциональное. Как рождаются эти слова („лозунги“) я слышал на солдатских митингах в Персии в 1917 г., чем объясняется их сила — тема, по-моему, весьма существенная. Те, кто пускает их в оборот и умеет ими пользоваться, ведет за собой толпы»²¹.

Неожиданно в дискуссии поддержал Н. И. Ульянова знаменитый философ Федор Августович Степун (1884–1965) в статье «Москва — Третий Рим», опубликованной в «Новом журнале» (1960 г.): «Если не ошибаюсь, Бердяев первый, правда, мимоходом, как это он часто делал, бросил мысль, что за большевизмом стоит идея Третьего Рима. Федотов в своей статье „Россия и свобода“ в известном смысле присоединяется к этому мнению. С легкой руки религиозных мыслителей эту тему адаптировали социал-демократы Р. А. Абрамович, С. М. Шварц, Б. И. Николаевский, Е. Юрьевский и использовали ее в интересах защиты дорогого их сердцу марксизма от „азиатского социализма“ большевиков (Каутский). С опровержением этих авторов выступил Н. И. Ульянов. В большой обстоятельной статье он подтвердил известную истину, что учение инока Филофея о Москве как о Третьем Риме не имело ничего общего с националистическим посягательством на завоевание мира, что оно связанное с ожиданием конца мира, было ему внушено заботою о духовном состоянии русского народа и носило скорее эсхатологический, чем империалистический характер»²².

Н. И. Ульянов доказывал, что идея меньшевиков об «азиатском мессианизме» русских заимствована у польского этнографа Францишека (Франциска) Духинского (1816–1893). Именно он придумал псевдонаучную теорию о туранском, неславянском происхождении русских. Белорусы и малоросияне были для него этнографическими группами польского народа, а москалы — азиатами. Первоначально идеи Ф. Духинского понравились К. Марксу. Правда, последний пришел буквально в ужас, когда узнал, что «Ф. Духинский энергично развивал взгляд на коммунизм как отличительную черту туранской природы, вовсе не свойственную индоевропейцам. Московский

²¹ Никитин В. П. Письмо В. П. Никитину Н. И. Ульянову от 27 авг. 1956 г. // BAR V. P. Nicitin Papers. Vol. 1. Files: Переписка Н. И. Ульянова. Нью-Йорк, 1956–1957 гг. Л. 1 об.-2.

²² Степун Ф. А. Москва — Третий Рим // Чаемая Россия. СПб.: РХГИ, 1999. С. 370–371.

коммунизм он усматривал в пренебрежении к частной собственности, в общинном землевладении, в органической неспособности терпеть какое бы то ни было деление на классы и касты»²³. «Как на один из образцов такого пренебрежения, он указывал на реформу Александра II, предоставлявшую освобожденным крестьянам усадебные участки (принадлежащей помещикам земли) без всякого выкупа. Ссылается Духинский также на отсутствие у русских прав наследования; даже слова „наследство“ и „наследование“ отсутствуют, по его мнению, в русском языке»²⁴. Не менее анекдотично выглядит доказательство «кочевой жизни» великороссов — зимой русские помещики переезжали из поместий в города! Уже современники убедительно показали полную ненаучность теорий Ф. Духинского. Уничтожающей критике его работы и гипотезы подвергли еще в XIX в. польский лингвист И. А. Бодуэн де Куртене, историк Н. И. Костомаров, этнограф А. Н. Пынин.

Н. И. Ульянов отмечал, что «Духинский давно осужден своими же соотечественниками, забыт и ни в одном ученом сочинении нет ссылок на его анекдотические „труды“, но русофобские теории его, пущенные в широкий оборот, получили самостоятельное бытие, независимое от судьбы их творца. Мы живем в эпоху всемирного их распространения, когда они сделались идейной манной для всех так или иначе занятых проблемой большевизма»²⁵. Зато самая идея киевского шляхтича, что «„туранская Московщина“, всегда была отмечена знаком неволи и коммунизма», быстро стала популярной у либералов и социалистов всех мастей. Н. И. Ульянов, убежденный западник-патриот, доказывал, что меньшевик П. А. Берлин фактически пересказывает расистские взгляды польского русофоба XIX в. Ф. Духинского. В письме В. П. Никитину Н. И. Ульянов уточнял: «Если я ссылаясь на Духинского, то не в силу своего „западничества“, а лишь для того, чтобы показать нашим меньшевикам (врагам расистской теории) расистский первоисточник их теперешних взглядов на Россию»²⁶.

Известный историк М. М. Карпович в своих знаменитых комментариях одобрил все положения Ульянова о происхождении Филофеевой теории. В особенности он подчеркивал: «Согласен я с ним и в том, что в дальнейшем идея Третьего Рима была в России основательно забыта — вплоть до эпохи Александра II-го, когда старец Филофей, был открыт русскими историками, а по их следам — публицистами, поэтами и философами»²⁷. При этом М. М. Карпович подтверждал: к революционным идеям XIX–XX вв. концепция старца Филофея не имела никакого отношения. Он также отрицал, оппонируя Н. И. Ульянову, что русофобские идеи Ф. Духинского повлияли на публицистику авторов «Социалистического вестника»²⁸.

В защиту позиции Н. И. Ульянова приведем и его цитату, лучше всего, на наш взгляд, характеризующую перегибы и фальсификации меньшевика П. А. Берлина: «Для воззрений автора [П. А. Берлина] очень характерно это перешагивание через европейский период. Русское самодержавие просуществовало не более 400 лет, и его история делится на две равные половины — двести лет московских и двести петербургских или „европейских“. Но оказывается, что двести „монгольских лет“ перевесили европейские годы, и на условия, породившие большевизм, оказали влияние не петровские преобразования и просветительство екатерининских времен, не реформы 60-х годов, не манифест 17 октября, а чингисхановская Яса. Дело, значит, ясное: монголизм — наша вторая натура. Из всех народов, когда-то покоренных монголами, только нам, русским, пришлось по вкусу степное законодательство, да и так пришлось, что ни Лейбниц и Пуфендорф, ни Монтескье и Дидро, ни Сперанский и Милютин, ни Пушкин и Чаадаев, ни Белинский и Герцен, ни весь расцвет нашей европейской

²³ Ульянов Н. И. Комплекс Филофея // Новый журнал. 1956. № 45. С. 271.

²⁴ Там же.

²⁵ Там же. С. 272.

²⁶ Ульянов Н. И. Письмо Н. И. Ульянова В. П. Никитину от 16 сентября 1956 г. // BAR V. P. Nicitin Papers. Box. 1. Files: Переписка Н. И. Ульянова. Нью-Йорк, 1956–1957 гг. Л. 2.

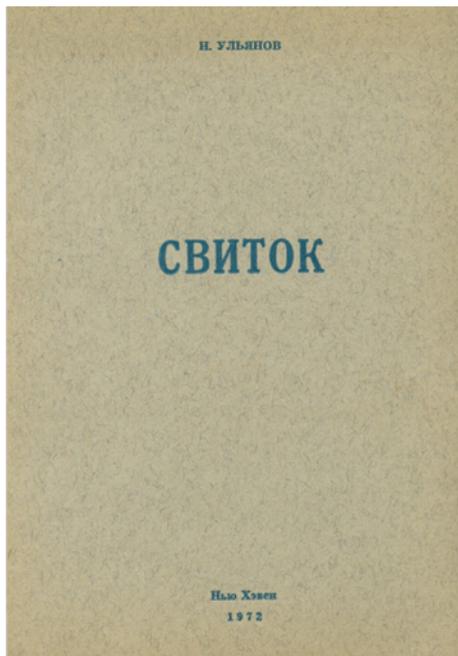
²⁷ Карпович М. М. Комментарии: 1. О русском мессианстве // Новый журнал. 1956. № 45. С. 274.

²⁸ Там же.

культуры, названной Подем Валери одним из трех чудес мировой истории, не смогли его вытравить»²⁹.

Снова процитируем письмо В. П. Никитина к Н. И. Ульянову: «Как истый западник, Вы пользуетесь случаем показать на примере Духинского, насколько вредными для России являются высказывания ее противников и хулителей о нашей „туранской“ природе и нашем „врожденном монголизме“. Если вы припоминаете „наследие Чингис-Хана“, то, может быть, согласитесь со мной, что у Н. С. Трубецкого в идее наследования делается упор не на господство и гегемонию, но на необходимость защиты со стороны Азии, преподанную горьким опытом монгольского ига, т. е. как новый Царьград для болгар знаменовал „средство самозащиты и национального самоутверждения“, причем Трубецкой подводил под наследие „фундамент бытового православия Московской Руси“. Вполне разделяя Ваши весьма удачные замечания о том, что отношения с Москвой XV–XVII вв. Папы и Свящ. Римской Империи — „сплошная цепь искушений и упорных убеждений завладеть Константинополем и сесть на трон Цезарей“ (посольство Антонио Поссевино, 1594 г.), и о всей балканской политике XIX в. вплоть до „Константинополя и проливов“, хочу, однако, напомнить о „туркофильстве“, распространившемся на Западе после взятия Константинополя турками (об этом подробно у А. Е. Кропинского в его „Истории Турецчины“). Что касается Проливов, то этот вопрос лучше всего освещен моим покойным другом Андреем Николаевичем Мандельштамом (см. его *La politique russe bassetale la Mediterranee an XX s. ed Recueil Serey, 1935*). Русский род всего Измаила победит и Семихолмье возьмет и в нем воцарится (Пахомий, серб, достойный ученик тырновского книжника Ефимия) из грузинской летописи фр. перевод найден Срезневским»³⁰.

Завершает Н. И. Ульянов оба варианта «Комплекса Филофея» анализом воззрений авторов «Социалистического вестника», ищущих причины внешней политики сталинизма не в социалистическом учении, а в русском национальном характере: «Что вкус к такой манне начинают приобретать и русские — не удивляет. Удивляет другое: уверенность в возможности сочетать этот вкус с борьбой за освобождение России. Как можно освобождать от тоталитарного строя народ, в котором сам же освободитель видит прирожденного тоталитариста?»³¹ Значительно лучше историк охарактеризовал их взгляды во втором варианте «Комплекса Филофея»: «Таким образом, для объяснения извечного русского империализма представители нашей социал-демократии объединили два несовместимых учения — расистское и церковное. На этой почве никакого разногласия между ними не замечено. Очевидно, для очернения русского исторического процесса все теории хороши»³². Афоризм прекрасно применим ко многим западным советологам и современным «либеральным» публицистам.



Сборник статей Н. И. Ульянова «Свиток», содержащий работу «Комплекс Филофея», изданный в 1972 г.

²⁹ Ульянов Н. И. Комплекс Филофея // Новый журнал. 1956. № 45. С. 269.

³⁰ Никитин В. П. Письмо В. П. Никитина Н. И. Ульянову от 27 авг. 1956 г. // BAR V. P. Nicitin Papers. Vol. 1. Files: Переписка Н. И. Ульянова. Нью-Йорк, 1956–1957 гг. Л. 3

³¹ Ульянов Н. И. Комплекс Филофея // Новый журнал. 1956. № 4 5. С. 273.

³² Ульянов Н. И. Комплекс Филофея. С. 120.

Интересна реакция русских историков — узких специалистов в XVI в. и читавших подлинные произведения монаха Филофея (письма дьяку М. Г. Мисрюрю-Мунехину и великому князю Василию III), а не цитаты и пересказы из статей конца XIX — начала XX вв. Общее мнение: Н. И. Ульянов верно выразил известные всем профессиональным историкам факты.

После публикации «Комплекса Филофея» в среде профессиональных историков, знакомых с наследием старца Филофея, доводы Н. И. Ульянова вызвали поддержку, а вот публицисты, в особенности левых убеждений, были неприятно удивлены. В защиту своих воззрений левые использовали традиционный прием — обсуждение не сути вопроса, а личности диспутанта. Как всегда, политика стала побеждать науку.

Уже первая публикация «Комплекса Филофея» породила бурную дискуссию. Профессор Николай Ефремович Андреев (1908–1982) был признанным специалистом в истории России XVI в. Еще в пражский период Н. Е. Андреев стал интересоваться историей эпохи Ивана Грозного, историей псковской земли. В трудах «Института Кондакова» выходят его самые известные довоенные научные работы: «Митрополит Макарий как деятель религиозного искусства»³³, «Инок Зиновий Отенский об иконопочитании и иконописании»³⁴, «Иван Грозный и иконопись XVI века»³⁵ и др. После Второй мировой войны Н. Е. Андреев переехал в Великобританию и стал работать в Кембриджском университете; в 1973 г. он получил заслуженное назначение экстраординарного профессора славяноведения. Необходимо отметить, что весь англоязычный мир знает русскую историю XVI–XVII веков в интерпретации Н. Е. Андреева. Он являлся автором статей в знаменитой энциклопедии «Британика»: «Иван Грозный», «Ермак Тимофеевич», «Курбский», «Строгановы», «Земский Собор», «Федор I», «Борис Годунов», «Федор II», «Смутное Время», «Василий IV Шуйский».

У социал-демократов из «Социалистического вестника» личность Н. Е. Андреева не вызывала возражений, так как его дядя Николай Николаевич Андреев был видным меньшевиком, а Колю Андреева они знали с детства. С 1957 г. историк состоял в переписке с Н. Валентиновым. Еще до публикации посвященной данной научной проблеме фундаментальной статьи на английском языке «Филофей и его послание Ивану Васильевичу»³⁶ Н. Е. Андреев изложил ее содержание по-русски, чем крайне изумил и озадачил Н. В. Вольского. Из переписки Н. Е. Андреев сделал вывод о тенденциозности авторов «Социалистического вестника», отсутствии у них какой-либо работы над источниками и совершенной публицистичности их доводов. Вместо подлинного текста Филофея Е. Юрьевский (Н. Вольский-Валентинов) использовал цитаты С. Ф. Платонова, А. В. Карташова и советского историка Н. С. Чаева³⁷. Будучи профессиональным историком и узким специалистом именно в псковской истории XVI в., Н. Е. Андреев доказывал, что монаха Филофея более всего интересовала возможность конфискации церковных земель, никакого «апофеоза» Москвы в его посланиях нет. Якобы существовавшая мессианская теория «Москва — Третий Рим» не имеет исторической базы и является публицистической подменой этой идеи авторами XX века.

В рецензии на второй вариант «Комплекса Филофея» Н. Е. Андреев повторил свои основные аргументы и раскрыл переписку с Н. В. Вольским. Впрочем, последний, не смотря на факты против его концепций, все равно писал о русском мессианизме и даже находил его у русской эмиграции, подчеркивающей свою уникальную культурную миссию: «...Наша эмиграция переполнена скрытыми и открытыми, сознательными

³³ Андреев Н. Митрополит Макарий, как деятель религиозного искусства // *Seminarium Kondakovianum*. Прага, 1935. Vol. 7. С. 228–244.

³⁴ Андреев Н. Инок Зиновий Отенский об иконопочитании и иконописании // *Seminarium Kondakovianum*. Прага, 1936. Vol. 8. С. 259–278.

³⁵ Андреев Н. Иван Грозный и иконопись XVI века // *Seminarium Kondakovianum*. Прага, 1938. Vol. 10. С. 185–200.

³⁶ *Andreyev N. Filofey and his Epistle to Ivan Vasilyevich // Slavonic and East European Review*. 1959. Vol. 38. P. 1–31.

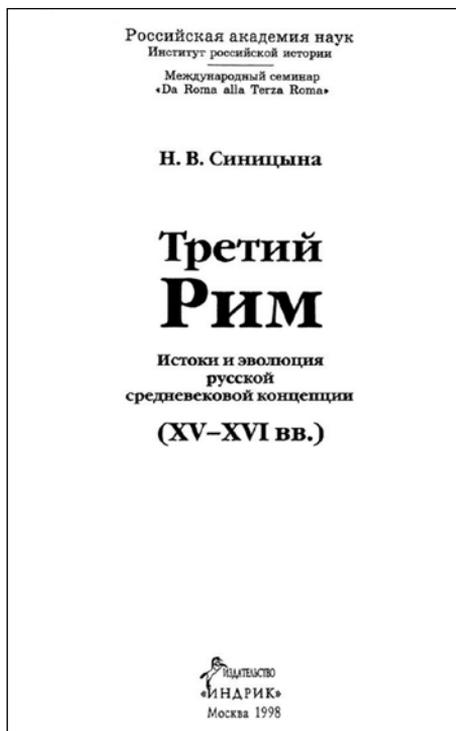
³⁷ Андреев Н. «Свиток» Н. И. Ульянова // *Новый журнал*. 1973. № 113. С. 238–239.

и несознательными мессианистами. Чувства их превосходно выразил милейший Борис Зайцев, заявив: „Для нас, русских, а особенно изгнанников, Достоевский есть хоругвь. Отец и вождь. Без него нет России, нет ее души“. Ужас в том, что этот мессианизм перекликается с мессианизмом, на весь мир кричащим из Москвы. А для меня этот мессианизм — проклятие, это он ныне питает идею мировой революции, и пока Россия не выблюет из себя этот мессианизм — не будет ни ей, ни миру покоя»³⁸.

Причем уже первая статья Н. Е. Андреева «Филофей и его послание к Ивану Васильевичу» получила широкую известность в научном мире. Даже в СССР разрешили опубликовать большой положительный отзыв «К истории создания теории „Москва — третий Рим“»³⁹, автором которого была историк псковской земли, впоследствии доктор исторических наук, профессор Надежда Николаевна Масленникова (1927–2010).

Знаменитый историк Георгий Владимирович Вернадский (1887–1973) очень ценивший творчество Н. И. Ульянова, выделял из его работ «Комплекс Филофея» и цитировал в своей монументальной работе «История России», в четвертом томе «Россия в средние века», в пятом разделе «Рост имперской идеологии»⁴⁰.

Интересна точка зрения узкого специалиста по теории «Москва — Третий Рим», доктора исторических наук, главного научного сотрудника Центра истории религии и Церкви Института российской истории РАН, члена научно-редакционного совета «Православной энциклопедии», участницы российско-итальянского семинара «От Рима — к Третьему Риму» Нины Васильевны Сеницыной (1936–2018). Трудом всей ее жизни была монументальная монография «Третий Рим: истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.)»⁴¹, удостоенная Макариевской премии первой степени. В этом научном исследовании Н. В. Сеницына излагала взгляды Н. И. Ульянова о религиозном, церковном по преимуществу, содержании идеи «Третьего Рима». Так, по ее мнению, зарубежный историк усматривал в ней «чисто практическую цель» — возведение московского митрополита в сан вселенского патриарха. Приведя краткие замечания А. Н. Пыпина, С. М. Соловьева, Е. Е. Голубинского, П. Николаевского, П. Пирлинга, В. О. Ключевского и др., Н. И. Ульянов писал о политическом характере концепции только с царствования Александра II⁴². Н. В. Сеницына отрицала любые параллели концепции инока Филофея и идеологии коммунистического мирового господства.



Монография Н. В. Сеницыной, посвященная анализу идеи Третьего Рима

³⁸ Там же. С. 240.

³⁹ Масленникова Н. Н. К истории создания теории «Москва — третий Рим» (по поводу статьи Н. Е. Андреева «Филофей и его послание к Ивану Васильевичу») // Труды отдела древнерусской литературы. М.; Л., 1962. Т. XVIII. С. 569–581.

⁴⁰ Вернадский Г. В. Россия в средние века. Тверь: ЛЕАН; М.: АГРАФ, 1997. С. 184, 317, 334.

⁴¹ Сеницына Н. В. Третий Рим: Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). М.: Индрик, 1998. 416 с.

⁴² Там же. С. 43–44.

Сибирский историк Елена Александровна Бауэр посвятила данной теории кандидатскую диссертацию и монографию «Идея „Москва — третий Рим“ в русской общественной мысли конца XV — начала XVII вв.: отечественная историография XX столетия»⁴³. В своей капитальной работе Е. А. Бауэр анализирует историографию вопроса. Не только Н. И. Ульянов считал, что в XVI в. концепция Филофея была практически не известной современникам, так же полагали и многие отечественные ученые: Н. М. Зернов, Д. С. Лихачев, О. В. Трахтенберг, М. О. Скрипиль, В. Б. Кобрин⁴⁴. Очень подробно Е. А. Бауэр излагает основные положения статьи Н. И. Ульянова в самом положительном тоне. Она вместе с этим заостряет внимание на ульяновской критике авторов «Социалистического вестника»⁴⁵.

Приведем также мнение доктора философских наук, профессора Высшей школы экономики Владимира Карловича Кантора. В статье «„Москва — Третий Рим“: реалии и жизнь мифа»⁴⁶ он дает подробный анализ историко-философского мифа, связанного с общехристианским мотивом покаяния. В. К. Кантор утверждает: «По справедливому наблюдению Н. И. Ульянова, русские в концепцию Москвы как третьего Рима не вкладывали политического содержания, они спасали христианство». Также он подчеркивает: «Как бы ни приписывали потом русские мыслители и западные советологи Филофею великие государственные замыслы на всемирное господство, он думал лишь о спасении православия, которое для него было равно христианству»⁴⁷.

В 2005 г. краевед Елена Травина в газете своего мужа в серии «Имперские мифы» опубликовала статью о теории «Москва — третий Рим» под названием «Миф второй о богоизбранности России». В ней, в разделе «Квасной патриотизм», рассказывается об империалистском мессианизме теории, пересказываются элементы эссе «Комплекс Филофея» (даже монах Адсо есть), но без критического похода Н. И. Ульянова. Зато царская и советская внешняя политика считается единой и сравнивается с арийским, расовым мессианизмом III Рейха...⁴⁸ Действительно, в политической деятельности ничего нового не появляется...

Таким образом, Н. И. Ульянов — профессиональный историк, последний ученик академика С. Ф. Платонова, сам узкий специалист в XVII в. российской истории, выступил в печати против концепции, выдвинутой меньшевиками Е. Юрьевским (псевдоним Н. В. Вольского — Н. Валентинова) и П. А. Берлиным на страницах «Социалистического вестника», о политической идентичности и тождественности «Третьего Рима» с Третьим Интернационалом. Как точно отметила Е. А. Бауэр, характеризуя позицию Н. И. Ульянова, «очернением русского исторического процесса названа ученым попытка выявить истоки политики большевизма посредством обращения к традициям и практике Древней Руси. Доказательства того, что „музыка Филофея“ меньше всего походила на „марш Буденного“⁴⁹, Н. И. Ульянов и приводит в своей статье „Комплекс Филофея“»⁵⁰.

⁴³ Бауэр Е. А. Идея «Москва — третий Рим» в русской общественной мысли конца XV — начала XVII вв.: отечественная историография XX столетия: автореф. дис. ... канд. ист. наук: 07.00.09. Челябинск, 2008. 26 с.; *Ее же*. Идея «Москва — третий Рим» в русской общественной мысли конца XV — начала XVII вв.: отечественная историография XX столетия: Монография. Нижневартовск: Изд-во Нижневарт. гуманит. ун-та, 2011. 127 с.

⁴⁴ Бауэр Е. А. Идея «Москва — третий Рим» в русской общественной мысли конца XV — начала XVII вв.: отечественная историография XX столетия: Монография. С. 9.

⁴⁵ Там же. С. 42–43.

⁴⁶ Кантор В. «Москва — Третий Рим»: реалии и жизнь мифа // Вестник Европы. 2014. № 36. URL: <https://magazines.gorky.media/vestnik/2013/36/moskva-8212-tretij-rim-realii-i-zhizn-mifa.html> (дата обращения: 19.09.2024).

⁴⁷ Там же.

⁴⁸ Травина Е. Миф Второй о богоизбранности России // Дело. 2005. 4 июля. С. 9.

⁴⁹ Ульянов Н. И. Комплекс Филофея. С. 100.

⁵⁰ Бауэр Е. А. Идея «Москва — третий Рим» в русской общественной мысли конца XV — начала XVII вв.: отечественная историография XX столетия: Монография. С. 43.

Источники и литература

1. *Андреев Н.* «Свиток» Н. И. Ульянова. Рец. на кн.: Ульянов Н. Свиток. Нью Хэвен: Кин-нипиак, 1972. 223 с. // *Новый журнал.* 1973. № 113. С. 233–241.
2. *Андреев Н.* Иван Грозный и иконопись XVI века // *Seminarium Kondakovianum.* Прага, 1938. Vol. 10. С. 185–200.
3. *Андреев Н.* Инок Зиновий Отенский об иконопочитании и иконописании // *Seminarium Kondakovianum.* Прага, 1936. Vol. 8. С. 259–278.
4. *Андреев Н.* Митрополит Макарий как деятель религиозного искусства // *Seminarium Kondakovianum.* Прага, 1935. Vol. 7. С. 228–244.
5. *Базанов П. Н.* «Петропольский Тацит» в изгнании: Жизнь и творчество русского историка Николая Ульянова. СПб.: Владимир Даль, 2018. 511 с.
6. *Базанов П. Н., Вахитов Р. Р., Гаврилов И. Б.* [и др.] 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.
7. *Бауэр Е. А.* Идея «Москва – третий Рим» в русской общественной мысли конца XV – начала XVII вв.: отечественная историография XX столетия: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Челябинск, 2008. 26 с.
8. *Бауэр Е. А.* Идея «Москва – третий Рим» в русской общественной мысли конца XV – начала XVII вв.: отечественная историография XX столетия: Монография. Нижневартовск: Изд-во Нижневарт. гуманитар. ун-та, 2011. 127 с.
9. *Бердяев Н. А.* Истоки и смысл русского коммунизма. Париж: YMCA-Press, 1955. 159 с.
10. *Вернадский Г. В.* Россия в средние века / Пер. с англ. Е. П. Беренштейна, Б. Л. Губмана, О. В. Строгановой. Тверь: ЛЕАН; М.: АГРАФ, 1997. 350 с.
11. *Кантор В.* «Москва – Третий Рим»: реалии и жизнь мифа // *Вестник Европы.* 2014. № 36. URL: <https://magazines.gorky.media/vestnik/2013/36/moskva-8212-tretij-rim-realii-i-zhizn-mifa.html> (дата обращения: 19.09.2024).
12. *Карпович М. М.* Комментарий: 1. О русском мессианстве // *Новый журнал.* 1956. № 45. С. 274–279.
13. *Легеев М., свящ., Макаров Д. И., Василик В., протодиак., Даренский В. Ю., Скотникова Г. В., Сокурова О. Б., Кибальниченко С. А., Стогов Д. И., Павлюченков Н. Н., Ермишина К. Б., Иванов И., свящ., Гаврилов И. Б.* «Москва – Третий Рим»: к 500-летию русской средневековой историософской концепции. Материалы круглого стола научного проекта СПбДА «Византийский кабинет» // *Русско-Византийский вестник.* 2024. № 4 (19). С. 34–73.
14. *Масленникова Н. Н.* К истории создания теории «Москва – третий Рим» (по поводу статьи Н. Е. Андреева «Филофей и его послание к Ивану Васильевичу») // *Труды отдела древнерусской литературы.* М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1962. Т. XVIII. С. 569–581.
15. *Медоваров М. В.* В. П. Никитин и его место в евразийском движении // *Русско-Византийский вестник.* 2021. № 4 (7). С. 57–74.
16. *Никитин В. П.* Письмо В. П. Никитина Н. И. Ульянову от 27 авг. 1956 г. // *Columbia University Libraries, Rare book and Manuscript Library Bakhmeteff Archive of the Russian and East European History and Culture (BAR).* V. P. Nicitin Papers. Box. 1. Files: Переписка Н. И. Ульянова. Нью-Йорк, 1956–1957 гг. 2 л.
17. *Синицына Н. В.* Третий Рим: Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). М.: Индрик, 1998. 416 с.
18. *Степун Ф. А.* Москва – Третий Рим // *Чаемая Россия.* СПб.: РХГИ, 1999. С. 365–386.
19. *Травина Е.* Миф Второй о богоизбранности России // *Дело.* 2005. 4 июля. С. 9.
20. *Ульянов Н. И.* Комплекс Филофея // *Новый журнал.* 1956. № 45. С. 249–273.
21. *Ульянов Н. И.* Комплекс Филофея // *Ульянов Н. Свиток.* Нью Хэвен, 1972. С. 95–120.
22. *Ульянов Н. И.* Петровские реформы // *Санкт-петербургская панорама.* 1992. № 5. С. 3–4; 16–18.
23. *Ульянов Н. И.* Письмо Н. И. Ульянова В. П. Никитину от 16 сентября 1956 г. // *Columbia University Libraries, Rare book and Manuscript Library Bakhmeteff Archive of the Russian*

and East European History and Culture (BAR). V. P. Nicitin Papers. Box. 1. Files: Переписка Н. И. Ульянова. Нью-Йорк, 1956–1957 гг. 2 л.

24. *Ульянов Н. И.* Позорный рецидив // Спуск флага. New Haven, 1979. С. 72–82.

25. *Ульянов Н. И.* Соблазны истории // Скрипты. Ann Arbor, 1981. С. 65–70.

26. *Филофей* Послания старца Филофея: «Послание о злыхъ днехъ и часѣхъ», «Послание к великому князю Василию, в немъже о исправлении крестнаго знамения и о содомском блудѣ» / Подгот. текста, пер. и коммент. В. В. Колесова // Библиотека литературы Древней Руси / ИРЛИ РАН (Пуш. Дом). СПб.: Наука, 2006. Т. 9: Конец XIV — первая половина XVI века. 566 с.

27. *Andreyev N.* Filofey and his Epistle to Ivan Vasilyevich // Slavonic and East European Review. 1959. Vol. 38. P. 1–31.

Д. И. Стогов

Русские консерваторы конца XIX — начала XX в. о Н. Я. Данилевском

УДК 1(470)(091)+329.11(470)(091)
DOI 10.47132/2588-0276_2024_4_185
EDN ТУСРЕК



Аннотация: Рассматривается отношение правоконсервативных публицистов и политиков конца XIX — начала XX в. к отдельным положениям учения Н. Я. Данилевского: к идее видового разнообразия сообществ, имеющих альтернативные формы самовыражения; к идее отрицания универсальности мировых исторических законов и единой истории человечества; к идее существенного различия западноевропейского культурно-исторического типа от славянского. Вслед за мыслителем середины XIX в. русские правые конца XIX — начала XX в. пытались выявить и определить корень противостояния между православием и католицизмом. Идеи Н. Я. Данилевского, связанные с критикой западного либерализма, демократии, космополитизма, находили у них живой отклик. Многие русские консерваторы активно занимались популяризацией теории Н. Я. Данилевского. Развивая идеи русского мыслителя о различиях между культурными особенностями России и Запада, отечественные консерваторы конца XIX — начала XX в. подчеркивали важность сохранения в России самодержавной власти.

Ключевые слова: консерваторы, славянофилы, Православие, самодержавие, культурно-исторический тип, дневник, литература, публицистика.

Об авторе: **Дмитрий Игоревич Стогов**

Кандидат исторических наук, доцент кафедры истории культуры, государства и права Санкт-Петербургского государственного электротехнического университета «ЛЭТИ» им. В. И. Ульянова (Ленина).

E-mail: bel-grigorij@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7619-7642>

Для цитирования: Стогов Д. И. Русские консерваторы конца XIX — начала XX в. о Н. Я. Данилевском // Русско-Византийский вестник. 2024. № 4 (19). С. 185–193.

RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4 (19)

2024

Dmitrii I. Stogov

Russian Conservatives of the End of the XIX Century – the Early Twentieth Century about N. Y. Danilevsky

UDC 1(470)(091)+329.11(470)(091)
DOI 10.47132/2588-0276_2024_4_185
EDN TYCPEK



Abstract: The article examines the attitude of right-wing conservative publicists and politicians to certain provisions of N. Ya. Danilevsky's teaching: to the idea of species diversity of communities with alternative forms of self-expression; to the idea of denying the universality of world historical laws and a single history of mankind; to the idea of a significant difference between the Western European cultural and historical type and the Slavic one. Following the thinker of the mid-19th century, Russian rightists of the late 19th – early 20th centuries tried to identify and define the root of the confrontation between Orthodoxy and Catholicism. N. Ya. Danilevsky's ideas, connected with the criticism of Western liberalism, democracy, and cosmopolitanism, found a lively response among right-wing conservative politicians and publicists. Many Russian conservatives were actively involved in popularizing the theory of N. Ya. Danilevsky. Developing the ideas of the Russian thinker about the differences between the cultural characteristics of Russia and the West, conservatives of the late 19th and early 20th centuries emphasized the importance of maintaining autocratic power in Russia.

Keywords: conservatives, Slavophiles, Orthodoxy, autocracy, cultural-historical type, diary, literature, journalism.

About the author: Dmitrii Igorevich Stogov

Candidate of Sciences in History, Associate Professor of the Department of Culture history, state and law, Saint-Petersburg State Electrotechnical University "LETI".

E-mail: bel-grigorij@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7619-7642>

For citation: Stogov D. I. Russian Conservatives of the End of the XIX Century – the Early Twentieth Century about N. Y. Danilevsky. *Russian-Byzantine Herald*, 2024, no. 4 (19), pp. 185–193.

В наше время, в условиях поиска и определения русской национальной идеи, многие политики, ученые, писатели и публицисты обращаются к философскому наследию выдающегося русского мыслителя, создателя теории культурно-исторических типов Николая Яковлевича Данилевского (1822–1885). Различные современные ученые и публицисты определяют этого автора как классика русской геополитики, а его труд «Россия и Европа» называют «одним из фундаментальных сочинений в русской историко-социологической литературе последних двух столетий»¹. В частности, по мнению В. Г. Ланового, именно наследие Данилевского явилось одной из первых попыток «сформулировать новый взгляд на историю как на многовариантный процесс, создать принципиально новую концепцию всеобщей истории»². Современные исследователи, отмечая заслуги Н. Я. Данилевского, обращают внимание на факт выделения им славянства как особого культурно-исторического типа³.

Немаловажный интерес представляет обращение в наши дни к трудам известных русских правых политиков и публицистов конца XIX — начала XX в., в которых так или иначе рассматривается творчество Н. Я. Данилевского. Под правыми мы в первую очередь понимаем тех политиков, писателей, публицистов, ученых, которые выступали за сохранение традиционного уклада (социально-экономического, политического, религиозного)⁴. Многие русские правые указанного периода считали себя продолжателями дела великого русского мыслителя середины XIX в. Идеи Н. Я. Данилевского и его последователей приобретают особую актуальность в условиях обострившегося глобального противостояния России и Запада.

Ключевая идея в философской системе Н. Я. Данилевского — теория «культурно-исторических типов», изложенная в его фундаментальном труде «Россия и Европа» (1869). Каждый из данных типов, согласно мысли ученого, проходит, подобно живым организмам, стадии зарождения, развития, упадка и гибели. Выделив 10 основных культурно-исторических типов⁵, ученый также особо определил «славянский» культурно-исторический тип, при этом подчеркивая, что «развитие самобытной славянской культуры не только вообще необходимо, но теперь именно своевременно»⁶.

Идеи Н. Я. Данилевского о цивилизационных различиях России и Запада, о неповторимости славянской цивилизации находили живой отклик у русских консерваторов конца XIX — начала XX в. На этот факт указывает известный современный исследователь монархического движения М. Л. Размолодин. Историк отмечает, что внимание крайне правых в первую очередь привлекали тезисы Н. Я. Данилевского об отрицании универсальности мировых исторических законов, об отрицании некой единой истории человечества, о собственном пути развития российского культурно-исторического сообщества⁷. Вместе с тем, на наш взгляд,

¹ Галактионов А. [А.] Органическая теория как методология социологической концепции Н. Я. Данилевского в книге «Россия и Европа» // *Данилевский Н. Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германско-Романскому*. 6-е изд. / Предисл. Н. Н. Страхова; статья К. Н. Бестужева-Рюмина; сост., вступ. ст. и коммент. А. А. Галактионова. СПб.: Изд-во СПбГУ, Глаголь, 1995. С. 7.

² Лановой В. Г. Форма государства в теории культурно-исторических типов Н. Я. Данилевского // *Символ науки. Международный научный журнал*. 2015. № 12. С. 87.

³ Субетто А. И., Субетто Л. Данилевский как философ истории, предтеча евразийства и цивилизационного подхода к анализу социо-культурной динамики и истории в целом // *Кирилло-мефодиевские чтения, 15–16 июня 1999 г.*: Сб. материалов междунар. научн. конф. Луга, 1999. С. 203.

⁴ Правые партии. Документы и материалы: В 2 т. / Сост. Ю. И. Кирьянов. М., 1998. Т. 1. 1905–1910 гг. С. 5.

⁵ *Данилевский Н. Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германско-Романскому*. С. 74.

⁶ Там же. С. 144.

⁷ Размолодин М. Л. О консервативной сущности черной сотни: Монография. 2-е издание, доп. и перераб. / Под ред. Ю. Ю. Иерусалимского. Ярославль: Ньюанс, 2012. С. 172–173.

М. Л. Размолодин только наметил контуры проблемы отношения русских монархистов к Н. Я. Данилевскому и его наследию. В настоящей статье мы осуществляем попытку раскрыть этот сюжет более подробно. При этом в нашей работе мы делаем преимущественно акцент на мировоззрении крайне правых (старейшей организацией которых традиционно считается возникшее еще в 1900 г. «Русское собрание»⁸), оставляя, как правило, в стороне взгляды умеренно-правых и русских националистов.

Русские монархисты конца XIX — начала XX в. о личности Н. Я. Данилевского. Практически все рассматриваемые нами представители правомонархического движения конца XIX — начала XX в. положительно (если не сказать восторженно) относились к научному наследию выдающегося русского ученого XIX в. К примеру, генерал от кавалерии, публицист, идеолог неославянофильства Александр Алексеевич Киреев (1833–1910) с глубоким сожалением отмечал, что к началу XX в. в России не осталось таких выдающихся людей, как Н. Я. Данилевский (называя его имя наряду с А. С. Хомяковым, Ф. М. Достоевским, братьями И. В. и П. В. Киреевскими, братьями К. С. и И. С. Аксаковыми и др.)⁹. А один из инициаторов создания правомонархического «Русского окраинного общества», филолог, славист, публицист, популяризатор идей славянофильства Антон Семенович Будилович (1846–1908) прямо указывал, что «Россия и Европа» Н. Я. Данилевского является замечательным произведением, которое четко демонстрирует значимость в современном мире идеи «всеславянства»¹⁰.

Положительно оценивал научную деятельность Н. Я. Данилевского и профессор римского права, публицист, поэт и литературный критик, один из руководителей «Союза русского народа» Борис Владимирович Никольский (1870–1919). Еще в молодости он, по собственному признанию, увлекался его идеями и даже написал статью о русском мыслителе¹¹. Впоследствии Никольский перечитывал «Россию и Европу» со своими детьми. В частности, 8 августа 1915 г. ими был прочитан «большой кусок шестой главы»¹².

Эти и другие многочисленные факты неоспоримо свидетельствуют: русские монархисты конца XIX — начала XX в. не просто живо интересовались научным наследием Н. Я. Данилевского, но и высоко его оценивали, считая Николая Яковлевича неоспоримым авторитетом, одним из основоположников славянофильства и панславизма.

Рассмотрим основные философские идеи Н. Я. Данилевского в их интерпретации русскими консерваторами конца XIX — начала XX в.

Противопоставление России и Запада и идея самодержавия. Правоконсервативные мыслители подчеркивали важность идеи Н. Я. Данилевского об отсутствии некоего универсального мирового исторического закона. Правые отмечали, что Россия развивается путем, отличным от западного. Так, в полемике с известным историком, впоследствии — основателем и лидером Конституционно-демократической партии П. Н. Милюковым А. А. Киреев заявлял, что философская концепция Н. Я. Данилевского не предполагает какую-то особую «исключительность»

⁸ См.: Кирьянов Ю. И. Русское собрание. 1900–1917. М., 2003.

⁹ Киреев А. А. Спор с западниками настоящей минуты // *Его же. Учение славянофилов* / Сост. С. В. Лебедев, Т. В. Личицкая; предисл. и коммент. С. В. Лебедев, отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2012. С. 324.

¹⁰ Будилович А. С. Несколько замечаний об изучении славянского мира // *Его же. Славянское единство* / Сост., предисл. и примеч. Ю. В. Климаков, отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2014. С. 455.

¹¹ См.: Новое время. 1896. 2 апр. № 7216; Никольский Б. В. Дневник. 1896–1918. Т. 1: 1896–1903 / Изд. подгот. Д. Н. Шилов и Ю. А. Кузьмин. СПб.: Дмитрий Буланин, 2015. С. 652.

¹² Никольский Б. В. Дневник. Т. 2: 1904–1918. СПб.: Дмитрий Буланин, 2015. С. 225.

и «эгоизм» славянства. По словам генерала и публициста, быть самим собою — это не значит являться эгоистом (аналогичной с Киреевым точки зрения придерживался также известный литературный критик консервативного направления Н. Н. Страхов)¹³.

В свою очередь, А. С. Будилович также писал о существенных различиях в культуре России и Запада. Публицист подчеркивал, что западноевропейская культура никоим образом не должна «пересаживаться к нам путем механической прививки». Единственный возможный способ взаимодействия славянства с западной цивилизацией, говорится в одной из публикаций Будиловича, предполагает медленную переработку «внутренними силами русской народности» западного материала¹⁴. А. С. Будилович также солидаризировался с Н. Я. Данилевским по вопросу о самобытности «греко-славянского культурного типа» и его отличия от западного типа. По его словам, главные различия между двумя культурными типами заключаются, во-первых, в природных особенностях, а, во-вторых, в разнообразии исторической школы, которая была пройдена как греко-славянами, так и западным миром, и существенно отличалась друг от друга¹⁵.

Монархисты, интерпретируя воззрения Н. Я. Данилевского, указывали, что славянскому культурно-историческому типу необходимо во что бы то ни стало сохранить свою самобытность. В частности, печатный орган «Союза русского народа», газета «Русское знамя», 17 июля 1908 г. писала: «Выйдя из-под ига татарского, русский народ начал самобытно развивать свою цивилизацию и мечтал о мировой задаче, о царе царей — императоре, живущем в Царьграде и своим правлением вносящем мир и счастье на всю землю, так как самодержавие русского православного царя неразрывно слито с идеями свободы, равенства и братства»¹⁶.

Еще одна идея Н. Я. Данилевского — о разности православного и католического мировоззрения — нашла свое отражение в правой публицистике. Крайне правые вслед за Данилевским¹⁷ отмечали, что, по их мнению, особенность характера романо-германских народов определяется чрезмерной жестокостью, насильственностью. В свою очередь, это обстоятельство, подчеркивалось в правоконсервативной публицистике, оказало влияние на формирование особенностей католицизма. Фактически католический Запад не смог преодолеть этот рудимент языческого мировоззрения, продолжая жить по принципу: «Человек человеку волк». Напротив, писали русские консерваторы, «братство у русского народа основывается на христианской любви — возлюби ближнего твоего, как самого себя, на сознании, что все — братья по Христу и что у всех один Отец небесный»¹⁸. Далее в публикации крупнейшей монархической газеты «Русское знамя» делался вывод о том, что, если представители западной цивилизации активно грабили и унижали покоренные ими многочисленными народами, то православные, напротив, выстраивали с ними мирные отношения, несли другим народам культуру и просвещение.

Таким образом, высоко оценивая философские воззрения Н. Я. Данилевского о разности западной и славянской цивилизаций, крайне правые политики и публицисты популяризировали (в том числе в периодических изданиях) его идеи, пытались их интерпретировать в более четко выраженном монархическом духе, отмечая благу

¹³ Киреев А. А. Наши противники и наши союзники // *Его же*. Учение славянофилов. С. 319.

¹⁴ Будилович А. С. 14 февраля 1907 г. // *Его же*. Славянское единство. С. 381.

¹⁵ Будилович А. С. Несколько замечаний об изучении славянского мира // Там же. С. 480.

¹⁶ Цит. по: Размолодин М. Л. О консервативной сущности черной сотни. С. 175.

¹⁷ Н. Я. Данилевский в труде «Россия и Европа» подчеркивал, что одна из главных причин догматической разницы между православием и католицизмом заключается в «насильственности характера» католицизма, которая «составляет основу всякого деспотизма» (*Данилевский Н. Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германско-Романскому*. С. 152).

¹⁸ Цит. по: Размолодин М. Л. О консервативной сущности черной сотни. С. 176. Оригинал: Русское знамя. 1908. 17 июля.

роль Царя как Помазанника Божиего в деле правильного устройства русского общества и русского мира.

Идея славянского единства. О славянском мире и его особенностях, о важности солидарности славянства и о его противостоянии глобальному Западу вслед за Н. Я. Данилевским писали многие русские монархисты конца XIX — начала XX в. Так, А. С. Будилович взял на вооружение идею Н. Я. Данилевского о природе славянского единства. Он подчеркивал, что автор «России и Европы» «рассматривал славянство как один физико-психический организм», у которого не только общее происхождение, но и общее видение «культурных задач», и славяне обладают чувством «братского равенства»¹⁹. Вслед за Н. Я. Данилевским, А. С. Будилович видел будущее славянства в преодолении противоречий между славянскими народами и в установлении между славянами общих целей, задач, в определении общих мировоззренческих установок.



Выдающийся мыслитель, ученый-славист, публицист
Антон Семенович Будилович (1846–1908)
на крыльце дачи графа Мордвинова, 1886 г.

Вместе с тем, А. С. Будилович предостерегал от реализации на практике так называемого «расщепления народного ядра» Русской земли. Уподобляясь Н. Я. Данилевскому, который широко использовал в своих трудах сравнение с естественными науками и проводил определенные параллели между естествознанием и функционированием общества, А. С. Будилович сравнивал русский народ с Солнцем, вокруг

¹⁹ Будилович А. С. Новейший фазис самоопределения народностей // *Его же. Славянское единство*. С. 243.

которого, подобно планетам Солнечной системы, вращаются малые славянские народы. Очевидно, отмечал ученый и публицист, в случае расщепления Солнца на мелкие части рухнет и вся Солнечная система. Подобно Солнцу, «расщепление народного ядра» русских будет означать крах всей славянской цивилизации²⁰.

Подобно А. С. Будиловичу, близкий к правомонархистам профессор Санкт-Петербургского университета, ученый-славист, историк, академик Санкт-Петербургской академии наук Владимир Иванович Ламанский (1833–1914) солидаризировался с панславистскими идеями Н. Я. Данилевского и признавался, что в свое время имел неоднократные беседы с автором «России и Европы» на тему славянства и его будущего²¹. И Н. Я. Данилевский, и В. И. Ламанский также разделяли идеи о необходимости упразднения Австрийской империи, но выступали против непосредственного присоединения земель западных славян к Российской империи, считая, что западные славяне должны сохранить свою «внутреннюю политическую самостоятельность» и образовывать вместе с Россией новую общность — славянскую федерацию²².

Б. В. Никольский в дневнике указывал на то, что Н. Я. Данилевский мечтал о «русской федерации славян»²³, то есть о такой федерации славян, в которой русский народ сам сформировал бы новую славянскую общность, цивилизацию. Никольский также отмечал, что Данилевскому была присуща идея «федерального человечества», которая, по мнению ученого-правоведа, хотя в целом была характерна для всех славянофилов, но в особенности именно для автора «России и Европы»²⁴. Здесь стоит, однако, оговориться, что Б. В. Никольский, выступая, очевидно, с позиции сохранения России как унитарного государства, еще в июле 1897 г. в дневнике указывал, критикуя позицию своего великого предшественника о России как федерации славян (возможно, не совсем верно и слишком категорично ее понимая): «Данилевский-то России предлагал стать славянской федерацией; но это бредни фантазера. Россия федерацией быть не может... Федерация моря с чайками и рыбами»²⁵.



Выдающийся ученый-славист, историк, академик Санкт-Петербургской академии наук Владимир Иванович Ламанский (1833–1914), 1860-е гг.

²⁰ Будилович А. С. 14 февраля 1907 г. // *Его же*. Славянское единство. С. 333.

²¹ Ламанский В. И. О положении болгарских и славянских дел с точки зрения историка и слависта // *Его же*. Геополитика панславизма / Сост., предисл., комментарии Ю. В. Климаков, отв. ред. О. А. Платонов. М., 2010. С. 465.

²² Ламанский В. И. Три мира Азийско-Европейского материка // *Его же*. Геополитика панславизма. С. 284.

²³ Никольский Б. В. Из дневника. 21 августа 1897 г. // *Его же*. Сокрушить крамолу / Сост., предисл., коммент. Д. И. Стогов, отв. ред. О. А. Платонов. М., 2009. С. 52.

²⁴ Никольский Б. В. Из дневника. 2 апреля 1904 г. // *Его же*. Сокрушить крамолу. С. 63.

²⁵ Никольский Б. В. Дневник // Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 1006. Оп. 1. Д. 1. Л. 18.

Отметим, что в целом русские монархисты конца XIX — начала XX в., многие из которых (В. И. Ламанский, Б. В. Никольский) считали себя продолжателями дела Н. Я. Данилевского, разделяли тезис автора «России и Европы» о необходимости объединения славянства в некую общность, которую условно можно было бы назвать славянской федерацией. Впрочем, они тут же оговаривались, что создание будущей общности славянства не должно привести к разложению, расщеплению самой России как основы, стержня предполагаемой федерации славян. Русский народ, Россия во что бы то ни стало должны сохранить и оберегать свое выстраданное в условиях многовековой борьбы единство, отмечали русские монархисты конца XIX — начала XX в.

Стоит отметить, что иногда из уст монархистов звучала критика естественнонаучного подхода Н. Я. Данилевского; в первую очередь это касается его чрезмерной увлеченности естественнонаучными сюжетами и попытками перенести законы природы на процессы функционирования общества. Подобный скептицизм отчасти встречается даже в дневнике известного поклонника и продолжателя дела Н. Я. Данилевского — Б. В. Никольского, который критически высказывался об идее «применения зоологического метода в поисках классификации общественных явлений»²⁶. Впрочем, правовед тут же оговаривается, что этот метод, по его мнению, в целом верный, но создавать на его основе так называемое «сравнительное правоведение» было бы ошибочным²⁷.

Гораздо более критически о естественнонаучном подходе Н. Я. Данилевского высказался русский мыслитель, сын знаменитого славянофила А. С. Хомякова, филолог, публицист, писатель, богослов, один из основателей «Союза русских людей» Дмитрий Алексеевич Хомяков (1841–1919). По его мнению, Н. Я. Данилевский как «блестящий естествовед» осуществил попытку перенести приемы своей науки в «область ей чуждую». По мысли публициста, тем самым он причинил славянофильству скорее вред, чем пользу²⁸. Впрочем, мыслитель не конкретизирует, в чем, собственно, состоит этот вред. Мало того, в другом очерке под названием «Народность» он весьма позитивно отзываясь о естественнонаучном методе Данилевского, считая, что его взгляд «очень оригинален»²⁹.

Подведем некоторые итоги. В целом идеи Н. Я. Данилевского, связанные с критикой западного либерализма, демократии, космополитизма, находили живой отклик у правоконсервативных политиков и публицистов конца XIX — начала XX в. Многие русские консерваторы активно занимались популяризацией концепции великого русского ученого. Развивая идеи мыслителя о различиях между культурными особенностями России и Запада, монархисты конца XIX — начала XX в., отталкиваясь от суждений ученого об извечном противостоянии России и Запада, подчеркивали важность сохранения в России самодержавной власти, в том числе и в деле упрочения позиции России в мире. Определенную долю критики снискал естественнонаучный подход Н. Я. Данилевского, согласно которому законы природы вполне можно экстраполировать на законы общественного развития. Впрочем, некоторые критические нотки не вносили диссонанс в общую положительную характеристику научного наследия выдающегося русского мыслителя, а лишь конкретизировали его идеи.

²⁶ Никольский Б. В. Дневник. Т. 2. С. 225 (запись от 22 июля 1915 г.).

²⁷ Там же.

²⁸ Хомяков Д. А. Самодержавие (опыт схематического построения этого понятия) // *Его же. Православие. Самодержавие. Народность* / Сост., вступ. ст., примеч., именной словарь А. Д. Каплин, отв. ред. О. А. Платонов. М., 2011. С. 152.

²⁹ Хомяков Д. А. Народность // *Его же. Православие. Самодержавие. Народность*. С. 257.

Источники и литература

1. Будилович А. С. Славянское единство / Сост., предисл. и примеч. Ю. В. Климаков, отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2014. 784 с.
2. Данилевский Н. Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германско-Романскому. 6-е изд. / Предисл. Н. Н. Страхова; статья К. Н. Бестужева-Рюмина; сост., вступ. ст. и коммент. А. А. Галактионова. СПб.: Изд-во СПбГУ, Глаголь, 1995. 552 с.
3. Киреев А. А. Учение славянофилов / Сост. С. В. Лебедев, Т. В. Линицкая, предисл. и коммент. С. В. Лебедев, отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2012. 640 с.
4. Кирьянов Ю. И. Русское собрание. 1900–1917. М.: РОССПЭН, 2003. 352 с.
5. Ламанский В. И. Геополитика панславизма / Сост., предисл., комментарии Ю. В. Климаков, отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2010. 928 с.
6. Лановой В. Г. Форма государства в теории культурно-исторических типов Н. Я. Данилевского // Символ науки. Международный научный журнал. 2015. № 12. С. 83–87.
7. Никольский Б. В. Дневник. 1896–1918 / Изд. подгот. Д. Н. Шилов и Ю. А. Кузьмин. СПб.: Дмитрий Буланин, 2015. Т. 1: 1896–1903. 704 с.; Т. 2: 1904–1918. 656 с.
8. Никольский Б. В. Дневник // Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 1006. Оп. 1. Д. 1.
9. Никольский Б. В. Сокрушить крамолу / Сост., предисл., коммент. Д. И. Стогов, отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2009. 464 с.
10. Правые партии. Документы и материалы: В 2 т / Сост. Ю. И. Кирьянов. М.: РОССПЭН, 1998. Т. 1. 1905–1910 гг. 720 с.
11. 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.
12. Субетто А. И., Субетто Л. Данилевский как философ истории, предтеча евразийства и цивилизационного подхода к анализу социо-культурной динамики и истории в целом // Кирилло-мефодиевские чтения, 15–16 июня 1999 г.: Сб. материалов междунар. науч. конф. Луга, 1999. С. 198–207.
13. Хомяков Д. А. Православие. Самодержавие. Народность / Сост., вступ. ст., примеч., именной словарь А. Д. Каплин, отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2011. 576 с.

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 4 (19)

2024

А. Ю. Полунов

Славянский вопрос и дискуссии об основах российской внешней политики (1880-е — начало 90-х гг.)

УДК 327(470+571)(091)
DOI 10.47132/2588-0276_2024_4_194
EDN VCASUB



Аннотация: В статье рассматриваются изменения в характере и основных направлениях реализации российской внешней политики в 1880-е гг. Отмечается, что стимулом этих изменений было изменение ситуации на международной арене — прежде всего, ухудшение отношений со славянскими государствами Балкан, получившими или закрепившими независимость благодаря России по итогам войны 1877–1878 гг. В сложившейся ситуации часть общественных деятелей и публицистов заявляла о необходимости придать внешней политике государства сугубо прагматический характер, отказаться от идеологических мотивов — в частности, от представлений, что на России лежит обязанность оказывать помощь зарубежным «младшим братьям». Однако утвердиться такая установка не могла. В деятельности России на международной арене по-прежнему присутствовали идеологические компоненты. Однако теперь в качестве объектов покровительства рассматривались не зарубежные славяне, а народы более отдаленных регионов, в частности, эфиопы. Поиск новых «младших братьев» стал важной составляющей российской внешней политики конца XIX — начала XX в. Последствия подобной деятельности были неоднозначны, однако нельзя отрицать, что она опиралась на глубоко укорененные стереотипы общественного сознания и оставила глубокий след в истории России.

Ключевые слова: внешняя политика, идеология, прагматизм, национальные интересы, Балканы, славяне, В. А. Грингмут, А. А. Киреев, Эфиопия.

Об авторе: **Александр Юрьевич Полунов**

Доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой управления в сфере межнациональных и межконфессиональных отношений Факультета государственного управления Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова.

E-mail: polunov@spa.msu.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4484-6003>

Для цитирования: Полунов А. Ю. Славянский вопрос и дискуссии об основах российской внешней политики (1880-е — начало 90-х гг.) // Русско-Византийский вестник. 2024. № 4 (19). С. 194–201.

Alexander Yu. Polunov

**The Slavic Question and Discussions
about the Foundations of Russian Foreign Policy
(1880s – early 90s)**

UDC 327(470+571)(091)

DOI 10.47132/2588-0276_2024_4_194

EDN VCASUB



Abstract: The article examines the changes in the nature and main directions of Russian foreign policy in the 1880s. The changes under discussion were stimulated by the new situation on the international stage, first of all, the deterioration of relations with the Slavic states of the Balkans, which gained or consolidated their independence thanks to Russia following the war of 1877–1878. In this situation, some public figures and publicists declared the need to give the foreign policy of the state a purely pragmatic character, to abandon ideological motives – in particular, the notion that Russia is obliged to provide assistance to foreign “younger brothers”. However, such an attitude could not be established. Russia’s activities in the international arena still had ideological components. However, now, not foreign Slavs were considered as objects of patronage, but the peoples of more distant regions, in particular, the Ethiopians. The search for new “little brothers” became an important component of Russian foreign policy in the late nineteenth and early twentieth centuries. The consequences of such activities were ambiguous, but it cannot be denied that it was based on deeply rooted stereotypes of public consciousness and left a deep mark on the history of Russia.

Keywords: foreign policy, ideology, pragmatism, national interests, Balkans, Slavs, V. A. Gringmuth, A. A. Kireev, Ethiopia.

About the author: **Alexander Yurievich Polunov**

Dr. habil. in History, Professor, Head of the Department of Interethnic and Interdenominational Relations Management, School of Public Administration, Lomonosov Moscow State University.

E-mail: polunov@spa.msu.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4484-6003>

For citation: Polunov A. Yu. The Slavic Question and Discussions about the Foundations of Russian Foreign Policy (1880s – early 90s). *Russian-Byzantine Herald*, 2024, no. 4 (19), pp. 194–201.

1880-е гг. в России ознаменовались рядом серьезных изменений в идеологическом обосновании внешней политики и основных направлениях ее реализации. Связано было это в первую очередь с последствиями русско-турецкой войны 1877–1878 гг. и той эволюцией, которую претерпели отношения «империи царей» с государствами Балканского полуострова, созданными или укрепившими свою независимость при ее решающем участии. Переориентация этих государств на сотрудничество с Западом, неуклонное нарастание разногласий России с Сербией и, особенно, с Болгарией, завершившееся разрывом с последней дипломатических отношений, побуждали политических и общественных деятелей все более скептически относиться к еще недавно столь популярным лозунгам славянского единства. Подобные настроения охватили различные круги общества, были характерны для самых разных идеологических течений. Как отмечает современный исследователь А. Э. Котов, в этот период «антиславянские выпады в русской консервативной печати становятся общим местом»¹. Не были чужды данные идеи и представителям правящих верхов. По словам хорошо осведомленного придворного, генерала А. А. Киреева, цесаревич Александр Александрович, будущий Александр III, с 1860-х гг. сочувствовавший славянскому движению, уже к концу 1870-х разочаровался в нем и называл его «славянщиной»².

Вступив на престол, царь-мироотворец прямо провозгласил, что целью его внешней политики будет «извлекать из всего все, что нужно и полезно для России, и меньше женироваться (стесняться. — А. П.) для извлечения этой пользы, а действовать прямо и решительно». В духе подобных установок роль славянства в контексте российской внешней политики должна была оцениваться сугубо прагматически. «Довольно популярничать в ущерб истинным интересам России, — заявлял император в разгар так называемого Румелийского кризиса 1885 г., ставшего преддверием разрыва русско-болгарских отношений. — Славяне теперь должны сослужить службу России, а не мы им»³.

В целом все чаще заявлялось, что приемлемой формой поведения для великой державы на международной арене может быть лишь следование прагматическим интересам, отказ от разного рода идеологических (и тем более идеалистических) соображений. «Единственная здоровая основа великого государства... есть государственный эгоизм, а не романтика», — провозглашал известный дипломат и публицист С. С. Татищев, постоянный автор изданий М. Н. Каткова. По словам коллеги Татищева дипломата Ю. С. Карцова, впервые в статьях этого публициста «воспитанное на архаизмах официального слога и славянофильских туманностях, ознакомилось русское общество с холодным, сжатым и точным языком международных отношений»⁴. Однако окончательно остановиться на провозглашении эгоизма и прагматичности основным принципом внешней политики российские общественные и правительственные круги не могли. Их воззрения на международную миссию государства пережили в 1880–90-е гг. примечательную эволюцию, анализ которой позволяет выявить многие важные особенности идейно-духовной и общественно-политической жизни данного периода.

Показательной для рассматриваемой эволюции является дискуссия, развернувшаяся в начале 1890-х гг. на страницах одного из ведущих консервативных изданий — журнала «Русское обозрение». Участниками полемики стали видный сотрудник катковских изданий В. А. Грингмут и упоминавшийся выше

¹ Котов А. Э. Русская консервативная журналистика 1870–1890-х гг.: опыт ведения общественных дискуссий. СПб.: Книжный мир, 2010. С. 194.

² Отдел рукописей Российской государственной библиотеки. Ф. 126. Ед. хр. 8. Л. 11 об (Дневник А. А. Киреева, запись от 2 февраля 1879 г.).

³ Айрапетов О. Р. История внешней политики Российской империи. 1801–1914. Т. 3. М.: Кучково поле, 2018. С. 557, 602.

⁴ См.: Котов А. Э. «Царский путь» Михаила Каткова. Идеология бюрократического национализма в политической публицистике 1860–70-х гг. СПб.: Владимир Даль, 2016. С. 291, 295.

А. А. Киреев⁵. Последний был не только влиятельным придворным, но и известным публицистом, считал себя хранителем наследия славянофилов. Отстаивая заветы славянофильства и панславизма от натиска сторонников прагматического подхода во внешней политике, генерал заявлял, что Россия на международной арене не может отказаться от возложенной на нее историей миссии защиты братьев по вере и крови. «Кому же... как не нам, как не могущественной православной России, заботиться о наших гонимых и притесняемых братьях, всюду, где бы они не оказались? — вопрошал Киреев. — Можем ли мы остаться равнодушными зрителями отчаянной борьбы за существование нашей же, хотя и заграничной, Православной Церкви?»⁶

По мнению генерала, выдвигание во внешней политике на первый план корыстных, прагматических задач свидетельствует об упадке нации, ее «старении». Публицист воспевал «наивный, славянофильский» взгляд на назначение власти, который «ставит государству другие цели, не практические — юношеские, идеальные... безо всякой материальной выгоды». Страна может жить и действовать на международной арене только при условии осознания своей великой миссии, реализация которой далеко не всегда приносит немедленные материальные и политические дивиденды. Без этого неизбежно оттеснение на вторые роли в ходе мирового исторического процесса. «Народ, замыкающийся в своих границах, не принимающий участия в истории человечества, отказывающийся от своих исторических идеалов, действительно начинает сходить со сцены, начинает гнить, клониться к упадку и обречен на исчезновение», — утверждал Киреев⁷.

Оппонент генерала Грингмут, сторонник прагматических установок, резко выступал против подобных воззрений. На международной арене, по мнению публициста, царили материальные интересы — во всяком случае, поведение балканских славян в 1880-е гг. доказывало именно это. Получив или закрепив свою свободу благодаря России, они немедленно начали искать более богатых покровителей. «Россия является для австрийских и турецких Славян не целью их стремлений, как мы себе иногда воображаем, а лишь средством их европеизации», — утверждал публицист. Стремление «империи царей» оказать славянам помощь, в том числе в освобождении от «западного ига», выглядит в новых условиях нелепо — ведь сами балканские государства такой помощи не желают. «Освобождать кого-нибудь от таких обид, которых он сам не признает, противоречит одному из основных принципов права: *volentem non fit iniuria* («нет обиды изъязвившему согласие»). — А. П.), — утверждал публицист⁸.

Отстаивая прагматический подход к вопросам внешней политики, Грингмут призывал не строить ее на принципах языкового и этнического родства — столь важную сферу деятельности государства нельзя основывать на «филологических соображениях». В целом, по мнению публициста, чтобы не впасть в очередной раз в соблазн мессианства, России следовало уделять меньше внимания масштабным международным планам и всемерно сосредоточиться на решении внутривосточных проблем. Это касалось и ситуации на Балканах. «То, что осталось от Восточного вопроса, — утверждал Грингмут, — может оставаться в настоящем ненормальном своем виде до тех пор, пока Россия найдет для себя удобным уничтожить сразу, одним махом все оставшиеся еще на Балканах политические шероховатости». В сложившейся ситуации «империи

⁵ О дискуссии между Киреевым и Грингмутом, в которой также принял участие главный редактор журнала Д. Н. Цертелев, см.: *Медоваров М. В.* Геополитические концепции русских консерваторов 1890-х годов. По материалам журнала «Русское обозрение» и его оппонентов // Тетради по консерватизму. 2020. № 3. С. 85–98.

⁶ *Киреев А. А.* Россия и славяне. Второй ответ *Spectator*'у // Русское обозрение (далее — РО). 1891. № 3. С. 218. Говоря о борьбе за существование заграничной Православной Церкви, Киреев имел в виду активизацию католической пропаганды на Балканах, поддерживаемой Австро-Венгрией, секуляризационные меры проавстрийского правительства Сербии и репрессии в Болгарии против церковных иерархов, сочувствовавших России.

⁷ *Киреев А. А.* В защиту «братушек» (письмо к редактору) // РО. 1890. № 8. С. 835, 841.

⁸ *Spectator*. Текущие вопросы международной политики. IV. Наши братья // РО. 1890. № 7. С. 374; Современная летопись // РО. 1891. № 2. С. 895.

царей» следовало терпеливо «набираться нравственных и материальных сил, не расходуя их по мелочам на решение каких-нибудь частных, в сущности микроскопических вопросов, возникающих как мимолетные прыжки на Балканском полуострове»⁹.

Рассуждая подобным образом, автор «Московских ведомостей», казалось бы, окончательно приходил к обоснованию отказа от всяких идеальных принципов в области внешней политики, апологии сугубо материальных целей и задач. Однако окончательно остановиться на утверждении такого подхода он не мог. Торжество данных принципов не могло не сказаться негативно на реализации политики внутренней, прежде всего в идеологической сфере, на что не преминул указать Киреев. «Передав Восток в чужие руки <...>, — подчеркивал генерал, — мы и у себя дома не исполним своей программы; как, например, будем мы развивать в нашем молодом поколении уважение и любовь к чувству народности, уча его относиться безразлично к поправанию этого чувства у наших соседей, и притом у народов, нам родственных?»¹⁰ Грингмут признавал весомость подобных аргументов и вынужден был в связи с этим в некоторых отношениях допустить правоту оппонента. «В известном смысле мы готовы согласиться с А. А. Киреевым, — писал журналист-катковец, — способность жертвовать своими материальными выгодами ради высших интересов есть, конечно, доказательство жизненных сил страны»¹¹.

Вставал вопрос, в чем же могут заключаться эти высшие интересы, с какими регионами и народами они должны быть связаны. Решая его, Грингмут приходил к примечательным выводам. По его мнению, об ориентации России на взаимодействие с зарубежными славянами, восприятию их как своих союзников уже не могло идти речи. Последние полностью подчинились европейским влияниям и стали частью западного мира. Однако перед «империей царей» открывался «Восток в широком смысле слова» — огромная часть мира, в состав которой Грингмут, в частности, включал Иерусалим, Корею и Абиссению¹². Эти весьма разнородные регионы, в разной степени вызывавшие в то время интерес российской дипломатии, объединяло одно общее свойство. Они находились более или менее в стороне от традиционных направлений европейской политики, и возможность сосредоточиться на них, по мнению Грингмута, отвлекла бы русское общество и дипломатию от чрезмерного увлечения делами Запада. Открывалась также возможность отыскать новых «младших братьев», которые стали бы заменой зарубежным славянам, играли бы роль их аналога.

История поиска и обретения Россией новых подопечных в разных частях земного шара, охватывающая 1880-е — начало 1900-х гг., представляет собой самостоятельную и весьма обширную тему. В рамках данной статьи хотелось бы остановиться на одном из ее аспектов — установлении Россией контактов с одним из названных Грингмутом регионов, Абиссинией (Эфиопией). Эта страна, единственная в Африке издревле исповедовавшая христианство, начала открываться окружающему миру в 1880-е гг. — как раз в то время, когда в России нарастало разочарование в славянах. В этих условиях неудивительно, что рассказы путешественников о далеком государстве, населенном христианами восточного обряда, отражавшими натиск и соседей-мусульман, и европейских колонизаторов, вызывали в русском обществе живейший интерес.

В повествованиях путешественников, а затем и в статьях публицистов и в рассказывавших об Эфиопии многочисленных изданиях для народа жители африканской страны наделялись чертами, которые еще недавно приписывались зарубежным славянам. Так, считалось, что, в отличие от стран Запада, абиссинцы сохранили патриархальную простоту и чистоту нравов, сочетающуюся с чувством личного достоинства. В среде африканских христиан хранились традиции, перенятые от великих цивилизаций древности. Так, по словам полковника Л. К. Артамонова, сопровождавшего

⁹ *Spectator*. Текущие вопросы международной политики. В. Г. Татищев и г. Стамболов // РО. 1890. № 9. С. 425.

¹⁰ Киреев А. А. Россия и славяне. Второй ответ *Spectator*'у // РО. 1891. № 3. С. 224.

¹¹ Современная летопись // РО. 1891. № 7. С. 424.

¹² *Spectator*. Современные вопросы. I. Россия на распутьи // РО. 1894. № 10. С. 849–853

первую официальную русскую миссию в Эфиопию в 1897 г., от обстановки императорского дворца в Аддис-Абебе во время приема русской миссии веяло «чем-то очень древним, классическим, византийским». Правитель африканской страны предстал как «уверенный в себе и полный чувства собственного достоинства государь, окруженный толпой вассалов и феодалов», «но не деспот вроде среднеазиатского хана, снимающий головы с придворных по первой прихоти»¹³.

Рассказывая о жителях Эфиопии, русские путешественники подчеркивали их стремление следовать в бою строгому кодексу чести, что выгодно отличало их от европейцев, кичащихся своей высокой культурой. Так, в ходе столкновений с итальянцами, пытавшимися в 1890-е гг. захватить африканскую страну, чернокожие христиане предстали «рыцарями и джентльменами», тогда как их якобы «цивилизованные» противники «напоминали собой дикую, варварскую толпу, которая кроме бездушия, варварства и позорной трусости, ничего не проявляла»¹⁴. В целом, многовековая борьба Эфиопии против многочисленных сильных врагов вызвала в России всемерное уважение. «Надо удивляться, — писал побывавший в африканском государстве в 1889 и 1891–1892 гг. поручик В. Ф. Машков, — что при таких ужасных условиях, в какие была поставлена небольшая, бедная и слабая духовным развитием страна, она не только отстояла свою независимость, но и сохранила чистой свою веру, обычаи, язык и национальность»¹⁵.

Важнейшей особенностью общественного строя Эфиопии, привлекавшей симпатии русских современников, был также проникнутый церковными началами бытовой уклад. Благодаря этому, как отмечал автор одного из духовных журналов, жизнь абиссинцев в некоторых отношениях до деталей напоминала «по своему характеру жизнь и нравы наших благочестивых предков в допетровский период нашей истории»¹⁶. Консервативно и религиозно настроенные авторы не без зависти рисовали величественную картину африканской страны-монастыря, где правители вели полумонашеский образ жизни, покровительствовали Церкви и смиренно выслушивали поучения иноков, где строго соблюдались все церковные обряды, люди были «проникнуты покаянным чувством», а для народа не было «других интересов, кроме религиозных»¹⁷, где главными центрами образования и культуры являлись монашеские обители, где духовные лица, подобно Пересвету и Осябли, вели войска в бой. Понятно, что народ, историческое развитие которого столь сильно напоминало прошлое России, а духовные качества были близки к тем, которые ранее приписывали «славянским братьям», заслуживал всемерной поддержки. Призывы к такой поддержке не замедлили явиться.

Многочисленные высказывания, рассеянные по страницам дипломатической переписки, дневникам и воспоминаниям путешественников, свидетельствовали о том, что с Эфиопией стали связываться традиционные представления о том, что Россия призвана оказать бескорыстную помощь «далеким братьям». Только теперь в качестве таковых представляли не зарубежные славяне, а африканские христиане. «Сильные и просвещенные страны Европы, — писал священник Иоанн Вуколов, имея в виду, конечно, в первую очередь Россию, — должны во имя Христова спасти малую Абиссинию, сильную древнеотеческой верой и любовью к родине... Европейские христиане должны прийти к Абиссианам только во имя Христа, без всяких задних и своекорыстных видов»¹⁸.

¹³ Письмо Л. К. Артамонова герцогу Г. Г. Мекленбург-Стрелицкому от 18–20 февраля 1898 г. (Государственный архив Российской Федерации. Ф. 694. Оп. 1. Д. 613. Л. 10–10 об).

¹⁴ *Ефрем, архим.* Поездка в Абиссинию. М.: Университетская тип., 1901. С. 100.

¹⁵ *Федоров В. [Машков В. А.]* Абиссиния. Историко-географический очерк. СПб.: Тип. А. С. Суворина, 1889. С. 28.

¹⁶ *Вуколов Иоанн, свящ.* Рассказы абиссинца // Труды Киевской духовной академии. 1893. № 1. С. 119.

¹⁷ *Долганев Е. Е.* Современная Абиссиния // Богословский вестник. 1895. № 8. С. 251 (2-я пагинация). 1896. № 1. С. 116 (2-я пагинация).

¹⁸ *Вуколов Иоанн, свящ.* Рассказы абиссинца. С. 96.

Заявления, сходные с высказыванием духовного лица, звучали и из уст представителей иных социальных кругов и групп — в частности, офицеров, отправлявшихся с официальными миссиями в Эфиопию. «Россия, историческими судьбами поставленная во главе восточного христианства и нравственно ответственная за судьбу каждого его отдельного члена, согласно своим вековым традициям, едва ли может оставаться спокойной зрительницей [того], как политически и духовно тяготеющая к нам страна... потеряет свою самостоятельность», — писал упоминавшийся выше поручик В. Ф. Машков в своей записке, направленной в Главный штаб в 1890 г.¹⁹ Разъясняя французскому офицеру Ж.-Б. Маршану задачи российской политики в Эфиопии, поручик А. К. Булатович (впоследствии известный церковный деятель иеромонах Антоний) подчеркнул, что ее суть — «выражение традиционного сочувствия наших государей и России к слабейшим угнетенным христианам»²⁰. Подобные подходы, утвердившиеся в сознании российских современников, способствовали тому, что на рубеже XIX–XX вв. Российской империей был предпринят целый ряд мер по установлению контактов с африканской страной и оказанию ей помощи на международной арене²¹.

Подводя итог, необходимо отметить, что из двух альтернатив, обозначившихся в ходе дискуссии конца 1880 — начала 1890-х гг. о характере и предназначении российской внешней политики, в конечном счете возобладал вариант, предложенный А. А. Киреевым. В деятельности государства на международной арене в очень большой степени продолжали звучать идеологические (и идеалистические) мотивы — представление о наличии у империи особой миссии, стремление к осуществлению масштабных внешнеполитических проектов, нацеленных на помощь «униженным и оскорбленным» за пределами страны. Разочарования в славянах как в «младших братьях» не привело к разрушению данных установок — просто теперь они были перенесены на жителей более отдаленных регионов, в частности, эфиопов, в духовном облике которых стали искать черты, ранее приписывавшиеся славянским народам.

Эфиопы оказались не единственным объектом подобного перенесения. Одновременно с ними сходное отношение проявлялось в действиях российских дипломатов, общественных и церковных деятелей к православным арабам Палестины и Сирии, ассирийцам Северной Персии, в известной степени — к буддистам Дальнего Востока²². В целом, поиск новых «младших братьев» стал важной составляющей российской внешней политики конца XIX — начала XX в. Последствия подобной деятельности были неоднозначны, однако нельзя отрицать, что она опиралась на глубоко укорененные стереотипы общественного сознания и оставила глубокий след в истории России.

Источники и литература

1. Айрапетов О. Р. История внешней политики Российской империи. 1801–1914. Т. 3. М.: Кучково поле, 2018.
2. Булатович А. К. Третье путешествие по Эфиопии. М.: Наука. 1987.
3. Вуколов Иоанн, свящ. Рассказы абиссинца // Труды Киевской духовной академии. 1893. № 1.
4. ГА РФ — Государственный архив Российской Федерации. Ф. 694. Оп. 1. Д. 613. Л. 10–10 об.

¹⁹ Российско-эфиопские отношения в XIX — начале XX в.: Сб. документов. М.: Восточная литература, 1998. С. 138–139

²⁰ Булатович А. К. Третье путешествие по Эфиопии. М.: Наука. 1987. С. 37.

²¹ См.: Хренков А. В. Россия и Эфиопия: развитие двусторонних связей (от первых контактов до 1917 г.). М.: Институт Африки РАН, 1992.

²² См.: Полунов А. Ю. Живое самодержавие, Африка и Азия: к вопросу о взаимосвязи внутренней и внешней политики в России конца XIX — начала XX в. // Русский сборник. Исследования по истории России. Т. XXVI. М.: Модест Колеров, 2018. С. 245–262.

5. Долганев Е. Е. Современная Абиссиния // Богословский вестник. 1895. № 8. 1896. № 1.
6. Ефрем, архимандрит. Поездка в Абиссинию. М.: Университетская тип., 1901.
7. Киреев А. А. В защиту «братушек» (письмо к редактору) // Русское обозрение. 1890. № 8.
8. Киреев А. А. Россия и славяне. Второй ответ Spectator'у // Русское обозрение. 1891. № 3.
9. Киреев А. А. Россия и славяне. Второй ответ Spectator'у // Русское обозрение. 1891. № 3.
10. Котов А. Э. «Царский путь» Михаила Каткова. Идеология бюрократического национализма в политической публицистике 1860–70-х гг. СПб.: Владимир Даль, 2016.
11. Котов А. Э. Русская консервативная журналистика 1870–1890-х гг.: опыт ведения общественных дискуссий. СПб.: Книжный мир, 2010.
12. Медоваров М. В. Геополитические концепции русских консерваторов 1890-х годов. По материалам журнала «Русское обозрение» и его оппонентов // Тетради по консерватизму. 2020. № 3.
13. ОР РГБ — Отдел рукописей Российской государственной библиотеки. Ф. 126. Ед. хр. 8. Л. 11 об.
14. Полунов А. Ю. Живое самодержавие, Африка и Азия: к вопросу о взаимосвязи внутренней и внешней политики в России конца XIX — начала XX в. // Русский сборник. Исследования по истории России. Т. XXVI. М.: Модест Колеров, 2018.
15. Российско-эфиопские отношения в XIX — начале XX в. Сборник документов. М.: Восточная литература, 1998. С. 138–139
16. Современная летопись // Русское обозрение. 1891. № 2.
17. Современная летопись // Русское обозрение. 1891. № 7.
18. Федоров В. [Машков В. А.] Абиссиния. Историко-географический очерк. СПб.: Тип. А. С. Суворина, 1889.
19. Хренков А. В. Россия и Эфиопия: развитие двусторонних связей (от первых контактов до 1917 г.). М.: Институт Африки РАН, 1992.
20. Spectator. Современные вопросы. I. Россия на распутьи // Русское обозрение. 1894. № 10.
21. Spectator. Текущие вопросы международной политики. IV. Наши братья // Русское обозрение. 1890. № 7.
22. Spectator. Текущие вопросы международной политики. V. Г. Татищев и г. Стамбул // Русское обозрение. 1890. № 9.

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 4 (19)

2024

Д. А. Бадалян, Л. Н. Сухоруков

Забытый комплекс документов газеты И. С. Аксакова «Русь»

УДК 070(470+571)(091)
DOI 10.47132/2588-0276_2024_4_202
EDN WVRZPB



Аннотация: В первой части статьи представлена история бытования комплекса документов газеты «Русь», издававшейся И. С. Аксаковым в 1880–1886 гг. (всего свыше 250 рукописей), который в 1887 г. приобрел в Москве ростовский коллекционер А. А. Титов. Сейчас эти документы, как и все собрание Титова, хранятся в Отделе рукописей Российской национальной библиотеки. Далее в статье представлен обзор различных частей этого комплекса документов. Наибольшее внимание уделено рукописям статьям П. А. Бессонова, С. Ю. Витте, Ю. С. Карцова, И. Ф. Романова, А. А. Рымкевича, С. Ф. Шарапова (Талицкого), присланных в редакцию, но не попавших в печать. Также обращено внимание на рукописи, позволяющие исследовать редакторскую деятельность Аксакова. В частности, рассмотрена статья М. Ф. Де-Пуле об украинофильстве, подготовленная по предложению редактора «Руси» и прошедшая его редактуру. Это единственное находящееся в архиве газеты публицистическое произведение, увидевшее свет в «Руси». Кроме того, представлены иные присылаемые в редакцию литературные произведения, документы и письма.

Ключевые слова: Архив газеты «Русь», газета И. С. Аксакова «Русь», собрание А. А. Титова, П. А. Бессонов, С. Ю. Витте, Ю. С. Карцов, М. Ф. Де-Пуле, история русской журналистики XIX в., архивоведение.

Об авторах: **Дмитрий Александрович Бадалян**

Кандидат исторических наук, старший научный сотрудник научно-исследовательского отдела книговедения Российской национальной библиотеки, доцент кафедры истории журналистики Санкт-Петербургского государственного университета.

E-mail: dmit.bad@gmail.com

Леонид Николаевич Сухоруков

Археограф Отдела рукописей Российской национальной библиотеки.

E-mail: suholeo@gmail.com

Для цитирования: Бадалян Д. А., Сухоруков Л. Н. Забытый комплекс документов газеты И. С. Аксакова «Русь» // Русско-Византийский вестник. 2024. № 4 (19). С. 202–222.

RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4 (19)

2024

Dmitrii A. Badalian, Leonid N. Sukhorukov

Forgotten Collection of Documents of I. S. Aksakov's Newspaper 'Rus'

UDC 070(470+571)(091)
DOI 10.47132/2588-0276_2024_4_202
EDN WVRZPB



Abstract: The first part of the article presents the history of the collection of documents of the newspaper 'Rus', published by I. S. Aksakov in 1880–1886 (more than 250 manuscripts in total), which in 1887 was acquired in Moscow by the Rostov collector A. A. Titov. Now these documents, as well as the entire Titov collection, are stored in the Department of Manuscripts of the Russian National Library. The following part of the article provides an overview of the various parts of the newspaper's archive. The greatest attention is paid to the manuscripts by P. A. Bessonov, S. Yu. Witte, Yu. S. Kartsov, I. F. Romanov, A. A. Rymkevich, S. F. Sharapov (Talitsky), which were sent to the editors but never made it into print. Attention is also drawn to the manuscripts that give insights into Aksakov's editorial activity. In particular, M. F. De Pulet's article about Ukrainophilism, written at the suggestion of the editor of 'Rus' and edited by him, is considered. This is the only work in the newspaper's archive that was published in it. In addition, other literary works, documents and letters sent to the editorial office are presented.

Keywords: Archive of the newspaper 'Rus', newspaper I. S. Aksakov 'Rus', collection of A. A. Titov, P. A. Bessonov, S. Yu. Witte, Yu. S. Kartsov, M. F. De-Pulet, history Russian journalism of the 19th century, archiving

About the authors: **Dmitrii Alexandrovich Badalian**

Candidate of Historical Sciences, Senior Research Fellow of the Research Department of Bibliology at the National Library of Russia, Associate Professor of the Department of the History of Journalism at St. Petersburg State University.

E-mail: dmit.bad@gmail.com

Leonid Nikolaevich Sukhorukov

Archeographer of the Department of Manuscripts at the National Library of Russia.

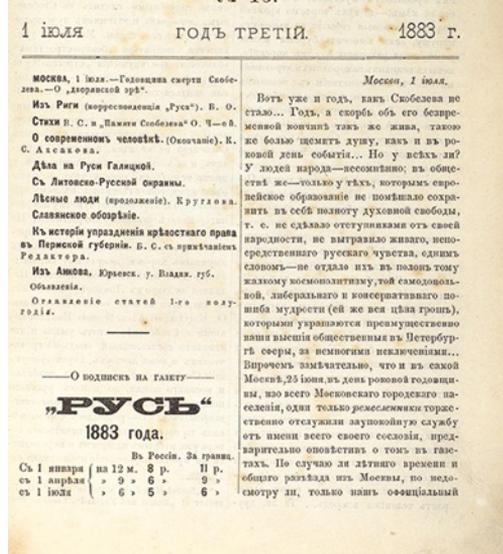
E-mail: suxoleo@gmail.com

For citation: Badalian D. A., Sukhorukov L. N. Forgotten Collection of Documents of I. S. Aksakov's Newspaper 'Rus'. *Russian-Byzantine Herald*, 2024, no. 4 (19), pp. 202–222.

Исследователи славянофильства знают, что полноценное его изучение весьма и весьма затруднительно без обращения к архивным документам. В наибольшей степени это, пожалуй, относится к исследованиям деятельности братьев Константина и Ивана Аксаковых. Ведь свидетельствами ее являются многие сотни рукописных источников, из которых еще далеко не все введены в научный оборот.

Среди архивных собраний, в которых сконцентрирована основная масса документов семьи Аксаковых, самое обширное — в Рукописном отделе Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН. Там в фонде 3 собраны 2438 документов, так или иначе связанных с кем-либо из членов этой семьи¹. Второе по объему, включающее 721 единицу хранения, — это фонд 10 в Российском государственном архиве литературы и искусства. Более ограниченный характер имеет фонд 14 в Отделе рукописей Российской национальной библиотеки (РНБ). Там находится 673 источника, значительная часть которых связана с деятельностью И. С. Аксакова в Московском Славянском благотворительном комитете (с 1877 г. — обществе) и, более всего, во время Балканского кризиса 1875–1878 гг.²

Однако далеко не все специалисты-аксаковеды знают о том, что в РНБ находится еще один комплекс документов,



Газета «Русь» И. С. Аксакова

непосредственно связанных с деятельностью И. С. Аксакова. И хотя из его существования не делалось секрета, в полной мере в научный оборот он был введен лишь в 2016 г. Тогда один из авторов этих строк, Л. Н. Сухоруков, сделал доклад «Архив газеты “Русь” в собрании А. А. Титова Отдела рукописей РНБ» на научной конференции, посвященной И. С. Аксакову³. В этом докладе впервые был представлен общий обзор документов, связанных с газетой «Русь», последним изданием И. С. Аксакова, выходившим с ноября 1880 по март 1886 г.⁴ Также была кратко изложена история

¹ О его истории см.: *Иванова Т. Г.* Рукописный отдел Пушкинского Дома. Исторический очерк. СПб.: Дмитрий Буланин, 2006. С. 244; *Кочетова Е. В.* Иконография Г. С. Аксакова и членов его семьи в Литературном музее Пушкинского Дома // *Наследие семьи Аксаковых в русской культуре, отечественной истории и общественной жизни: Материалы Всероссийской научно-практической конференции.* 9 сентября 2022 года. Самара: СГИК, 2022. С. 229–235.

² О его истории см.: *Бадалян Д. А.* Архив И. С. Аксакова в Императорской Публичной библиотеке: история поступления и издания произведений писателя // *Книжное дело в России в XIX — начале XX века: Сб. научных трудов.* Вып. 19. СПб., 2018. С. 98–135.

³ Конференция «Наследие Ивана Аксакова: периодические издания, книги, переписка и рукописи. К 120-летию издания Императорской Публичной библиотекой писем писателя», организованная совместно РНБ и ИРЛИ, проходила 6–7 октября 2016 г. См. ее программу: https://pushkinskijdom.ru/wp-content/uploads/2018/02/2016_Aksakov-GPB-1.pdf (дата обращения: 02.09.2023).

⁴ В последние 15–20 лет эта газета стала предметом повышенного внимания исследователей. Не касаясь посвященных ей научных статей, отметим лишь две диссертации и две монографии: *Бадалян Д. А.* И. С. Аксаков и газета «Русь» в общественной жизни России: дис. ... канд. ист. наук / С.-Петерб. ин-т истории РАН. СПб., 2010; *Сташневa М. А.* Социально-политическая

бытования этого архива: спустя более года после кончины издателя газеты его приобрел ростовский предприниматель, коллекционер и историк Андрей Александрович Титов (1844–1911), и уже в составе его собрания он был передан в Отдел рукописей Публичной библиотеки (ныне РНБ).

Подчеркнем: архив газеты «Русь» представляет собой не отдельный фонд, а лишь его часть. Фондом же является все собрание Титова (Ф. 775)⁵. Для первоначальной систематизации своего собрания Титов вел «Охранный каталог», в котором давал краткое описание каждой рукописи и ее порядковый номер, присвоенный при поступлении. Каталог он печатал небольшим тиражом на правах рукописи, и уже на момент составления следующего выпуска предыдущий становился библиографической редкостью⁶. В предисловии к первому выпуску «Охранного каталога» Титов подчеркнул, что не ставит своей целью подробное описание рукописей, и каталог имеет «характер лишь подготовительного пособия к ученому их описанию»⁷. Всего вышло шесть выпусков «Охранного каталога» с 1881 по 1895 гг., охватывающих 4506 единиц хранения⁸.

В 1900 г. Титов решил передать свое собрание в Императорскую Публичную библиотеку⁹. Перевозка рукописей из Ростова в С.-Петербург заняла много времени, и только к 1915 г. основная часть собрания была передана и поставлена в отдельные шкафы, изготовленные по заказу Титова. В эту часть собрания вошли рукописи, описанные в систематическом каталоге, другие же остались в Ростове и вошли в состав фондов Ростовского музея древностей. Оставшаяся часть собрания была передана в Публичную библиотеку в 1947–1954 гг.

программа газеты И. С. Аксакова «Русь»: 1880–1886 гг.: дис. ... канд. ист. наук / Нижегород. гос. архит.-строит. ун-т. Н. Новгород, 2011; *Бадалян Д. А.* «Колокол призывный»: Иван Аксаков в русской журналистике конца 1870-х – первой половины 1880-х годов. СПб.: Росток, 2016; Газета «Русь» 1880–1886 годов / Аношкина В. Н., Батурова Т. К., Белл М. Л. и др. М.: Пашков дом, 2017. Посвященные этой газете страницы вошли и в вузовские учебники: История русской литературы XIX века. 70–90-е годы. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2001. С. 358–371; История русской журналистики XVIII–XIX веков. 3-е изд. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2013. С. 422–424.

⁵ На данный момент оно насчитывает 4687 единиц хранения и чрезвычайно разнообразно по составу. Основное содержание фонда: рукописная книга, имеющая отношение к истории Ростовской и Костромской губерний; фольклорные материалы, древнерусские певческие сборники. Но кроме того в его составе находятся и целые архивы различных деятелей. Среди них бумаги слависта, профессора Московского университета О. М. Бодянского, архимандрита, цензора Санкт-Петербургского духовного цензурного комитета Сергея Назаретского, писателя П. И. Мельникова-Печерского, протоиерея, историка Михаила Диева и др.

⁶ *Титов А. А.* Охранный каталог славяно-русских рукописей: Вып. 4. М.: Типография Л. и А. Снегиревых, 1889. С. 1.

⁷ Охранный каталог славяно-русских рукописей А. А. Титова: Вып. 1. Ростов: Типография И. Краморева, 1881. С. [I].

⁸ Впоследствии Титов начал составлять систематическое описание материалов своего собрания. «Описание славяно-русских рукописей, находящихся в собрании... А. А. Титова» вышло в шести томах по программе, принятой им еще при описании рукописного собрания И. А. Вархамеева: Т. 1 – «Священное писание, толкование священного писания и каноническое право (часть 1); «Книги богослужбные» (часть 2); Т. 2 – «Отцы церкви»; Т. 3 – «История церкви»; Т. 4 – «Системы богословские»; Т. 5 – «Сборники»; Т. 6 – Описания собраний и архивов Бодянского, Диева и Мельникова-Печерского. Последний том вышел уже в 1913 г. после смерти Титова и напечатан его сыном Александром Андреевичем. В примечании к предисловию он говорит о намерении закончить описание рукописей своего отца (Описание славяно-русских рукописей, находящихся в собрании члена-корреспондента Императорского общества любителей древней письменности А. А. Титова. Т. 6. М.: Изд. Александра Андреевича Титова, 1913. С. VIII), однако эта работа так и не была доведена до конца.

⁹ Подробнее об этом см: *Смирнов Я. Е.* Андрей Александрович Титов (1844–1911). М.: Вост. лит., 2001. С. 49–53; *Стрельникова Е. А.* Поступление собрания А. А. Титова в Императорскую публичную библиотеку // Ревностный собиратель старины: К 170-летию со дня рождения А. А. Титова (1844–1911): Виртуальная выставка. URL: https://expositions.nlr.ru/ex_manus/titov/ipb.php (дата обращения: 02.09.2023).

Впервые неполный список материалов, имеющих отношение к газете «Русь», был опубликован в 1953 г. в обзоре рукописей собрания Титова, поступивших в 1947 и 1950 гг.¹⁰ Здесь, помимо общей характеристики этой части собрания, был перечислен 21 сборник и дано их краткое описание. Однако эта публикация, увы, осталась незамеченной ни одним исследователем славянофильства или истории журналистики. В последующие годы ученые обращались только к одному документу — речи З. С. Манюкина-Неуструева, — поскольку он был учтен в печатном каталоге материалов Отдела рукописей по истории балканских славян¹¹. Лишь Я. Е. Смирнов в 2001 г. в монографии и в 2014 г. в диссертации, посвященных деятельности А. А. Титова, указал, что в его собрании находится архив редакции газеты «Русь». При этом он подчеркнул, что Титов «предпринял необходимые усилия, чтобы сохранить редакционный архив этой московской газеты, имеющий непреходящее значение для изучения течений в истории русской общественной мысли»¹².

После представления в 2016 г. доклада Л. Н. Сухорукова начал развиваться процесс исследования и введения в научный оборот отдельных документов архива «Руси»: в том же году Д. А. Бадалян процитировал хранящееся в этом архиве письмо к Аксакову великой княгини Александры Петровны (в иночестве Анастасии) от 11 января 1884 г.¹³, а в 2023 г. О. Л. Фетисенко осуществила первую публикацию источников из этого архива¹⁴.

В ходе работы над этой статьей нам удалось расширить список сборников, включающих в себя документы аксаковской газеты. Сделано это благодаря, во-первых, хранящейся в ОР РНБ картотеке Н. Н. Розова, в которой систематизированы материалы собрания, а во-вторых, — просмотру сборников собрания и владельческих помет Титова на них. Таким образом, в настоящий момент выявлено 29 сборников, содержащих материалы «Руси»¹⁵.

Когда и как архив «Руси» попал к Титову? Ответить на первый вопрос можно, основываясь на записях, оставленных владельцем на переплетах трех входящих в это собрание томов. В них сообщается, что бумаги эти были куплены в Москве 5 июля 1887 г. (ОР РНБ. Ф. 775. Ед. хр. 2938, 3074, 3082)¹⁶, т. е. более чем через год после прекращения деятельности редакции «Руси». Гораздо сложнее объяснить, как именно они оказались у Титова. С уверенностью можно сказать, что ни вдова издателя А. Ф. Аксакова¹⁷, ни его младший товарищ Д. Ф. Самарин, который до 30 апреля 1886 г. занимался делами по закрытию издания (РГАЛИ. Ф. 10. Оп. 1. Ед. хр. 146. Л. 1–4 об.), не стали бы продавать бумаги аксаковской газеты.

¹⁰ Краткий отчет о новых поступлениях: 1950–1951 гг. Л.: Изд. Публичной библиотеки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина, 1953. С. 54.

¹¹ Материалы по истории балканских славян в Отделе рукописей и редких книг: Каталог: Вып. 1. Л., 1977. С. 177.

¹² Смирнов Я. Е. Андрей Александрович Титов (1844–1911). С. 47; Смирнов Я. Е. Купец-историк А. А. Титов в контексте истории культуры российской провинции последней трети XIX — начала XX века.: дис. ... канд. ист. наук / РГГУ. Историко-архивный институт. М., 2014. С. 97.

¹³ Бадалян Д. А. «Колокол призывный»: Иван Аксаков в русской журналистике конца 1870-х — первой половины 1880-х годов. С. 116.

¹⁴ Фетисенко О. Л. Два ранних литературных опыта Иосифа Фуделя // Русско-Византийский вестник. 2023. № 1 (12). С. 193–205.

¹⁵ В их число входят два сборника рукописей публицистических статей коллежского асессора А. Крыкова, изначально помеченные Титовым как «Сборник разных статей (сумасшедшего)». Об их принадлежности к архиву «Руси» говорит письмо их автора Аксакову (см.: РО ИРЛИ РАН. Ф. 3. Оп. 4. Ед. хр. 307).

¹⁶ Далее ссылки на рукописи из этого собрания будут указываться в основном тексте с указанием фонда («Тит.»), единицы хранения и листов.

¹⁷ Вскоре после кончины мужа она приступила к систематизации и публикации его произведений — сначала стихов, затем — публицистики и созданной им «Биографии Ф. И. Тютчева», а 1 декабря 1886 г. публично заявила о намерении собрать и издать письма И. С. Аксакова (Новое время. 1886. 1 дек. С. 3).

Мог ли поступить так А. Д. Давидович, который в последние годы издания «Руси» выполнял обязанности секретаря редакции¹⁸, сказать сложно. Как будет видно из дальнейшего описания доставшихся Титову бумаг, в целом они представляют материалы, которые по разным причинам были отклонены редактором и не попали в печать, а также — часть из многочисленных, приходящих к редактору «Руси» писем. Вполне возможно, в редакции к этим рукописям относились как наименее ценным и после кончины редактора забыли про них (трудно представить, что их выбросили, не подвергнув предварительному просмотру, который эти бумаги явно не прошли). И уже некое постороннее Аксакову лицо продало их оптом без разбора какому-то букинисту.

Последнее обстоятельство мы предполагаем потому, что торговцы старой книгой часто служили для коллекционеров, подобных Титову, посредниками в приобретении отдельных рукописей и целых собраний. Так, сам Андрей Александрович рассказывал в письме И. В. Помяловскому 13 января 1888 г.: «Бывши в Москве, я случайно купил короб (10 [пачек]) бумаг из редакции “Моск[овских] вед[омостей]” у букиниста. В числе хлама, попалось немало автографов известных лиц. Все еще не разобрал, надеюсь и в других пачках отыскать пригодное для своего собрания» (ОР РНБ. Ф. 608. Оп. 1. Ед. хр. 1324. Л. 62 об.).

Бумаги «Руси» Титов, очевидно, получил в россыпи, и уже после этого он заказывал для них переплеты. По заведенному коллекционером обычаю, он оставлял на переплетах записи о времени и месте, а иногда и об обстоятельствах покупки. Как уже было отмечено, на трех из них была проставлена одна и та же точная дата приобретения. На остальных сохранились либо записи вроде: «Редакция Руси», «Посланы в редакцию Руси» и т. п., либо даты от сентября–октября 1887 г. Вероятно, они относятся к внесению рукописей в «Охранный каталог».

Ни в опубликованных Титовым статьях, ни в его письмах (он вел обширную переписку, в которой сообщал друзьям и коллегам о новых приобретениях) на сегодняшний день не выявлено никаких упоминаний об архиве «Руси». Остается предположить, что сам коллекционер относил его к «мелочным покупкам у антиквариетов и букинистов»¹⁹.

При изучении этого архива становится видно: часть его владелец систематизировал по содержанию, а часть — по формату. Вероятно, Титов, проявлявший живой интерес к народной культуре, в первую очередь собрал под отдельными переплетами стихотворные произведения нескольких крестьян: «Стихотворения Ковровского виршеплета, крестьянина Мытарева» (Тит. 3050), «Стихотворения крестьянина Петра Горбунина» (Тит. 3058), «Стихотворения крестьянина Груздева» (Тит. 3095). На переплетном листе сборника стихотворений крестьянина Мытарева владелец собрания даже оставил пространный записи о том, что «в последнее время поэтов-крестьян расплодилось тьма-тьмуца», а сам он участвовал в издании сочинений «подобного же поэта» вместе со своим другом П. Ф. Морокиным²⁰.

Кроме крестьянских стихотворений Титов выделил «Стихотворения разных сочинителей ненапечатанные» (Тит. 2938), письма в редакцию «Руси» некоего Ф. Т.

¹⁸ В письме к М. Ф. Де-Пуле 14 августа 1884 г. Аксаков рассказывал о Давидовиче: «По Белоруссии у меня сидит Давидович, которого Вы знаете; он же у меня и главный редакторский корректор; он же читает и польские газеты. Впрочем, им и ограничивается теперь весь состав моей редакции, кроме меня, да заведывающего конторой» (РО ИРЛИ. Ф. 569 (М. Ф. Де-Пуле). Ед. хр. 107. Л. 13 об.–14).

¹⁹ Описание славяно-русских рукописей, находящихся в собрании члена-корреспондента Императорского общества любителей древней письменности А. А. Титова. Т. 1. Ч. 1. [СПб., б. и.], 1893. С. П.

²⁰ Имеется в виду издание: Стихотворения крестьянина Ивана Дмитриевича Осокина / Изд. П. Ф. Морокина. Ярославль: тип. Губ. земск. управы, 1888. Стихотворения были переизданы в Москве в 1902 г. Интересно отметить, что Титов в этой записи указывает, что стихотворения были переделаны для печати студентом Соколовым за 50 рублей, а «автор вообразил, что писал так точно сам» (Тит. 3050, л. 23).

(Тит. 3043), «Ответы Орловского губернатора Боборыкина на запрос г-ну министру внутренних дел» (Тит. 3074), «Мнение Орловского губернатора по поводу сокращения пьянства» (Тит. 3153), воспоминания неизвестного об учебе в семинарии и затем в Киевской духовной академии (Тит. 3082), «Несколько слов о духоворцах П. Б-ова» (Тит. 3143, подробнее об этой рукописи — далее в статье) и «Стихотворения А. Мейснера» (Тит. 3159). Все остальные материалы были, вероятно, систематизированы и переплетены владельцем уже по формату, и описаны они в «Охранном каталоге» как «Сборник. Разных почерков скорописью XIX в.».

В ходе изучения материалов архива «Руси» нам удалось выделить более 250 документов за 1880–1886 гг.²¹, при этом наибольшая их часть относится к 1881–1884 гг., а самое весомое их число — 68 рукописей — к 1884 г. Большая их часть — это публицистические статьи, письма в редакцию, стихотворения и рассказы, присланные в «Русь» и не принятые Аксаковым к публикации. Кроме того, в этом комплексе документов есть и письма к редактору, большая часть из которых — сопроводительные к присылаемым материалам. Другая часть писем носит иной характер, они содержат различные просьбы, связанные с газетой, или же реакцию на опубликованные материалы, вопросы о публикации ранее присланных статей и т. д.

Среди писем просителей можно отметить письмо священника Кирилла Дроппы от 11 июля 1884 г. о назначении его «попом лютеранским между словаками» в штате Иллинойс, в связи с чем тот просил высылать номера газеты «Русь» для изучения русского языка (Тит. 3123, л. 31–32 об.); письмо известного авантюриста Н. И. Ашинова от 30 мая 1884 г. из Сухум-Кале с просьбой о материальной поддержке и предложением назвать одно из основанных им поселений в честь Аксакова (Тит. 3163, л. 35–36 об.)²². Интересно и недатированное письмо П. Н. Батюшкова (давнего знакомого Аксакова и автора «Руси») с просьбой упомянуть в газете изданный им новый выпуск «Памятников русской старины в западных губерниях» (Тит. 3169, л. 38–38 об.). Это издание вышло в восьми выпусках. Из них только два последних, увидевшие свет в 1885 г., пришлось на период существования «Руси». В качестве отклика на седьмой выпуск «Памятников» можно рассматривать напечатанное в газете «Письмо в редакцию», подписанное криптонимом «У.»²³.

Кроме этого, особенно стоит отметить послание вел. кн. Александры Петровны от 11 января 1884 г. из Киева, где она жила после того, как ее муж вел. кн. Николай Николаевич (старший) изгнал ее из С.-Петербурга. Александра Петровна обращается к Аксакову со словами поддержки курсу газеты «Русь», пишет о своей жизни в Киеве²⁴. Это письмо также сопровождается атрибутивной пометой Титова и проложено листами тонкой бумаги для сохранности, что, конечно же, говорит об особом внимании коллекционера к автографу представительницы царской фамилии.

Около трети документов архива газеты занимают присланные в «Русь» статьи. Среди их авторов одно из самых известных имен — С. Ю. Витте. Ему принадлежит рукопись «По поводу статьи г. Талицкого “Высокий курс и высокий процент”», датированная 10 января 1885 г. (Тит. 3172, л. 76–79 об.). Талицкий — псевдоним С. Ф. Шарاپова, едва ли не самого активного сотрудника «Руси», часто выступавшего в ней по экономическим вопросам²⁵. Факт сотрудничества будущего премьер-министра

²¹ См.: *Сухоруков Л. Н.* Архив газеты «Русь» в собрании А. А. Титова Отдела рукописей Российской национальной библиотеки. Указатель содержания // Иван Аксаков и его наследие. Сб. статей и материалов / Сост. и науч. ред. Д. А. Бадалян. СПб.: РНБ, 2024. С. 151–216.

²² Вероятно, с замыслами Ашинова связаны находящиеся в архиве прошение императору Александру III и проект заселения Черноморского побережья «новым казачеством под наименованием Черноморского войска» (Тит. 3173, л. 161–170 об.).

²³ У. Письмо в редакцию // Русь. 1885. 19 октября. № 16. С. 16.

²⁴ В РО ИРЛИ сохранился черновик ответного письма Аксакова (Ф. 3. Оп. 2. Ед. хр. 44).

²⁵ Об участии Шарاپова в аксаковской «Руси» см.: *Бадалян Д. А.* Круг авторов газеты И. С. Аксакова «Русь» // Культура и история: Материалы межвузовских научных конференций «Культура и история» (2004–2007). СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2009. С. 192, 195–196.

с аксаковской газетой — не новость²⁶. Однако до сих пор была известна лишь одна его статья, предназначенная для публикации в «Руси». Это «Мануфактурное крепостничество», вышедшая в свет в январе 1885 г.²⁷ Вероятно, вслед за ней Витте направил Аксакову работу, посвященную полемике с Талицким (Шараповым), который ратовал за «дешевый рубль». Оспаривая его мнение, автор статьи утверждал: «Дело не в том, чтобы рубль был дешевый, а в том, чтобы металлическая его ценность была ниже вещной. Дешевый же рубль, когда его металлическая ценность выше вещной, может привести к экономическому порабощению страны иностранцами» (Там же, л. 77).

После публикации в «Руси» первой статьи Витте вышло еще три номера, и в последнем из них, увидевшем свет 9 февраля, появилось объявление о приостановке газеты из-за болезни ее редактора-издателя. Следующие полгода (до 17 августа) «Русь» не выходила. Можно было бы предположить, что новая статья Витте не попала в печать именно из-за столь длительного перерыва. Однако 31 августа, спустя две недели после возобновления издания, в нем появилась публикация «По поводу статьи г. Талицкого — “Высокий курс и высокий процент”»²⁸ (с ответным «Примечанием» самого Талицкого²⁹). Тем не менее это была совершенно иная статья, имевшая подпись «Александр Рымкевич».

Судя по словам Витте в начале рукописи: «Согласно вызову редакции, я позволю себе представить мои посильные суждения...» (Там же, л. 76), он взялся за перо по заказу Аксакова. Однако эта статья не удовлетворила редактора «Руси» (напомним, автор ее служил тогда начальником эксплуатации Юго-Западных железных дорог, а через восемь лет стал министром финансов и затем — разработчиком финансовой реформы, в результате которой введен золотой монометализм). Аксаков заказал новую статью другому автору. Им стал не экономист, а военный, подполковник Генерального штаба А. А. Рымкевич, к тому времени — составитель пособий по арифметике, а позднее — по русской грамматике, строевым учениям и проч. Ни прежде, ни после имя его в «Руси» не появлялось.

В таком случае уместен вопрос: быть может, это не Аксаков отказался от помещения статьи Витте, а сам он, не дожидаясь возобновления «Руси», предпочел напечатать ее в другом издании? Таковым, скорее всего, могла стать газета «Московские ведомости» под редакцией М. Н. Каткова, для которой, по позднейшим рассказам самого Витте, в то время он «иногда писал»³⁰. И, действительно, в просмотренных нами вплоть до конца июня 1885 г. номерах газеты оказались две подписанные именем Витте публикации³¹, но его статьи, посвященной полемике с автором «Руси», мы в ней не обнаружили.

Тогда уместно предположить, что рукопись Витте была отвергнута редактором-издателем «Руси». Чем именно его не удовлетворила работа будущего творца финансовой реформы, в результате которой Россия получила твердую валюту? Это вопрос, скорее, для специалистов по истории экономической мысли.

Мы можем лишь добавить, что после того как Талицкий (Шарапов) вступил в дискуссию с Рымкевичем, тот подготовил «Ответ на замечания Талицкого к заметке Рымкевича в № 9 “Руси” по поводу статьи Талицкого “Высокий курс и высокий процент”» и прислал его в редакцию вместе с письмом, датированным 10 января

²⁶ См.: Бадалян Д. А. Круг авторов газеты И. С. Аксакова «Русь» С. 197–198; Левшина Е. С. С. Ю. Витте и И. С. Аксаков в 1880-е гг. // Петербургский исторический журнал. 2016. № 3. С. 234–248.

²⁷ Витте С. Мануфактурное крепостничество // Русь. 1885. 19 января. № 3. С. 17–19.

²⁸ Русь. 1885. 31 августа. № 9. С. 15–16.

²⁹ Там же. С. 16.

³⁰ Из архива С. Ю. Витте. Воспоминания. СПб.: Дмитрий Буланин, 2003. Т. 1: Рассказы в стенографической записи. Кн. 1. С. 150.

³¹ Витте С. В чем выход? По поводу возникновения за границей таможенных пошлин // Московские ведомости. 1885. 22 февр. № 52. С. 5; Витте С. По поводу возражений на статью «В чем выход?» // Московские ведомости. 1885. 1 апреля. № 88. С. 4.

1886 г. (Тит. 3173, л. 150–152 об.). Автор письма подчеркнул, что ранее (вероятно, сразу по прочтении замечаний Талицкого) он посылал в редакцию свое «опровержение», но оно «до сего времени не было напечатано». Получается, что, не желая оставить возражения оппонента без контрольных, в январе 1886 г. он отправил свою статью во второй раз. Собираясь Аксаков печатать этот «Ответ» или нет — сказать трудно. Редактор «Руси» скончался на 17-й день после того, как было отправлено это письмо.

Что же касается рукописи Витте, стоит отметить: ее существование — аргумент в пользу версии Е. С. Левшиной, полагающей, что до 1884 г. между ее автором и Аксаковым не было «близких дружеских отношений», а наиболее вероятное время для появления в «Руси» первых статей Витте — «конец 1884 г.»³² Добавим: возможно, Витте в воспоминаниях сознательно преувеличил свое участие в газете Аксакова и свою близость к нему. Он работал над мемуарами в последние восемь лет жизни, уже будучи не у дел и имея довольно подпорченную на родине репутацию. Авторитет же покойного Аксакова, особенно вне либеральных кругов, был таков, что рассказы о тесном сотрудничестве с ним добавляли несколько ярких и сильных штрихов к автопортрету отставного политика. В действительности же все результаты их с Аксаковым совместной деятельности, о которых известно на данный момент, сводятся к одной-единственной статье.

Отметим, что среди приобретенных Титовым материалов «Руси» сохранилась и статья Шарапова под названием «Интеллигентство г. Энгельгардт». (Тит. 3081, л. 16–23). Она относится к 1881–1882 гг. и представляет собой обзор выступлений печати по поводу известных писем А. Н. Энгельгардта (публиковавшихся в журнале «Отечественные записки»)³³ и их критику самим автором. Эту статью уместнее будет рассматривать в связи с более поздней работой Шарапова — его речью об Энгельгардте, произнесенной и опубликованной в 1893 г. вскоре после кончины последнего³⁴.

Несомненный научный интерес представляет еще одна неопубликованная статья «Несколько слов о духоборцах» (Тит. 3143, л. 1–17 об.). Точнее — это речь или доклад, который еще в 1860 г. произнес 31-летний филолог и фольклорист П. А. Бессонов. И хотя на рукописи вместо его имени указан лишь криптоним «П. Б-в», авторство не сложно установить благодаря подзаголовку: «Речь, читанная в заседании Общества любителей российской словесности. 1860 г.» Стоит отметить, что являвшийся тогда председателем Общества А. С. Хомяков в конце заседания, на котором Бессонов прочел свой доклад, посвятил ему особое выступление. Подводя итоги доклада, Хомяков заявил: «В смысле художественном он открыл нам великое сокровище, до сих пор никому неизвестное. Песни, которые мы слышали, дышат глубокою искренностью и тою серьезностью (что англичане называют earnestness*), которой не слыхать в том, что новые народы привыкли называть литературою»³⁵.

Исследование Бессонова не было издано в 1860 г. или вскоре после того, вероятнее всего, потому, что имело предметом весьма щепетильную сферу — поэтическое

³² Левшина Е. С. С. Ю. Витте и И. С. Аксаков в 1880-е гг. С. 242–243.

³³ Энгельгардт А. Н. Из деревни. 12 писем. 1872–1887. СПб.: Наука, 1999. (Литературные памятники).

³⁴ Шарапов С. Ф. А. Н. Энгельгардт и его значение для русской культуры и науки: (Публ. лекция, чит. в Ист. музее в Москве 22 февр. 1893 г.). СПб.: М. М. Ледерле и К°, 1893.

* Серьезность, вдумчивость (англ.).

³⁵ Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 3. М.: Университетская типография, 1900. С. 448. Добавим к этому впечатления от заседания, переданные К. С. Аксаковым в письме к Н. И. Костомарову: «Публика высидела три часа и слушала с таким вниманием, что, когда Бессонов останавливался (он читал медленно), можно было подумать, что зала пуста. Понравилось заседание, в особенности статья Бессонова, чрезвычайно. И при всем том рукоплескания не переходили в какой-то физический восторг, но служили выражением психического ощущения. Была та приличная мера, которая вызывается серьезностью, степенностью настроения. Вот эта публика» (Барсуков Н. П. Жизнь и труды М. П. Погодина. СПб.: Типография М. М. Стасюлевича, 1903. Т. 17. С. 305).

творчество духоборов, а значит и их воззрения на мир (хотя автор, возможно, использовал его отчасти в работе над вышедшими в 1861–1864 гг. сборниками «Калеки перехожие»). И даже при кратком сообщении о представленном Бессоновым докладе в газете «Московские ведомости» отсутствовало какое-либо указание на духоборов³⁶. Очевидно, эта работа подпадала под цензурные ограничения, действовавшие до 1905 г. в отношении сектантов и старообрядцев. Сам автор, предвзяв рукопись, отметил на полях, что прежде она не была напечатана «по обстоятельствам» (Там же, л. 1). Такое весьма туманное объяснение лишь укрепляет предположение о возникших перед ней цензурных препятствиях.

Только спустя более двух десятков лет Бессонов, тогда профессор кафедры славянской филологии Харьковского университета, предложил этот доклад к публикации в «Руси». При этом на своей рукописи 1860 г. он сделал помету, сообщающую, что использованные в ней стихи «написаны по большей части в Москве от мещанина *Н. А. Толченова*, не так давно умершего и знаменитого в свое время по участию в спорах разноверцев среди Кремля» (Тит. 3143, л. 1). Однако когда именно он передал доклад в редакцию газеты, и как отнесся к такому предложению Аксаков — сказать трудно. На рукописи нет никаких говорящих об этом помет, и в аксаковской газете она не была напечатана.

Еще один интересный исторический источник — не имеющая заглавия небольшая (восемь рукописных страниц) статья Ю. С. Карцова по поводу переворота, произошедшего в Восточной Румелии в сентябре 1885 г. (Тит. 3173, л. 146–149 об.). Без сомнения, это именно та рукопись, о которой ее автор спустя 20 лет рассказывал в своих воспоминаниях.

Карцов, в 1885 г. служивший консулом в болгарском городе Видине, выехал из него в отпуск в Россию 6 августа, в день переворота, обеспечившего объединение Северной и Южной Болгарии³⁷. Подъезжая к Москве, он купил номер «Московских ведомостей», в передовой статье которых «*М. Н. Катков* энергически осуждал Филиппольский переворот и приводил выдержки из письма человека весьма сведущего. Автор письма видел в перевороте лондонско-венскую интригу»³⁸. Судя по описанию содержания статьи, это — передовая номера от 11 сентября. Дата эта имеет значение, т. к. по словам Карцова уже на следующий день он явился к Аксакову и повел разговор о событиях в Восточной Румелии таким образом, что тот сам предложил ему подготовить об этом статью³⁹. При этом автор воспоминаний говорил про редактора «Руси»: «Относительно соединения у него окончательного суждения еще не сложилось. Перед ним лежало письмо из Петербурга от *М. А. Хитрово*. Государь был

³⁶ При перечислении речей и произведений, прочитанных на 143-м (публичном) заседании Общества было указано: «Действительным» членом *П. А. Бессоновым*: статья его «О некоторых народных стихах» (Заседания Общества любителей российской словесности // Московские ведомости. 1860. 1 апреля. № 73. С. 568). Добавим, что в научной литературе получили распространение две разные датировки этого заседания. Точную дату — 20 марта — позволяет установить именно это сообщение, опубликованное через 10 дней после самого события. Неверная датировка появилась в 1861 г., когда в свет вышел 1-й том Полного собрания сочинений *А. С. Хомякова*, где его вступительная речь на том же самом заседании была помечена 30 марта (С. 711). Ошибка эта была повторена всеми изданиями Хомякова, в которых затем публиковался текст его выступления.

³⁷ *Карцов Ю. С.* Семь лет на Ближнем Востоке. 1879–1886. Воспоминания политические и личные. СПб.: Экономическая типо-литография. 1906. С. 242. Подробнее о Болгарском кризисе и о позиции по отношению к нему российской дипломатии см.: *Золотухин М. Ю.* Россия и объединение Болгарии в 1885 г. // Локус: люди, общество, культуры, смыслы. 2017. № 2. С. 85–95.

³⁸ *Карцов Ю. С.* Семь лет на Ближнем Востоке. 1879–1886. С. 246. В отзыве о компетенции автора письма видна явная ирония, ведь затем Карцов сообщил, что узнал в нем *К. Н. Станицышев*, болгарина, служившего директором катковского лицея и, как показал он далее, человека падкого до алкоголя, опустившегося и к практическому делу уже непригодного (Там же. С. 257–258.).

³⁹ Там же. С. 255.

в Дании. В Министерстве иностранных дел к соединению относились несочувственно, но что делать далее — не знали»⁴⁰.

По словам Карцова, обещанную статью он написал уже на следующий день, а через день (т.е. 14 сентября) передал ее Аксакову, который, как рассказывал мемуарист, «остался очень доволен», горячо благодарил его и заявил, что она появится в «особом прибавлении»⁴¹. Однако в вышедшем вскоре «прибавлении» ее не оказалось, но была помещена статья самого редактора совершенно противоположного содержания⁴². Аксаков в ней, по утверждению Карцова, «русскую дипломатию смешивал с грязью, набрасывался на нее с пеною у рта»⁴³. Однако достаточно прочесть эту довольно краткую статью, чтобы увидеть — она посвящена не обсуждению текущей или прежней политики, проводимой «русской дипломатией», а тому, какой этой политике, по мнению автора, надлежит быть. Иначе говоря, в ней Аксаков в принципе не задерживал внимания на недавней деятельности российского Министерства иностранных дел.

Для «метаморфозы», якобы произошедшей с редактором «Руси» «в последнюю минуту», Карцов не предлагал никаких иных объяснений, кроме мнения Е. В. Барсова, видевшего причиной тому «болезненное самолюбие Аксакова», который «не хотел идти за Катковым и его повторять»⁴⁴. Именно с этой статьи, как уверял автор мемуаров, начался конфликт редактора «Руси» и власти из-за отношения к Болгарскому кризису, а закончился он, как известно, предостережением, вынесенным ему за обсуждение болгарских событий «тоном, несовместимым с истинным патриотизмом» (РГИА. Ф. 776. Оп. 2. Д. 24. Л. 137 об.–138)⁴⁵. При этом Карцов уверял: «Исполни Аксаков свое намерение, напечатай он мою статью — не последовало бы роковой обиды и не разыгралась бы в душе его тяжелая драма, на самом краю его жизни»⁴⁶.

Воспоминания Карцова об Аксакове и его супруге вообще представляют собой преувеличения, порой доходящие до карикатуры. Именно же про эту их часть можно сказать, что она соединяет в себе подробности, иные из которых находят полное подтверждения, а иные — являют собой весьма субъективные интерпретации, подтасовки и вымыслы. Во-первых, подчеркнем: с 1878 г., когда произошло разделение Болгарии, Аксаков (в отличие от российской дипломатии) был самым последовательным и энергичным противником произошедшего раскола. Именно так он проявил себя в передовой «Руси», вышедшей в свет 14 сентября⁴⁷, т.е. в тот самый день, когда, по словам Карцова, он еще не занял в отношении к Болгарскому кризису твердую позицию и якобы заявил о намерении напечатать его статью, представляющую совершенно иное мнение.

В этой статье Аксаков убеждал читателей: «Было бы несообразно с достоинством России противиться воссоединению Румелии с Болгарией потому только, что оно совершилось не в тот час и не тем способом, как бы желала Россия»⁴⁸. Более того, редактор «Руси» считал: «...великое счастье для Болгарии, что это воссоединение не отложено на дальний многолетний срок, когда уже успели бы сложиться в обеих ее частях своеобразные, розные привычки и предания»⁴⁹. При этом надо заметить,

⁴⁰ Там же. С. 248. Письмо Хитрово, которое упомянул Карцов, известно: оно было адресовано Аксакову 10 сентября 1885 г. (РО ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 4. Ед. хр. 657. Л. 29–30).

⁴¹ Карцов Ю. С. Семь лет на Ближнем Востоке. 1879–1886. С. 258.

⁴² Имелось в виду: Русь. Особое прибавление к № 11-му. 1885. 17 сентября. С. 1–2. Современное изд.: Аксаков И. С. Собрание сочинений. СПб.: Росток, 2015. Т. 1: Славянский вопрос. Кн. 2. С. 280–283.

⁴³ Карцов Ю. С. Семь лет на Ближнем Востоке. 1879–1886. С. 258.

⁴⁴ Там же. С. 259.

⁴⁵ Подробнее см.: Бадалян Д. А. «Колокол призывный»: Иван Аксаков в русской журналистике конца 1870-х — первой половины 1880-х годов. С. 173–177.

⁴⁶ Карцов Ю. С. Семь лет на Ближнем Востоке. 1879–1886. С. 259–260.

⁴⁷ Русь. 1885. 14 сентября. № 11. С. 1–5.

⁴⁸ Аксаков И. С. Собрание сочинений. 2015. Т. 1: Славянский вопрос. Кн. 2. С. 279.

⁴⁹ Там же. С. 273.



Иван Аксаков. Худ. Г. И. Грачев, конец XIX — начало XX в.

что Аксаков, вопреки утверждениям Карцова, не идеализировал болгарский народ и тем более — болгарскую интеллигенцию. О последней он говорил, что она «не более как грубая копия с нашей же русской “интеллигенции” <...> которая дала России нигилистов, анархистов и динамитчиков»⁵⁰. Не питал Аксаков симпатии и к болгарскому правителю князю Александру Баттенбергу, считая его одним из «дерзких самовольных авантюристов»⁵¹.

Добавим, что проявленная Аксаковым позиция отнюдь не была неожиданной для хорошо его знавшего Хитрово, который уже в день публикации передовой писал ему: «Спешу от всего сердца поздравить Вас за Вашу статью в только что полученном 11-м №, которую я ожидал с нетерпением и сейчас прочел с восторгом. Великолепная статья!» (РО ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 4. Ед. хр. 657. Л. 31). Понятно, что при этом он выражал только свои собственные чувства, а не позицию министерства, в котором служил.

В рукописи же, которую Карцов подготовил для публикации в «Руси», не излагалось никаких подробностей, которые можно было бы ожидать от человека, только что вернувшегося с места событий, а лишь предлагалась жесткая и не без демагогии оценка происходящего: «Итак, два начала стоят друг перед другом: православно-монархическое, т.е. Россия, социально-демократическое, т.е. Болгария. Чьи весы перетянут?» (Тит. 3173, л. 148). И далее эта статья прямо указывала на отнюдь не дипломатические меры, которые надлежит принять российским властям. Например: «Пора попросить князя Александра убраться в Баттенбергию восвоаяси» (Там же, л. 148 об.) или немногим далее: «...что бы ни постановили дипломаты за своим зеленым столом,

⁵⁰ Аксаков И. С. Собрание сочинений. 2015. Т. 1: Славянский вопрос. Кн. 2. С. 277.

⁵¹ Там же. С. 282. См. также с. 278.

для приведения их решения в исполнение нужна вооруженная сила. Ни князь Александр, ни Каравелов не уйдут без принуждения. Задача эта принадлежит России по праву» (Там же, л. 149).

Помимо столь категоричного и даже воинственного тона, вызывает удивление то, что эта рукопись имела в начале дату «14 сентября 1885 г.» и в подписи под ней автор указал свое настоящее имя. Ведь ни служивший прежде в качестве болгарского министра-президента генерал-майор Л. Н. Соболев, ни помянутый нами Хитрово, ни другие русские дипломаты, с которыми Аксаков поддерживал деловые отношения — к примеру, консулы М. М. Бакунин, Н. Н. Ладыженский, А. Г. Скворцов и др., — никогда не выступали в его издании с публикациями по внешнеполитическим проблемам под своими именами. Это было бы расценено как грубейшее нарушение ими служебных обязанностей. Тем более, если бы они позволили себе прямо указывать на меры, которые, по их мнению, надлежит предпринять Министерству иностранных дел. Но именно так поступал в своей статье Карцов. Проведя к тому времени шесть лет на ответственной дипломатической службе, он не мог не сознавать, что делает. Как тогда можно объяснить его поступок? И другой вопрос: как объяснить, что рукопись его статьи имеет дату на день позже той, которая следует из его воспоминаний?

Мы можем предложить тому лишь одно-единственное объяснение: для того, чтобы подготовить и начисто переписать быстрым почерком эту статью, автору понадобилось несколько часов (Карцов указывал, что после встречи с редактором «Руси» «весь следующий день» он «просидел дома и писал статью. К 8 час. вечера она уже была готова»⁵², а «на другой день после полудня» он «поехал к Аксакову и прочел ему статью»⁵³). Еще сутки или немногим более понадобились автору, чтобы связаться с министерством⁵⁴, согласовать с ним свое выступление в «Руси» и, вероятно, его основное содержание. Ведь после того, как под статьей появилась бы его подпись, даже без указания должности, эта публикация приобретала оттенок официального заявления.

По сути, Карцов (а за его спиной и российский МИД или, вероятнее, одна из наиболее влиятельных в нем группировок) предприняли попытку использовать газету Аксакова для проведения агитации за такие внешнеполитические меры, которые сам ее редактор-издатель не поддерживал и поддержать не мог. Поэтому рассказ мемуариста о якобы заявленном ему намерении напечатать эту статью в «Руси» выглядит весьма сомнительно.

Отметим также, что Карцов, как и Витте, стремился акцентировать свои давние симпатии к редактору «Руси»: «С детства самого раннего имя Аксаковых и все, что с этою семьею связано, мне представлялось в сиянии поэтического ореола»⁵⁵. А после слов о ссылке Аксакова в 1878 г. он добавлял: «Как все русские патриоты, я ему горячо сочувствовал»⁵⁶, а о «славянофильских идеалах», не конкретизируя, что именно он под ними имеет в виду, говорил: «которых я более не разделял, но которые — по старой памяти, мне были дороги»⁵⁷. И тот, и другой рядом с Аксаковым вспоминали Каткова. Только Витте при этом уверял, что к его «складу ума более подходило направление, которого держался Аксаков»⁵⁸, а выпускник катковского лицея (1877 г.) Карцов проявлял расположение к редактору «Московских ведомостей»⁵⁹.

⁵² Карцов Ю. С. Семь лет на Ближнем Востоке. 1879–1886. С. 255.

⁵³ Там же. С. 258.

⁵⁴ В это время министр иностранных дел Н. К. Гирс находился в Австрии на курорте Мариенбад, и его замещал товарищ министра А. Г. Влангали. Однако в первую очередь Карцов должен был согласовать свои действия с директором Азиатского департамента И. А. Зиновьевым.

⁵⁵ Карцов Ю. С. Семь лет на Ближнем Востоке. 1879–1886. С. 248.

⁵⁶ Там же. С. 249.

⁵⁷ Там же. С. 257.

⁵⁸ Из архива С. Ю. Витте. Воспоминания. Т. 1: Рассказы в стенографической записи. Кн. 1. С. 150.

⁵⁹ Карцов Ю. С. Семь лет на Ближнем Востоке. 1879–1886. С. 257–258.

Однако и у одного, и у другого эти заявления напоминают, говоря современным языком, мелкие пиаровские жесты.

В архиве «Руси» находятся также статья и письмо И. Ф. Романова, которые позволяют восполнить лауну, имеющуюся в исследовании самого раннего этапа его творчества. Статья «Заметки на полях» за подписью «Шек» (Тит. 3128, л. 165–173) вместе с сопроводительным письмом автора (Там же, л. 163–164) была прислана в редакцию в июне 1884 г. На первом листе статьи сохранилась помета Аксакова: «Не пойдет». Как позднее рассказывал В. В. Розанову сам автор, публицист, литературный и художественный критик Романов-Рцы, в 1885 г. он послал Аксакову первый «публичный опыт», который тот «не напечатал, но все-таки очень похвалил»⁶⁰. Название же «Заметки на полях» Романов-Рцы позднее не раз использовал для авторской рубрики в газетах «Слово», «Россия», или схожее — «Заметки на полях и размышления» — в газете Шарাপова «Русский труд»⁶¹.

Письмо Аксакова к Романову, в котором тот подробно разобрал «Заметки на полях» и указал начинающему автору на его недостатки, было опубликовано сначала в 1886 г. самим адресатом⁶², а в 2016 г. — А. П. Дмитриевым⁶³ (уже из этого письма, датированного Аксаковым «15-го июня 84 г.», видно, что спустя семь лет память подвела Романов-Рцы и, рассказывая об этой истории, он ошибся на год). Два других письма Романова к Аксакову (1 ноября 1883 г. и 18–21 июня 1884 г.) также опубликованы⁶⁴. Сами же «Заметки» и сопроводительное к ним письмо Романова от 1 июня 1884 г. (с пометой Аксакова: «Ответ 15 июня 84») до сих пор оставались неизвестны. А. П. Дмитриев посчитал, что это письмо «до нас не дошло, поскольку оно сопровождало присланную в редакцию “Руси” рукопись статьи “Записки на полях”, которую Аксаков отказался печатать и, как было принято, отправил обратно вместе с письмом автору», а «архив Рцы утрачен»⁶⁵.

Возможно, еще одной работой раннего Романова является «Схема “основного богословия”» с подписью «Ш» (Тит. 2977, л. 17–18 об.). Почерк, которым выполнено это произведение, весьма близок к почерку «Заметок на полях»⁶⁶. И само оно, на деле посвященное критике «ереси папизма», очевидно, принадлежит непрофессиональному богослову, т. е. человеку, не имевшему духовного образования.

Как видим, все рассмотренные здесь произведения не были опубликованы в аксаковской газете и представляют не ее редакционный портфель, а скорее редакционную корзину, т. е. то, что было отбраковано редактором. В этом ряду особый случай являет собой рукопись статьи М. Ф. Де-Пуле. Она вышла в свет, но, как нередко случалось в «Руси», после доработки и с комментариями редактора. Имея конечный результат и рукопись, которая сохраняет правку, дополнения и пометы Аксакова, исследователи смогут изучить процесс работы редактора с текстом. Подспорьем в этом станут письма Аксакова к Де-Пуле 1884 — начала 1885 г., которые сохранились в Рукописном отделе ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН.

⁶⁰ Письма И. Ф. Романова (Рцы) к В. В. Розанову / Публ. и предисл. С. Р. Федякина // Литературная учеба. 2000. Кн. 4. С. 115.

⁶¹ Федякин С. Р., Розин Н. П. Рцы // Русские писатели 1800–1917: Биографический словарь / Под ред. П. А. Николаева. М.: Большая российская энциклопедия, 2007. Т. 5: П–С. С. 398.

⁶² Русское дело. 1886. № 6. С. 12–13.

⁶³ Статьи Рцы (И. Ф. Романова) и его переписка с И. С. Аксаковым I. Переписка Рцы (И. Ф. Романова) и И. С. Аксакова (1883–1884) // Историко-философский ежегодник'2009. 2010. С. 404–407.

⁶⁴ Там же. С. 403–404, 408–423; Романов И. Ф. Собр. соч.: В 2 т. / Изд. подг. А. П. Дмитриев и Д. А. Федоров. СПб.: Росток, 2016. Т. 2: Плюсы жизни: литературные очерки, художественная критика, юмористическая проза, письма к И. С. Аксакову, Н. П. Гилярову-Платонову, В. В. Розанову, А. С. Суворину и другим современникам. С. 343–351.

⁶⁵ Дмитриев А. П. Экклесиология Вл. С. Соловьева и богословское наследие А. С. Хомякова в переписке И. С. Аксакова с Рцы (И. Ф. Романовым) // Семья Аксаковых: литературное наследие и гражданская позиция: из архивных разысканий. СПб.: Росток, 2023. С. 472.

⁶⁶ За консультацию при сравнении почерков авторы благодарны О. Л. Фетисенко.

Прежде чем представить общую картину подготовки публикации этой статьи, напомним: литературный критик и публицист Де-Пуле неоднократно печатался в изданиях Аксакова начиная с 1859 г.⁶⁷ В «Руси» же до этого он более всего проявил себя как автор работ по вопросам образования.

Проблема украинофильства волновала редактора «Руси» не первый год, однако посвященные ей публикации в газете появились не сразу. 12 июля 1881 г. он обращался к Бессонову: «Хорошо бы Вам написать что-нибудь об “украинофильстве”, которого я касался, пока, только издали, мимоходом. <...> Я над этим и сам много думал, но излагать мои собственные догадки теперь некогда, и хотелось бы проверить их Вашими научными исследованиями, ибо Вам и книги в руки»⁶⁸. Тем не менее, Бессонов на такое предложение не откликнулся, и первой серьезной публикацией, целенаправленно обращенной к вопросам украинофильства, в «Руси» стала передовая статья самого редактора, появившаяся спустя более года после его призыва к Бессонову⁶⁹, а в феврале 1884 г. в газете была напечатана анонимная статья «Г. Кулиш и “украинофильство”»⁷⁰, которую уже в наши дни А. П. Дмитриев включил в корпус произведений Аксакова⁷¹. Наконец, весной 1884 г. Аксаков поместил в «Руси» обширную, изначально готовившуюся для журнала «Русский вестник»⁷², статью Де-Пуле «Украинофильство в его позднейшей формации»⁷³.

Спустя три месяца, 5 июня 1884 г., в письме к Де-Пуле рассуждая о польском влиянии, активно проявлявшемся в то время в Западном крае, Аксаков восклицал: «Очень, очень прошу Вас не оставлять этого предмета в покое». И далее, со слов Бессонова рассказывал своему адресату: «Харьковский университет стал каким-то центром польской интриги и украинофильства. <...> Украинофильство в моде среди духовенства». Несколько ниже он продолжал: «Вот пока Вам тема: “украинофильство”, — очень рад буду Вашим статьям. Не можете ли Вы выписать сюда из Харькова новейшие продукты украинофил[ьской] литературы?..» (РО ИРЛИ. Ф. 569. Ед. хр. 107. Л. 11 об.).

Наконец, в августе 1884 г. Аксаков и Де-Пуле рассматривали возможность поднять в прессе вопрос об опасных сторонах украинофильства. Однако круг способных поддержать их изданий и журналистов был весьма узок. Так, Аксаков сразу заметил: «Бессонов и рад бы, да ужасно трусит: его положение в Университете очень шатко, и он боится лишиться места, т. е. остаться без куска хлеба» (Там же. Л. 16). Вспоминая те немногие издания, которые могли бы подключиться к обсуждению в качестве союзников «Руси», ее редактор назвал суворинское «Новое время», а также газеты «Киевлянин» и «Южный край». В связи с этим Аксаков 14 августа 1884 г. объяснял Де-Пуле: «Суворину я напишу, но нужно иметь повод. Иначе пришлось бы писать целую статью, объяснять и доказывать. Поводом к этому могла бы быть корреспонденция с юга, или же Ваша статья. Нужно что-нибудь резкое, выдающееся» (Там же. Л. 16).

Получилось ли у Аксакова скоординировать свои действия с А. С. Сувориным или с кем-либо из других издателей — вопрос для другого исследования. Однако легко предположить, что именно на запрос Аксакова Де-Пуле уже в сентябре закончил

⁶⁷ В журнале «Русская беседа», который в то время редактировал Аксаков, увидела свет рецензия Де-Пуле (Де-Пуле М. Ф. Тысяча душ. Роман в четырех частях А. Писемского. Издание Д. Е. Кожанчикова. С.-Петербург. 1858. // Русская беседа. 1859. Кн. 2. Отд. 3. С. 1–16).

⁶⁸ Переписка И. С. Аксакова и П. А. Бессонова (1857–1886) / Публ. Е. В. Неберекутиной, А. Г. Юшко, А. П. Дмитриева и Д. А. Бадаляна // Люди русской правды: Переписка И. С. Аксакова с государственными и общественными деятелями (1855–1886) / Под общ. ред. Б. Ф. Егорова и А. П. Дмитриева. СПб.: Росток, 2018. С. 150.

⁶⁹ Русь. 1882. 20 ноября. № 47. С. 1–5. Аксаков И. С. Сочинения. М.: Типография М. Г. Волчанинова, 1886. Т. 3: Польский вопрос и западнорусское дело. Еврейский вопрос. С. 596–610.

⁷⁰ Русь. 1884. 1 февраля. № 3. С. 47–50.

⁷¹ Аксаков И. С. Собрание сочинений. Т. 1: Славянский вопрос. Кн. 2. С. 213–216.

⁷² Это видно из писем Аксакова: РО ИРЛИ. Ф. 569. Ед. хр. 106. Л. 29; Там же. Ед. хр. 107. Л. 1 об.

⁷³ Русь. 1884. 1 марта. № 5. С. 36–41; 15 марта № 6. С. 21–28; 1 апреля. № 7. С. 19–25.

и направил в редакцию ту самую статью «Украинофильство и русинство... одно ли это и то же?».

Ее сохранившаяся рукопись перечеркнута по вертикали простым карандашом (Тит. 2977, л. 97–104 об.), а на первом ее листе синим карандашом рукою Аксаков помечено: «Отослать назад Мих[аилу] Фед[оровичу] Де-Пуле». Очевидно, поначалу редактор «Руси» не собирался ее печатать.

Однако спустя время Аксаков изменил свое мнение, и 17 октября 1884 г. он писал автору: «Ваша последняя статейка хороша как всегда, но мне придется кое-что в ней легонько подправить или оттенить примечанием (она пойдет в 21 №, раньше было нельзя)» (РО ИРЛИ. Ф. 569. Ед. хр. 107. Л. 24 об.). Далее он пояснял: «Дело в том, что истинные галичане — как Наумович⁷⁴ и Площанский⁷⁵ — публично объясняли здесь, что “русинство” и “русины” как название сочинено поляками и навязано ими австрийской власти; что галицкое украинофильство вызвано и поддерживается поляками, хотя иногда по наружности они ему и противодействуют; но украинофилы лично не подвергаютя польским преследованиям и не страшатся процессов. Точно такое же отношение к полякам и наших украинофилов — и на этом нужно, мне кажется, несколько упираться, что они, положим и бессознательное, орудие политической интриги...» (Там же. Л. 24 об.).

В ходе работы над рукописью в нескольких ее местах были сделаны сокращения и исправления, а также — приписки, поясняющие или акцентирующие описываемые обстоятельства и формулировки. После этого на ней появилась новая помета чернилами: «№ 21. Корректуру с оригиналом ко мне» (Тит. 2977, л. 97). И, судя по тому, что в нескольких местах текст публикации заметно отличается от правленной Аксаковым рукописи, работу над ней он продолжил в корректуре (которая не сохранилась).

В итоге статья эта вышла в свет не в 21-м, а в 22-м номере «Руси» за 15 ноября, и вызвала заметную реакцию читателей. По крайней мере, среди приходившей в редакцию почты сохранилось письмо к Аксакову из С.-Петербурга от «преподавателя истории и словесности в нескольких средних учебных заведениях» В. Кулицкого, который возмущался статьей Де-Пуле, «вновь поднимающей бесполезную и губительную распрю между русскими и малороссами» (Тит. 3124, л. 100–101). Вместе с письмом, адресованным лично редактору, он подготовил и прислал предназначенное для печати «Письмо в редакцию газеты “Русь”» (Там же, л. 102–111 об.). Опубликовано оно не было, но, судя по помете на письме к Аксакову (Там же, л. 100), редактор газеты ответил на него.

Спустя несколько месяцев, 9 января 1885 г., Аксаков обратился в письме к Бессонову: «Послушайте: нельзя ли как-нибудь, не компрометируя Вас, продернуть всю эту украинофильщину на польской закваске? <...> Можно бы поручить это дело М. Ф. Де-Пуле <...>. Его все подмывает открыть поход против этой сепаратической или федералистской аберрации, да материалов у него нет. Он бы писал под своим

⁷⁴ Иоанн (Иван Григорьевич) Наумович (1826–1891) — галицко-русский общественный деятель, писатель, издатель, с 1851 г. униатский священник (протоиерей). В 1882 г. австрийское правительство, обвинив о. Иоанна, его сына и еще нескольких человек в государственной измене, предало их суду. Во время судебного разбирательства, получившего название «Процесс Ольги Грабарь», обвинение было снято, но некоторых из них приговорили к нескольким месяцам тюремного заключения за нарушение общественного спокойствия. Самый большой срок — 8 месяцев — провел в заключении о. Иоанн. Еще до окончания суда Римский папа Лев XIII отлучил его от Церкви за приверженность к схизме. Освободившись 14 (26) августа 1884 г., Наумович отправился в Россию. В 1885 г. он принял православие и в начале 1886 г. окончательно переселился в Россию.

⁷⁵ Венедикт Михайлович Площанский (1832–1902) — галицко-русский публицист, историк, в 1871–1887 гг. издатель и редактор выходившей во Львове газеты «Слово». Один из основных обвиняемых на «Процессе Ольги Грабарь», в результате которого был приговорен к 5 месяцам тюремного заключения. В 1887 г., приняв русское подданство, поселился в России.

именем из Тамбова (сам он ведь питомец Харьковского университета)⁷⁶. Затем, уже 18 февраля, Аксаков в общении с тем же адресатом продолжал: «М. Ф. Де-Пуле хотел войти с Вами в прямые отношения по вопросу об украинофильстве»⁷⁷.

Имели ли их переговоры какой-либо результат — неизвестно. 24 августа в газете появилась статья-письмо «Подкоп “украинофилов” под русский “Народный Дом”»⁷⁸ за подписью «А. Д.». Возможно, этот криптоним принадлежал секретарю редакции Антону Давидовичу. Также возможно, что он был поставлен для маскировки другого автора. Однако 27 августа 1885 г. Де-Пуле скончался⁷⁹, и в оставшиеся до закрытия «Руси» месяцы проблема украинофильства в ней не поднималась.

Еще одна составляющая архива «Руси» — документы, которые направляли в редакцию не для публикации, а для ознакомления с ними редактора. Примером чему — два отдельных переплета, включающих документы, присланные орловским губернатором К. Н. Боборыкиным. Это подготовленное на официальном бланке его «Отношение Министру внутренних дел Н. П. Игнатьеву о мерах по сокращению пьянства. 29 августа 1881 г.» (Тит. 3153, л. 1–11) и «Ответы на вопросы министра внутренних дел о местном самоуправлении. [1884 г.] (Тит. 3074, л. 1–23 об.).

Свидетельством контактов, регулярно поддерживаемых Боборыкиным с «Русью», служит его письмо к Аксакову от 19 января (б. г.). Вместе с ним орловский губернатор адресовал редактору газеты две «касающиеся судебного дела» брошюры и приглашение на заседание губернского по крестьянским делам присутствия, направленное по просьбе его членов (Тит. 3169, л. 34–37).

Другой пример конфиденциального документа, направленного в «Русь» для сведения его редактора, — печатный «Журнал заседания Комиссии в г. Харькове по вопросу об экономической и общественной деятельности евреев» (Тит. 3128, л. 92–99 об.). Его сопровождало письмо Бессонова от 22 ноября 1881 г., которое, отметим, не вошло в изданную в 2018 г. их с Аксаковым обширную переписку⁸⁰.

Примечательно, что, несмотря на существовавшее запрещение «печатного обсуждения работ еврейских комиссий», о котором было прямо упомянуто в «Руси»⁸¹, ее редактор 31 октября 1881 г. представил в первой части «Областного обозрения» изложение выступлений, прозвучавших в Харькове на заседании этой Комиссии⁸². Судя по письму Аксакова к Бессонову 30 октября 1881 г.⁸³, последний в предшествовавшем ему (несохранившемся) послании сообщал редактору «Руси» сведения о работе харьковской комиссии, которые и послужили исходным материалом для «Областного обозрения». И уже в следующем номере «Руси» он в третьей передовой статье упомянул, что Бессонов «представил, говорят, очень замечательную записку»⁸⁴. Присланный уже после этого печатный «Журнал заседаний», очевидно, являлся далеко не единственным в ряду переданных Бессоновым Аксакову документов. Иначе говоря, он служил одним из тех информаторов «Руси», которые поддерживали с ней регулярную, возможно, ежемесячную связь. При этом редактор газеты заботился о том, чтобы сохранить инкогнито своих тайных корреспондентов и не подвергнуть их опасности.

Среди информаторов Аксакова были и русские дипломаты. В первую очередь — служившие в славянских землях, которые обеспечивали его документами, касающимися отношений на Балканах и в соседних с ними регионах. Таковым являлся

⁷⁶ Переписка И. С. Аксакова и П. А. Бессонова (1857–1886). С. 162.

⁷⁷ Там же. С. 165.

⁷⁸ Русь. 1885. 24 августа. № 8. С. 14–16.

⁷⁹ См.: И[льин]ъ А. М. Ф. Де-Пуле. Некролог // Русь. 1885. 14 сентября. № 11. С. 14–15.

⁸⁰ Переписка И. С. Аксакова и П. А. Бессонова (1857–1886). С. 11–167.

⁸¹ Областное обозрение // Русь. 1881. 31 октября. № 51. С. 7. В письме к Бессонову 30 октября 1881 г. Аксаков сообщал, что такой запрет наложен циркуляром министра внутренних дел (Переписка И. С. Аксакова и П. А. Бессонова (1857–1886). С. 158).

⁸² Областное обозрение // Русь. 1881. 31 октября. № 51. С. 7.

⁸³ Переписка И. С. Аксакова и П. А. Бессонова (1857–1886). С. 157–159.

⁸⁴ Русь. 1881. 7 ноября. № 52. С. 5.

Хитрово. К началу 1880-х гг. он провел на службе в Министерстве иностранных дел свыше 20 лет, из них большую часть времени — на Востоке. С Аксаковым, для которого Хитрово был «единственный светлый <...> пункт на нашем тусклом дипломатическом горизонте»⁸⁵, его связывали пусть и не очень близкие, но весьма неформальные отношения. Вполне возможно, он еще в период издания Аксаковым газеты «День» присылал ему корреспонденции из Македонии и сообщал информацию, которую редактор газеты мог использовать в передовых статьях, посвященных положению славян. И уже несомненен факт его участие в возглавляемой Аксаковым газете «Москва»: О. Л. Фетисенко указала ряд подготовленных им в 1867 г. публикаций о событиях на Востоке. А о более позднем их сотрудничестве автор пишет: «Хитрово был приглашен и в “Русь” <...>, но присылал он сюда, как видно и по его письмам, главным образом стихи»⁸⁶.

Тем не менее, хотя бы эпизодически Аксаков, благодаря Хитрово, получал информацию о происходивших в этом регионе событиях. Такое предположение позволяет сделать доклад о ситуации вокруг православных болгар в Македонии, составленный драгоманом российского консульства в Салониках Н. Спростановым 28 октября (9 ноября) 1881 г. Доклад был адресован генеральному консулу в Софии Хитрово (прежде, служившему в Салониках), а в копии на французском и русском языках послан Аксакову (Тит. 3171, л. 93–100 об.). Подчеркнем: редактор «Руси» получил этот доклад непосредственно от Спростанова, а не от Хитрово. Однако трудно представить, что дипломатический чиновник, лично не знакомый с редактором «Руси»⁸⁷, пошел бы на нарушение служебных обязанностей без конфиденциальной просьбы своего недавнего прямого начальника. Добавим, что на первом листе этого доклада сохранилась помета редактора «Руси», сделанная синим карандашом: «Подлеж[ит] помеще[нию]» (Тит. 3171, л. 93). Однако в ближайшие за тем недели никаких сведений о положении вокруг болгарских верующих в Македонии в газете не появилось. Причиной тому может быть скудное информативное содержание доклада, в котором не сообщалось никаких новостей, а лишь описывалась давно сложившаяся ситуация. Дополнительной причиной мог стать и поток иных новостей, приходивших в те недели с Балкан.

Продолжая затронутую тему редакторского отбора публикаций, заметим: архив «Руси» представляет для ее будущих исследователей весомый материал. Около 60 документов имеют карандашные пометы Аксакова, большая часть которых гласит: «Не пойдет», «Напечатана быть не может» и т. п. Некоторые пометы содержат поручения сотрудникам. Например, на статье неизвестного «Несколько слов о еврейской литературе» Аксаков оставил помету с указанием передать рукопись А. Д. Давидовичу и добавил: «Нужно бы, кажется, воспользоваться, сократить и переделать» (Тит. 3080, л. 20)⁸⁸. В некоторых случаях редактор указывал причину отказа, например: «Очень плохо написано, требует тщательных исправлений» (Тит. 2977, л. 60) — о статье полковника И. И. Архипова «Черты из жизни на Дону»; или даже: «Живой пример неуважения к народу и третирования его с высоты своего величия en matériel» — о «Проекте мирской запашки», присланном С. Д. Березиным из Вышневолоцкого уезда (Тит. 3173, л. 195–203 об.)

Еще одну, сравнительно небольшую часть материалов, присланных в редакцию «Руси», составляют литературные сочинения. К ним, кроме стихотворений

⁸⁵ Фетисенко О. Л. Дипломат и поэт Михаил Хитрово — корреспондент Ивана Аксакова // Наше наследие. 2019. № 129/130. С. 103.

⁸⁶ Там же. С. 102. Добавим, что Хитрово можно рассматривать как вероятного автора корреспонденции «Видин (Болгария)», подписанной «Х-о». (Русь. 1882. 26 июня. № 26. С. 8–11).

⁸⁷ Это видно из его сопроводительного письма от 6 (18) ноября 1881 г. (Тит. 3171, л. 101–102).

⁸⁸ К статье приложены переводы нескольких публикаций газеты «Ха-Мелиц» («Гамелиц») за 1881 г., на основании чего и саму ее можно датировать этим же годом. На рукописи действительно есть правка карандашом, а некоторые места перечеркнуты. Однако статья с таким названием в «Руси» не появилась.

крестьянских поэтов-самоучек, относятся неопубликованные стихотворения других, более успешных, авторов, представляющих интерес для истории литературы, как например: С. А. Бердяев⁸⁹ (Тит. 3162, л. 47–48 об., с сопроводительным письмом), Д. К. фон Лизандер⁹⁰ (Тит. 2938, л. 1–10; 1882–1884 гг.), А. Ф. Мейснер⁹¹ (Тит. 3159, л. 1–8 об.), В. Л. Тиминский⁹² (Тит. 2938, л. 11–14 об.; 1884 г.) Особо нужно отметить недавно опубликованные О. Л. Фетисенко два ранних литературных опыта 17-летнего И. И. Фуделя, впоследствии известного общественного и церковного деятеля (Тит. 3170, л. 49–53 об.).

Таким образом, абсолютное большинство описанного нами архива «Руси» составляют неопубликованные материалы, отбракованные редактором газеты на стадии ее подготовки. Подобные документы в целом, более чем какое-либо иное архивное собрание, дают представление о трудоемком почти ежедневном процессе отбора и подготовки газеты, который вел Аксаков. Такой процесс был бы невозможен без создания обширной сети авторов и информаторов, которых он привлекал и отношения с которыми поддерживал порой годами.

Учитывая, что рассмотренные нами материалы — это лишь часть того, что отринул редактор в работе над своей газетой, мы можем уподобить аксаковскую «Русь» вершине айсберга, под которой скрывается во много ее превосходящая невидимая часть. При внимательном изучении архив этой газеты поможет исследователям не только раскрыть определенный срез настроений и интересов, свойственных русскому обществу первой половины 1880-х гг., но и представить характерные эпизоды и нюансы борьбы, которая развивалась вокруг этих настроений и общественных ожиданий. Он позволит увидеть и проследить скрытый процесс формирования будущего предреволюционного общества, а иногда и развитие отношений между этим обществом и властью. Для этого, однако, важно использовать одновременно и другие источники — опубликованные и хранящиеся в иных архивных собраниях.

Архив газеты «Русь» еще ждет своих будущих исследователей, в том числе историков литературы и журналистики.

Источники и литература

1. Аксаков И. С. Сочинения. М.: Типография М. Г. Волчанинова, 1886. Т. 3: Польский вопрос и западнорусское дело. Еврейский вопрос. VIII, 844 с.
2. Аксаков И. С. Собрание сочинений. СПб.: Росток, 2015. Т. 1: Славянский вопрос. Кн. 2 / Изд. подг. А. П. Дмитриев и Д. А. Федоров. 766 с.
3. Бадалян Д. А. Архив И. С. Аксакова в Императорской Публичной библиотеке: история поступления и издания произведений писателя // Книжное дело в России в XIX — начале XX века. Сб. научных трудов. Вып. 19. СПб.: РНБ, 2018. С. 98–135.
4. Бадалян Д. А. И. С. Аксаков и газета «Русь» в общественной жизни России: дис. ... канд. ист. наук / С.-Петербург. ин-т истории РАН. СПб., 2010. 297 с.

⁸⁹ Старший брат будущего философа опубликовал в «Руси» три стихотворения «Весною на родине», «Лён» и «На ёлке» (1884. 15 авг. № 16. С. 64; 1 окт. № 19. С. 62; 1886. 4 янв. № 27. С. 6).

⁹⁰ В «Руси» напечатаны два его стихотворения «Тени молодости» и «В апреле» (1884. 1 сент. № 17. С. 64). Однако в подписи допущена опечатка: «А. фон Лизандер».

⁹¹ Его стихотворения в «Руси» не появились, но с 1886 г. (когда Мейснеру исполнился 21 год) он стал публиковаться в периодической печати, а в 1896–1913 г. выпустил несколько поэтических сборников.

⁹² Стихотворения Тиминского сопровождаются пометой Аксакова о том, что в газете они помещены быть не могут — «слишком длинны и при всей силе внутреннего чувства — слабы как стихи, в смысле версиф[икационной] науки» (Тит. 2938, л. 11). Других его произведений в «Руси» напечатано не было.

5. Бадалян Д. А. «Колокол призывный»: Иван Аксаков в русской журналистике конца 1870-х — первой половины 1880-х годов. СПб.: Росток, 2016. 360 с.
6. Бадалян Д. А. Круг авторов газеты И. С. Аксакова «Русь» // Культура и история: Материалы межвузовских научных конференций «Культура и история» (2004–2007) / Под ред. Ю. К. Руденко, А. А. Шелаевой и др. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2009. С. 192, 190–201.
7. Барсуков Н. П. Жизнь и труды М. П. Погодина. СПб.: Типография М. М. Стасюлевича, 1903. Т. 17. С. 305. X, 494 с.
8. Газета «Русь» 1880–1886 годов / Аношкина В. Н., Батунова Т. К., Белл М. Л. и др.; ред. кол.: В. Н. Аношкина и др. М.: Пашков дом, 2017. 581 с.
9. Дмитриев А. П. Экклесиология Вл. С. Соловьева и богословское наследие А. С. Хомякова в переписке И. С. Аксакова с Рцы (И. Ф. Романовым) // Семья Аксаковых: литературное наследие и гражданская позиция: из архивных разысканий. СПб.: Росток, 2023. С. 457–486.
10. Золотухин М. Ю. Россия и объединение Болгарии в 1885 г. // Локус: люди, общество, культуры, смыслы. 2017. № 2. С. 85–96.
11. Иванова Т. Г. Рукописный отдел Пушкинского Дома. Исторический очерк. СПб.: Дмитрий Буланин, 2006. 444 с.
12. Из архива С. Ю. Витте. Воспоминания / Ред. кол. Б. В. Ананьич, Ф. В. Числов, Р. Ш. Ганелин и др. СПб.: Дмитрий Буланин, 2003. Т. 1: Рассказы в стенографической записи. Кн. 1. 521 с.
13. История русской журналистики XVIII–XIX веков / Под ред. Л. П. Громовой. 3-е изд. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2013. 527 с.
14. История русской литературы XIX века. 70–90-е годы / Под ред. В. Н. Аношкиной и др. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2001. 797 с.
15. Карцов Ю. С. Семь лет на Ближнем Востоке. 1879–1886. Воспоминания политические и личные. СПб.: Экономическая типо-литография. 1906. 393 с.
16. Кочетова Е. В. Иконография Г. С. Аксакова и членов его семьи в Литературном музее Пушкинского Дома // Наследие семьи Аксаковых в русской культуре, отечественной истории и общественной жизни: Материалы Всероссийской научно-практической конференции. 9 сентября 2022 года / Под ред. Т. В. Бакниной. Самара: СГИК, 2022. С. 228–258.
17. Краткий отчет о новых поступлениях: 1950–1951 гг. / Под ред. В. Г. Геймана. Л.: Изд. Публичной библиотеки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина, 1953. 143 с.
18. Левшина Е. С. С. Ю. Витте и И. С. Аксаков в 1880-е гг. // Петербургский исторический журнал. 2016. № 3. С. 234–248.
19. Материалы по истории балканских славян в Отделе рукописей и редких книг: Каталог: Вып. 1 / Сост. Л. И. Бучина, Т. Л. Винокурова, М. Я. Стецкевич, ред. М. Я. Стецкевич. Л. [б. и.], 1977. 179 с.
20. Описание славяно-русских рукописей, находящихся в собрании члена-корреспондента Императорского общества любителей древней письменности А. А. Титова. Т. 6. М.: Изд. Александра Андреевича Титова, 1913. VIII, 405 с.
21. Описание славяно-русских рукописей, находящихся в собрании члена-корреспондента Императорского общества любителей древней письменности А. А. Титова. Т. 1. Ч. 1. [СПб., б. и.], 1893. [2], VIII, 256 с.
22. Охранный каталог славяно-русских рукописей А. А. Титова: Вып. 1. Ростов: Типография И. Краморева, 1881. [4], 216 с.
23. Переписка И. С. Аксакова и П. А. Бессонова (1857–1886) / Публ. Е. В. Неберекутиной, А. Г. Юшко, А. П. Дмитриева и Д. А. Бадаляна // Люди русской правды: Переписка И. С. Аксакова с государственными и общественными деятелями (1855–1886) / Под общ. ред. Б. Ф. Егорова и А. П. Дмитриева. СПб.: Росток, 2018. С. 111–167.
24. Письма И. Ф. Романова (Рцы) к В. В. Розанову / Публ. и предисл. С. Р. Федякина // Литературная учеба. 2000. Кн. 4. С. 106–179.
25. Романов И. Ф. Собр. соч.: В 2 т. / Изд. подг. А. П. Дмитриев и Д. А. Федоров. СПб.: Росток, 2016. Т. 2: Плюсы жизни: литературные очерки, художественная критика, юмористическая проза, письма к И. С. Аксакову, Н. П. Гилярову-Платонову, В. В. Розанову, А. С. Суворину и другим современникам. 878 с.

26. *Смирнов Я. Е.* Андрей Александрович Титов (1844–1911). М.: Вост. лит., 2001. 277 с.
27. *Смирнов Я. Е.* Купец-историк А. А. Титов в контексте истории культуры российской провинции последней трети XIX — начала XX века.: дис. ... канд. ист. наук / РГГУ. Историко-архивный институт. М., 2014. 262 с.
28. Статьи Рцы (И. Ф. Романова) и его переписка с И. С. Аксаковым I. Переписка Рцы (И. Ф. Романова) и И. С. Аксакова (1883–1884) // Историко-философский ежегодник'2009. 2010. С. 403–434.
29. *Сташинева М. А.* Социально-политическая программа газеты И. С. Аксакова «Русь»: 1880–1886 гг.: дис. ... канд. ист. наук / Нижегород. гос. архит.-строит. ун-т. Н. Новгород, 2011. 259 с.
30. Стихотворения крестьянина Ивана Дмитриевича Осокина / Изд. П. Ф. Морокина. Ярославль: Тип. Губ. земск. управы, 1888. [2], VIII, 102 с.
31. *Стрельникова Е. А.* Поступление собрания А. А. Титова в Императорскую публичную библиотеку // Ревностный собиратель старины: К 170-летию со дня рождения А. А. Титова (1844–1911): Виртуальная выставка. URL: https://expositions.nlr.ru/ex_manus/titov/ipb.php (дата обращения: 02.09.2023).
32. *Сухоруков Л. Н.* Архив газеты «Русь» в собрании А. А. Титова Отдела рукописей Российской национальной библиотеки. Указатель содержания // Иван Аксаков и его наследие. Сб. статей и материалов / Сост. и науч. ред. Д. А. Бадалян. СПб.: РНБ, 2024. С. 151–216.
33. *Титов А. А.* Охранный каталог славяно-русских рукописей: Вып. 4. М.: Типография Л. и А. Снегиревых, 1889. [2], 70, XVIII с.
34. *Федякин С. Р., Розин Н. П.* Рцы // Русские писатели 1800–1917: Биографический словарь / Под ред. П. А. Николаев. М.: Большая российская энциклопедия, 2007. Т. 5: П–С. С. 397–400.
35. *Фетисенко О. Л.* Дипломат и поэт Михаил Хитрово — корреспондент Ивана Аксакова // Наше наследие. 2019. № 129/130. С. 100–113.
36. *Фетисенко О. Л.* Два ранних литературных опыта Иосифа Фуделя // Русско-Византийский вестник. 2023. № 1 (12). С. 193–205.
37. *Хомяков А. С.* Полное собрание сочинений. Т. 3. М.: Университетская типография, 1900. VIII, 482, 11 с.
38. *Хомяков А. С.* Полное собрание сочинений. М.: Тип. П. Бахметева, 1861. Т. 1: Собрание отдельных статей и заметок разнородного содержания. 1861. VIII, 722, III с.
39. *Шарапов С. Ф.* А. Н. Энгельгардт и его значение для русской культуры и науки: (Публ. лекция, чит. в Ист. музее в Москве 22 февр. 1893 г.). СПб.: М. М. Ледерле и К°, 1893. 62 с.
40. *Энгельгардт А. Н.* Из деревни. 12 писем. 1872–1887 / Изд. подг. А. В. Тихонова. СПб.: Наука, 1999. (Литературные памятники). 714 с.

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 4 (19)

2024

А. Ю. Митрофанов

А. В. Колчак (1874–1920) на путях к Босфору: от боевого офицера к флотоводцу

УДК 94(470+571)"1914/1918"(092)+355.494
DOI 10.47132/2588-0276_2024_4_223
EDN XKAWWG



Аннотация: В статье исследуется проблема подготовки адмиралом Александром Васильевичем Колчаком (1874–1920) десантной операции по захвату Босфора в период Великой войны 1914–1918 гг. Автор рассматривает участие Колчака в Великой войне и анализирует комплекс источников, рассказывающих о подготовке Босфорской операции. Делаются выводы, что адмирал Колчак не принимал участия в подготовке февральского переворота 1917 г., что «заговор генерала Алексеева» против Николая II представляет собой историографический миф, что подготовка Босфорской операции не была связана с политическими процессами февраля 1917 г., и что срыв этой операции был обусловлен развалом армии, который осуществлялся Петроградским Советом рабочих и солдатских депутатов.

Ключевые слова: А. В. Колчак, Босфор, Великая война, адмирал, Алексеев, февральский переворот, Петроградский Совет.

Об авторе: **Андрей Юрьевич Митрофанов**

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

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

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

Для цитирования: Митрофанов А. Ю. А. В. Колчак (1874–1920) на путях к Босфору: от боевого офицера к флотоводцу // Русско-Византийский вестник. 2024. № 4 (19). С. 223–235.

RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4 (19)

2024

Andrey Yu. Mitrofanov

A. V. Kolchak (1874–1920) on the Way to the Bosphorus: from a Combat Officer to a Naval Commander

UDC 94(470+571)"1914/1918"(092)+355.494

DOI 10.47132/2588-0276_2024_4_223

EDN XKAWWG



Abstract: The article examines the problem of Admiral Alexander Vasilyevich Kolchak's (1874–1920) preparation of an amphibious operation to capture the Bosphorus during the Great War of 1914–1918. The author examines Kolchak's participation in the Great War and analyzes a set of sources telling about the preparation of the Bosphorus operation. The author concludes that Admiral Kolchak did not take part in the preparation of the February 1917 coup, that «Alekseev's conspiracy» against Nicholas II is a historiographical myth, that the preparation of the Bosphorus operation was not connected with the political processes of February 1917, and that the failure of this operation was due to the collapse of the army, which was carried out by the Petrograd Soviet of workers' and soldiers' deputies.

Keywords: Kolchak, the Bosphorus, the Great War, Admiral, Alekseev, the February coup, the Petrograd Soviet.

About the author: **Andrey Yurievich Mitrofanov**

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

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

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

For citation: Mitrofanov A. Yu. A. V. Kolchak (1874–1920) on the Way to the Bosphorus: from a Combat Officer to a Naval Commander. *Russian-Byzantine Herald*, 2024, no. 4 (19), pp. 223–235.

На боевом пути адмирала Александра Васильевича Колчака (1874–1920) важнейшее место по праву занимает Первая Мировая война 1914–1918 гг.¹ Она была впоследствии названа ее участниками «Великой войной», ибо масштабы противостояния и кровопролития на полях ее сражений намного превосходили ужасы предыдущих кровавых общеевропейских конфликтов: как Наполеоновских войн 1800–1815 гг., так и Крымской войны 1853–1856 гг.²

Именно Великая война сформировала Колчака не только как флотоводца, но и как политика, предопределив его путь как путь непримиримой борьбы с большевизмом. На этом пути адмирал стал Верховным Правителем России. В период Великой войны Колчак приблизился к решению важной военно-политической задачи, стоявшей перед политическим руководством Российской Империи со времен Императрицы Екатерины Великой (1762–1796) — к овладению Босфором и Константинополем.

Задолго до сараевского выстрела и июльского кризиса 1914 г.³ штаб Флота Балтийского моря предпринял комплексную аналитическую работу по изучению военно-политической обстановки в Европе и сделал вывод о неизбежности большой общеевропейской войны, начало которой прогнозировалось ориентировочно на первые месяцы 1915 г. На основании прогноза в 1912 г. штабом Балтийского Флота был составлен новый план грядущей войны⁴. Активное участие в составлении данного плана принимал А. В. Колчак.

Начало мировой войны Колчак встретил в чине капитана 1-го ранга, в должности флаг-капитана по оперативной части командующего Флотом Балтийского моря адмирала Н. О. фон Эссена (1860–1915)⁵. За плечами офицера к этому времени уже был опыт напряженной работы по возрождению флота после Цусимы в Морском Генеральном Штабе, прения в комиссиях Государственной Думы⁶, исследования Северного



Вице-адмирал А. В. Колчак,
портрет, лето 1916 г.

¹ Зырянов П. Н. Адмирал Колчак. Верховный правитель России. М.: Молодая гвардия, 2012. С. 221–379. Участие А. В. Колчака в русско-японской войне 1904–1905 гг. было рассмотрено нами в отдельной публикации: Митрофанов А. Ю. А. В. Колчак (1874–1920) в Порт-Артуре: от полярного исследователя к боевому офицеру // Русско-Византийский вестник. 2024. № 3 (18). С. 226–245.

² Деникин А. И. Путь русского офицера. М.: Вече, 2012. С. 259. Параметры настоящей публикации не позволяют рассматривать данную тему более подробно, дабы не размывать основное содержание.

³ Clark Ch. The Sleepwalkers: How Europe Went to War in 1914. New York: Harper Collins, 2013. P. 558–559.

⁴ Козлов Д. Ю. «Утрата флота на Балтийском море... отзывается расстройством самого государственного организма». Планы оперативно-стратегического применения Флота Балтийского моря накануне Первой Мировой войны в 1907–1914 гг. // Военно-исторический журнал. 2004. № 8. С. 10–17.

⁵ Тимирев С. Н., контр-адмирал. Воспоминания морского офицера. Балтийский флот во время войны и революции (1914–1918 гг.). Нью-Йорк: Издание Американского общества для изучения Русской морской истории, 1961. С. 8.

⁶ Савич Н. В. Три встречи (А. В. Колчак и Государственная Дума) // Архив Русской революции. Т. X. Берлин, 1923. С. 169–174; *Его же*. Воспоминания / Публ. Общества ревнителей русской истории (Париж) под общей редакцией Н. Н. Рутыча. СПб.: Логос, Дюссельдорф: Голубой всадник,

морского пути на ледоколах «Таймыр» и «Вайгач», разработка плана грядущей общеевропейской войны в штабе Эссена.

В период кампаний 1914, 1915 и первой половины 1916 гг. Колчак принимал участие в планировании и проведении практически всех крупных морских операций на Балтике⁷. Лихая боевая работа Колчака отмечена такими знаменитыми эпизодами, как минные постановки у Килия, острова Борнхольм и в Данцигской бухте, десант у мыса Домеснес, атака на конвой в Норчепингской бухте, поход сквозь метель от Рогокюля к южному берегу Рижского залива для поддержки артиллерийским огнем правого фланга 12-й армии⁸. За боевые отличия Колчак был награжден орденами св. Владимира 3-й степени с мечами и св. Георгия 4-й степени; 19 апреля 1916 г. он был произведен в чин контр-адмирала, став одним из самых молодых адмиралов в истории Русского Императорского Флота, и получил должность начальника Минной дивизии Флота Балтийского моря.

Как отмечал впоследствии контр-адмирал А. Д. Бубнов (1883–1963), в 1914–1916 гг. флаг-офицер Военно-Морского управления Ставки, «лично участвуя в этих операциях, он (Колчак. — А. М.), даже ценой резких столкновений с начальниками отрядов, выполнявших эти операции, добивался, чтобы они, несмотря на крайнюю опасность, были доведены до самого решительного конца. И наряду с адмиралом Эссенем, именно он, Колчак, положил свой отпечаток на, до дерзости смелые, операции Балтийского Флота, за что и был награжден Георгиевским крестом. Таков был вождь, вступивший в середине июля месяца 1916 года в командование Черноморским Флотом, коему в древности было бы, несомненно, отведено место среди героев Плутарха»⁹.

Известный мемуарист, капитан 2-го ранга Г. К. Граф (1885–1966) оставил важные личные воспоминания о Колчаке в этот период: «Нельзя не остановиться подробнее на замечательной личности вице-адмирала А. В. Колчака. Небольшого роста, худощавый, стройный, с движениями гибкими и точными. Лицо с острым, четким, тонко вырезанным профилем; гордый, с горбинкой, нос; твердый овал бритого подбородка; тонкие губы; глаза то вспыхивающие, то потухающие под тяжелыми веками. Весь его облик — олицетворение силы, ума, энергии, благородства и решимости. Ничего

1993. С. 38–39; Бубнов А. Д., контр-адмирал. В Царской Ставке. Нью-Йорк: Изд-во Чехова, 1955. С. 228–229.

⁷ А. В. Колчак. От кадета до флотоводца. 1874–1918. Сб. документов. Сост. П. Ю. Мажара, Л. И. Спиридонова; отв. ред. Ю. Г. Орлова. Т. I. СПб.: Блиц, 2021. С. 239; Козлов Д. Ю. Флот Балтийского моря в кампании 1914 года. Оперативно-стратегический обзор. Ч. 1 // Военно-исторический журнал. 2006. № 10. С. 10–14; *Его же*. Флот Балтийского моря в кампании 1914 года. Оперативно-стратегический обзор. Ч. 2 // Военно-исторический журнал. 2006. № 11. С. 19–24; *Его же*. «Мемельская операция» флота Балтийского моря, июнь 1915 года. М.: Цейхгауз, 2007. С. 3–48; *Его же*. Ирбенская операция германского флота в августе 1915 года // Военно-исторический журнал. 2005. № 8. С. 54–59; № 9. С. 42–46; Фомин Н. Ю., кап. 1-го ранга. Еще о защите Ирбенского пролива в кампанию 1915 г. // Морские записки. The Naval Records. Нью-Йорк, 1961. XX, 1–2 (56). С. 3–19.

⁸ Партала М. А. Крейсерские операции русского флота в Западной Балтике в мае-июне 1916 года. К вопросу об оценках // Санкт-Петербургский центр по исследованию истории и культуры Скандинавских стран и Финляндии. Кафедра истории Нового и Новейшего времени Института истории Санкт-Петербургского государственного университета Санкт-Петербург и страны Северной Европы. Материалы пятнадцатой ежегодной научной конференции (16–17 апреля 2013 г.). СПб.: РХГА, 2014. С. 124–141; Смирнов М. И., контр-адмирал. Адмирал Александр Васильевич Колчак. Краткий биографический очерк. Париж: Издание военно-морского союза, 1930. С. 19–21; Граф Г. К., кап. 2-го ранга. На «Новике». Балтийский флот в войну и революцию. СПб.: Гангут, 1997. С. 144; Тимирев С. Н., контр-адмирал. Воспоминания морского офицера... С. 39; Фомин Н. Г., кап. 1-го ранга. «...Когда Александр Васильевич заснул, мы взяли его тужурку и пальто и нашли ему георгиевские ленточки» // А. В. Колчак: pro et contra. Личность и деяния А. В. Колчака в оценках современников, исследователей и деятелей отечественной культуры. СПб.: РХГА, 2018. С. 203.

⁹ Бубнов А. Д., контр-адмирал. В Царской Ставке... С. 231.

фальшивого, придуманного, неискреннего; все естественно и просто. В нем есть что-то, приковывающее взоры и сердца; он с первого же взгляда располагает к себе и внушает обаяние и веру. Вот портрет адмирала. Очевидно, сама судьба предопределила ему всегда руководить другими людьми...»¹⁰

28 июня 1916 г. Император Николай II произвел Колчака в вице-адмиралы и назначил командующим Черноморского Флота¹¹. Как выяснилось впоследствии, одной из основных причин этого назначения стало решение Ставки о подготовке десантной операции на Босфоре с целью захвата Константинополя.

Отъезд на Черное море дался Колчаку нелегко. По свидетельству капитана 2-го ранга Н. Н. Крыжановского, Колчак поддерживал дружеские отношения со многими выдающимися офицерами Балтийского Флота: адмиралами А. И. Непениным (1871–1917), П. Л. Трухачевым (1867–1916), М. К. Бахиревым (1868–1920) и был неизменным участником неформального общения флотских офицеров.

Отношения между офицерами были доверительными и близкими¹². Поэтому оставление Балтики и отъезд на Черное море не был для Колчака простым шагом. Позднее, в 1919 г., вице-адмирал М. К. Бахирев, живший в красном Петрограде под надзором чекистов, предостерегал знакомых офицеров, которые собирались ехать в Москву и поступать на службу в красный флот: «Каждый человек ищет себе оправдания. Ничего этого не нужно. Вот если Александр Васильевич Колчак придет, то от него пощады ждать не приходится»¹³. Очевидно, Бахирев хорошо знал как характер Колчака, так и его непримиримое отношение к большевизму благодаря длительной дружбе с ним, сложившейся именно в период Великой войны. В устах адмирала Бахирева Колчак предстает как идейный офицер с развитыми моральными качествами и политическими убеждениями и противопоставляется офицерам-конформистам, которые, по мнению современного историка К. Б. Назаренко, были порождением «традиционной» армии¹⁴.

Приезд Колчака на Черное море открывал для него совершенно новое поприще. Он, по собственному признанию, не знал обстановки на Черном море и сначала должен был войти в курс дел. Молодой вице-адмирал получил непростое наследство.

После набеговой операции германо-турецкого флота на побережье Кавказа 3–4 (16–17) июля 1916 г. начальник Морского Генерального Штаба адмирал А. И. Русин (1861–1956) обвинил командующего Черноморским Флотом адмирала А. А. Эберхарда (1856–1919) в бездеятельности. Это событие и послужило причиной отставки Эберхарда и назначения новым командующим Черноморского Флота вице-адмирала Колчака.

Сразу же после прибытия Колчака в Севастополь, 6 июля 1916 г., Черноморский Флот перешел к чрезвычайно активным действиям. Уже на следующий день Колчак вывел в море главные силы флота во главе с флагманским линейным кораблем «Императрица Мария» для преследования крейсера «Бреслау», совершавшего

¹⁰ *Граф Г. К., кап. 2-го ранга.* На «Новике»... С. 196–198.

¹¹ А. В. Колчак. От кадета до флотоводца... С. 322–326.

¹² *Пилкин В. К., контр-адмирал.* Два адмирала // Пилкин В. К. В Белой Борьбе на Северо-Западе России. Дневник 1918–1920. Публ. и вступ. Н. Н. Рутченко-Рутыча. М.: Русский путь, 2005. С. 481–497.

¹³ *Крыжановский Н. Н., кап. 2-го ранга.* Адмирал М. К. Бахирев и его современники // Морские записки. The Naval Records. Нью-Йорк, 1963. XXI (58). С. 57–71.

¹⁴ *Назаренко К. Б.* Флот, революция и власть в России: 1917–1921. М.: Квадрига, Русская панорама, 2011. С. 23. Вывод К. Б. Назаренко о социальном «конформизме», свойственном большинству офицеров царской армии и флота, неубедителен. Комсостав РККА и РККФ периода 1930-х гг., воспитанный на идеалах пролетарской революции и прошедший идеологическую обработку, проявил себя в отношениях с советской властью куда большим конформистом, нежели офицерский корпус царской армии и флота в период Гражданской войны, причем этот конформизм оставался неизменным качеством красного комсостава даже в период кровавых чисток 1937–1938 гг.



Вице-адмирал А. В. Колчак
предположительно на борту линейного корабля «Императрица Мария», 1916 г.

набег на побережье Кавказа¹⁵. Корабли Колчака настигли «Бреслау», и «Императрица Мария» накрыла линкор противника артиллерийским залпом. Но «Бреслау» выпустил дымовую завесу и, пользуясь большей скоростью, скрылся в Босфоре¹⁶.

Современные исследователи отмечают, что Колчак, имевший богатый опыт дерзких минных постановок и рейдовых операций, никогда не командовал крупными соединениями кораблей 1-го ранга, и с этим обстоятельством был связан ряд просчетов, не позволивших потопить «Бреслау»¹⁷.

После операции по перехвату «Бреслау» Колчак инициировал минирование Босфора силами подводных лодок и миноносцев, причем не только подходов к проливу, но и самого пролива, что в итоге практически парализовало активные действия турецкого флота на Черном море. Параллельно минировались рейды и других черноморских портов Османской Империи и Болгарии¹⁸. В этот период Колчак проявил себя как выдающийся ученик адмирала П. С. Нахимова (1802–1855), который в начале Крымской войны (1853–1856 гг.) перенес борьбу на море к турецким берегам и 18 (30) ноября 1853 г. уничтожил турецкий парусный флот в битве на Синопском рейде.

¹⁵ Довженко В., контр-адмирал. Черноморский флот России в Первой Мировой войне // Морской сборник. Журнал Военно-морского флота. 2021. № 3. С. 79–87; Лукин А. П., кап. 2-го ранга. Флот. Русские моряки во время Великой войны и революции. Т. II. Париж: Изд-во журнала «Иллюстрированная Россия», 1934. С. 57.

¹⁶ Ненюков Д. В., вице-адмирал. «Энергичный адмирал, которого сразу прозвали железным...» // А. В. Колчак: pro et contra. Личность и деяния А. В. Колчака в оценках современников, исследователей и деятелей отечественной культуры. СПб.: РХГА, 2018. С. 323–324.

¹⁷ Козлов Д. Ю., Подсобляев Е. Ф., Грибовский В. Ю. «Должен признать... что к делу развития морской силы Колчак имел громадное влияние»: К вопросу об эффективности управления силами флота вице-адмиралом А. В. Колчаком // Военно-исторический журнал. 2006. № 2. С. 31–33.

¹⁸ А. В. Колчак. От кадета до флотоводца... С. 328, 342; Смирнов М. И., контр-адмирал. Адмирал Александр Васильевич Колчак... С. 24–30.

Однако главной задачей Колчака стала разработка десантной операции по высадке на Босфоре и захвату Константинополя, которую адмирал начал готовить уже летом 1916 г. Сразу после назначения на Черное море, по дороге в Севастополь Колчак остановился в Могилеве, в Ставке, где встретился с Начальником Штаба Верховного Главнокомандующего генералом от инфантерии М. В. Алексеевым (1857–1918) и Императором Николаем II. Они одобрили новую наступательную стратегию, которую предлагал энергичный вице-адмирал.

Впоследствии Колчак как военный моряк много размышлял о стратегических причинах мировой войны, о внутренней логике этого страшного противостояния, и пришел к следующему печальному выводу: «Одной из секретных и формально необъявленных целей последней Европейской войны с точки зрения главного и общего противника союзников — Германии, является обладание Малой Азией, стратегическим ключом Старого Света. Обладание Малой Азией определяет огромное влияние на соприкасающиеся с ней водные бассейны и территориальные пространства трех материков. С морской точки зрения Малая Азия господствует над водными районами Восточной части Средиземного моря с путями к Суэцкому каналу, Черного моря с проливами и выходами к Персидскому заливу и Малой Азии, определяет господствующее влияние на весь Юг России, Кавказ, Персию, Аравию, Египет и северо-восточную Америку... Политически этот ключ Старого Света находился до объявления войны в руках Турции, которая обладала им постольку, поскольку интересы Европейских держав не могли допустить там господствующего влияния какой-либо одной державы...»¹⁹

Таким образом, Колчак вполне справедливо и проницательно определяет не только Константинополь с проливами, но и всю Малую Азию в качестве главного военного трофея текущей войны. Босфор продолжал иметь важнейшее стратегическое значение и с точки зрения обладания Малой Азией. Страсть обладания этим трофеем побуждала Англию и Францию со времен Императрицы Екатерины Великой (1762–1796) и вплоть до Берлинского конгресса 1878 г. поддерживать слабеющую Османскую Империю, которая в 1914 г. отплатила своим старым покровителям черной неблагодарностью и примкнула к Центральным Державам.

В 1920 г., в красном плену, Колчак вспоминал о разработке Босфорской операции: «Указания, сделанные мне Алексеевым, были повторены и государем. Они сводились к следующему: назначение меня на Черное море обуславливалось тем, что весной 1917 г. предполагалось выполнить так называемую Босфорскую операцию, т.е. произвести уже удар на Константинополь. Все это находилось в связи с положением на нашем южном или левом фланге. Это было в начале июля, а осенью, приблизительно в августе, должна была выступить Румыния, и в зависимости от этих действий предполагалось лишь продвижение наших армий вдоль западного берега Черного моря, через пролив на Турцию и на Босфор, или, в зависимости от положения, предполагалось, что Флот должен оказывать содействие этим продвижениям, либо выбросить десант непосредственно на Босфор, и Флот должен был постараться захватить его...»²⁰

На основании рассказа Колчака можно сделать вывод о том, что в июле 1916 г. в Ставке существовало два альтернативных плана наступления на Константинополь. План Алексеева предполагал использование румынской территории (Валахии) в качестве плацдарма для сосредоточения крупных сухопутных сил, последующее форсирование Дуная и наступление на Константинополь вдоль фракийского побережья Черного моря при поддержке кораблей Черноморского Флота. План Алексеева в общих чертах опирался на опыт армии генерал-фельдмаршала И. И. Дибича (1785–1831) в Русско-Турецкую войну 1828–1829 гг.²¹ Очевидно, здесь сказывался и личный опыт

¹⁹ Manuscrits d'Alexandre Koltchak. Par Ivan et Alisa-Anastasia Birr. Paris: Tessier Sarrou, 2019. P. 18.

²⁰ Допрос Колчака. Стенограммы. Л.: Государственное изд-во, 1925. С. 29–30.

²¹ Андриенко В. Г. До и после Наварина. М.: АСТ, СПб.: Terra Fantastica, 2002. С. 407–410.

генерала Алексеева — участника Русско-Турецкой войны 1877–1878 гг. и ординарца генерала от инфантерии М. Д. Скобелева (1843–1882).

План Колчака предполагал иную концепцию и заключался в формировании десантного отряда особого назначения и высадке этого отряда прямо на Босфоре силами Черноморского Флота. По-видимому, в основу этой концепции был положен опыт успешной тактической операции по высадке десанта у мыса Домеснес в 1915 г. Однако общий стратегический замысел Колчака явно рождался под влиянием изучения более масштабных десантных операций эпохи парусного флота, например, взятия Корфу адмиралом Ф. Ф. Ушаковым (1745–1817) в 1799 г.²² или Босфорской операции адмирала М. П. Лазарева (1788–1851) в 1833 г.²³

В 1916 г. Колчак предлагал генералу Алексееву и Николаю II сформировать пять десантных дивизий особого назначения и высадить их с кораблей непосредственно на берегах Босфора, захватить с тыла Чаталджинскую оборонительную позицию турок в южной Фракии и решительной атакой взять османскую столицу. Корабли Черноморского Флота должны были прорваться через Босфор в Мраморное море, поддержать десант своей артиллерией и запереть Дарданеллы.

План Колчака основывался на том, что, по данным военно-морской разведки, после июля 1916 г. турки располагали в районе проливов только тремя дивизиями: двумя около Дарданелл и одной на Босфоре. Оставшиеся войска, ранее сосредоточенные вокруг Константинополя, составили XV-й турецкий армейский корпус, направленный Энвером пашой по требованию германского командования в Галицию²⁴.

Колчак учитывал то обстоятельство, что район Константинополя и Босфора был плохо обеспечен железнодорожной сетью и, таким образом, был слабо связан с другими районами Османской Империи, из которых следовало ожидать подвоза подкреплений в течении ближайших двух недель после высадки десанта. План изоляции театра военных действий на Босфоре представляет собой яркий стратегический замысел Колчака, предвосхищавший развитие военного искусства середины XX столетия.

Однако дерзкий план Колчака встретил противодействие генерала Алексеева, напомнившего о провале Дарданелльской операции союзников в кампанию 1915 г., несмотря на близость к месту высадки союзнической базы на острове Мудрос. Он отмечал, что Вифинский полуостров располагается в 230 милях от Севастополя, что успехи мелких десантов в ходе Трапезундской операции весной 1916 г., когда корабли Батумского отряда высаживали на турецкий берег по 2–3 батальона, не могут служить аргументом в пользу проведения столь масштабной операции, в ходе которой придется перебрасывать на Босфор 200–250 тысяч солдат. Снабжение группировки на Босфоре ставило под угрозу морские перевозки, необходимые для снабжения Кавказской армии Юденича²⁵. Алексеев настаивал на необходимости наступления на Константинополь силами сухопутных войск через Дунай, включив в ударную группу до 10 пехотных дивизий, флот же должен был содействовать этому наступлению.

Вследствие больших потерь Юго-Западного и Западного фронтов летом 1916 г. десант на Босфор, который планировал Колчак, был перенесен с осени 1916 г. на весну 1917 г. Именно тогда было намечено новое генеральное наступление русских армий на Варшаву и Берлин, которое должно было закончить мировую войну.

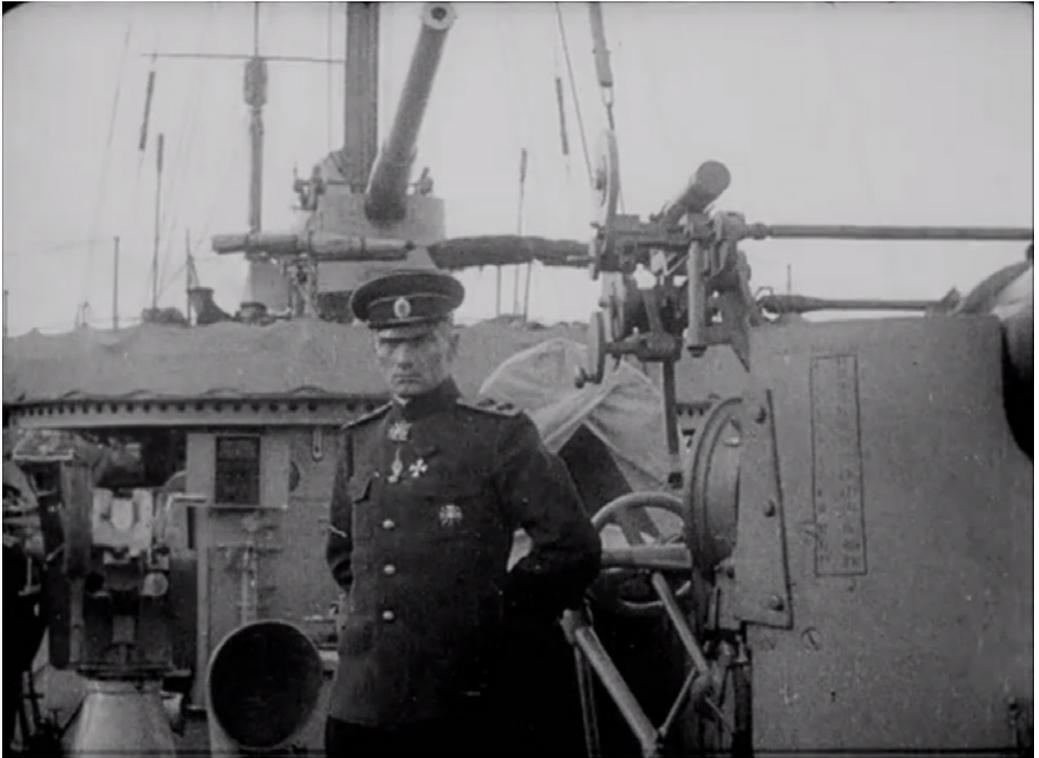
Генерал Алексеев как профессор Николаевской Академии Генерального Штаба хорошо знал военную историю и стратегию. Он полностью разделял мнение Главного управления Генерального Штаба, сложившееся еще до войны, о том, что «ключи

²² Соколов О. В. Битва трех императоров. Наполеон, Россия и Европа 1799–1805 гг. СПб.: Питер, 2019. С. 36–37.

²³ Гребеницкова Г. А. Босфорская военно-морская операция. 1833 год // Военно-исторический журнал. 2018. № 7. С. 44–50.

²⁴ Бубнов А. Д., *контр-адмирал*. В Царской Ставке... С. 280–284.

²⁵ Александров К. М. Ставка Верховного Главнокомандующего в первые дни Петроградских беспорядков: 23–25 февраля 1917 года. Ч. 1 // Звезда. 2022. № 6. С. 126.



Вице-адмирал А. В. Колчак
предположительно на борту линейного корабля «Императрица Мария», 1916 г.

от Босфора лежат в Берлине»²⁶, и союзники — англичане или французы — на это мнение никак не влияли.

В период споров о будущем десанта на Босфор, 7 (20) октября 1916 г., Колчака постигло тяжелое испытание. На рейде Севастополя в результате взрыва порохового погреба погиб флагманский линкор «Императрица Мария»²⁷. Следственная комиссия Черноморского Флота не пришла к определенному выводу о причинах катастрофы. Сам Колчак склонялся к технической версии о самовозгорании порохового заряда под воздействием высокой температуры.

Гибель флагмана основательно подорвала психологическое состояние Колчака, что, в частности, нашло отражение в переписке с А. В. Тимиревой (1893–1975).

В конце ноября 1916 г. план Босфорской операции был, наконец, согласован и подготовлен²⁸. Проект был направлен на одобрение в Ставку, где получил полную поддержку. Генерал Алексеев снял свои прежние возражения, надеясь, по мнению контр-адмирала А. Д. Бубнова, на то, что к моменту предполагаемого начала операции (весной 1917 г.) война уже завершится победой вследствие успешного наступления Русской армии на Берлин²⁹.

11 (24) декабря 1916 г. Николай II отдал приказ начать формирование Черноморской морской дивизии для десантов в тылу противника. Общее командование войсками, задействованными в десантной операции, поручалось командующему Черноморским Флотом вице-адмиралу Колчаку.

²⁶ Бубнов А. Д., контр-адмирал. В Царской Ставке... С. 279, 285.

²⁷ А. В. Колчак. От кадета до флотоводца... С. 373–374.

²⁸ Там же. С. 383, 406.

²⁹ Бубнов А. Д., контр-адмирал. В Царской Ставке... С. 288–289.



Вице-адмирал А. В. Колчак,
портрет, лето 1916 г.

В 1920 г. Колчак вспоминал: «По плану этой Босфорской операции, в мое непосредственное распоряжение поступила одна сухопутная часть, дивизия ударного типа, кадр которой мне был прислан с фронта и командиром ее был назначен один из лучших офицеров Генерального штаба — генерал Свечин; начальником штаба был назначен полковник Генерального штаба Верховский. Эта дивизия готовилась под моим непосредственным наблюдением и должна была быть выброшена первым десантом на неприятельский берег для того, чтобы сразу на нем обосноваться и обеспечить место высадки для следующих войск, которые должны были идти за ними. Так вся эта подготовка работ шла до наступления государственного переворота в конце февраля месяца. В Черном море, как и для меня, этот переворот был совершенно неожиданным... Ко времени

начала 1917 года выяснилось уже окончательно, что из двух планов может быть приведен в исполнение только один, потому что неудачи на Румынском фронте мешали возможности Босфорской операции, и возможна была только десантная операция»³⁰.

Колчак прямо указывает, что февральский переворот 1917 г. стал для него как для командующего Черноморским Флотом полной неожиданностью. Адмирал опровергает позднейшие сведения полковника С. Н. Сомова, высказанные им в мемуарах, согласно которым телеграмма генерала Алексеева с запросом об отношении к отречению Николая II в пользу Наследника Цесаревича якобы была получена Колчаком 28 февраля 1917 г. в Батуме³¹. Свидетельство Колчака разрушает конспирологическую теорию «антимонархического заговора» генералов, во главе которого будто бы стоял генерал Алексеев. Если бы Колчак что-либо знал о «заговоре» в Ставке, он бы не стал утверждать прямо противоположное в 1920 г., когда уже не было в живых ни Алексеева, ни Николая II, а сам он находился в руках ненавидевших монархию палачей. Алексеев, затеяв «заговор», мог рассчитывать на успех только при условии выяснения как минимум лояльного отношения к этому заговору командующего Черноморским Флотом. Но Колчак ни о каком «заговоре» ничего не знал. Во время солдатского бунта, происходившего в конце февраля 1917 г. в Петрограде, Колчак находился в Батуме, затем в море на миноносце «Счастливый». О бунте в Петрограде он впервые узнал из телеграммы начальника Морского Генерального Штаба адмирала А. И. Русина³², а сведения о перевороте дошли до Колчака только вечером 1 марта 1917 г. благодаря телеграмме М. В. Родзянко (1859–1924). Об этом адмирал сообщил в письме А. В. Тимиревой от 11 марта 1917 г., написанном на борту линейного корабля «Императрица Екатерина Великая»³³.

План генерала Алексеева, предполагающий наступление на Константинополь через Фракию, отпал к началу 1917 г. вследствие разгрома Румынии, и был утвержден именно колчаковский план десанта на Босфор. Работа по подготовке этого десанта продолжалась, несмотря на февральский переворот, до апреля 1917 г. Босфорская

³⁰ Допрос Колчака... С. 33.

³¹ Павленко А. П. Командующий Черноморским флотом А. В. Колчак на страницах мемуаров полковника С. Н. Сомова // Исторический ежегодник. 2013. Вып. 7. Новосибирск: Параллель, 2013. С. 234.

³² Смирнов М. И., контр-адмирал. Адмирал Александр Васильевич Колчак... С. 30.

³³ Зырянов П. Н. Адмирал Колчак... С. 587.

операция продолжала оставаться на повестке дня до тех пор, пока систематическое разложение армии и флота, осуществлявшееся Петроградским Советом рабочих и солдатских депутатов в условиях двоевластия, не сделало эту операцию объективно невыполнимой.

Указанные обстоятельства полностью опровергают домыслы некоторых современных авторов, утверждающих, что Колчак принимал участие в «антимонархическом заговоре», что «М. В. Алексеев, А. В. Колчак, Л. Г. Корнилов и многие другие будущие вожди Белого движения либо были причастны к крушению императорской власти, либо получили от этого крушения определённые политические дивиденды»³⁴.

Что же касается Босфорской операции, то ее планирование Ставкой вообще не имело никакого отношения к политическим процессам, происходившим в Петрограде накануне февраля 1917 г.³⁵

Как профессиональный военный, далекий от политики, Колчак отдавал все свои силы в это время не политической борьбе, а подготовке Босфорской операции. Первый полк десантной дивизии Колчак предполагал назвать «Цареградским», второй — «Нахимовским», третий — «Корниловским», четвёртый — «Истоминским», отдавая тем самым дань памяти героям обороны Севастополя в Крымскую войну 1853–1856 гг.³⁶ Однако в действительности командиры фронтовых частей сухопутной армии списывали в десантную дивизию самый непригодный элемент. Десантники были плохо подготовлены, многие уже разложились под влиянием революционной пропаганды. На совещаниях в Петрограде и Пскове в апреле 1917 г. Босфорская операция была фактически отменена генералом Алексеевым и военным министром А. И. Гучковым (1862–1936) в связи с общим развалом армии, ставшим следствием Приказа № 1 и других преступных деяний Петроградского Совета рабочих и солдатских депутатов.

Год спустя, в 1918 г., Колчак с горечью отмечал на страницах своей автобиографии: «Громадное значение придавал я Босфорской операции, целью которой была высадка большого десанта и захват Константинополя. *Революция сделала эту задачу невыполнимой* (курсив наш. — А. М.)»³⁷. Сам адмирал, таким образом, открыто называет виновника краха своих трудов на Черном море. По мнению Колчака, в срыве Босфорской операции, которой он отдавал все свои силы, были виновны не генерал Алексеев и не союзники. Виновником была революция³⁸, апогеем которой уже через несколько месяцев станет большевистский переворот. Эти выводы Колчака предопределили его намерение осенью 1918 г. пробираться через Сибирь к генералу Алексееву в Добровольческую армию³⁹.

³⁴ Ганин А. В. Приговор генерал-майора Рерберга вице-адмиралу Колчаку // Военно-исторический журнал. 2008. № 10. С. 65–66; Шорников П. М. Почему не состоялась десантная операция на Босфоре? // Русин. 2016. № 2 (44). С. 104–105.

³⁵ Политическая ответственность за гибель монархии и революцию лежит на Николае II, который вопреки мнению командующих фронтами и акту 1797 г. о престолонаследии отрекся от престола за Наследника Цесаревича Алексея Николаевича (1904–1918). Отречение Императора за Наследника Цесаревича, с которым армия была связана отдельной присягой, сыграло определенную роль в деморализации вооруженных сил весной 1917 г. См.: Александров К. М. Ставка Верховного Главнокомандующего в дни Петроградских беспорядков и солдатского бунта: 26–27 февраля 1917 года. Ч. 1 // Звезда. 2024. № 1. С. 148–181; *Его же*. Ставка Верховного Главнокомандующего в первые дни Петроградских беспорядков: 23–25 февраля 1917 года. Ч. 1 // Звезда. 2022. № 6. С. 117–142; *Его же*. Ставка Верховного Главнокомандующего в первые дни Петроградских беспорядков: 23–25 февраля 1917 года. Ч. 2 // Звезда. 2022. № 7. С. 185–215; *Его же*. Накануне Февраля. Русская Императорская армия и Верховное командование зимой 1917 года. М., 2022. С. 17–30.

³⁶ Лукин А. П., *кап. 2-го ранга*. Флот. Русские моряки... С. 108.

³⁷ Плотников И. Ф. Автобиография Александра Васильевича Колчака // Вестник Челябинского университета. Серия 1: История. 2002. № 2 (14). С. 148.

³⁸ Айрапетов О. Р. Колчак у ворот Цареграда. Планы десанта на Босфор в 1917 году // Родина. 2004. № 9. С. 23–26.

³⁹ Допрос Колчака... С. 142–143.

Источники и литература

Источники

1. А. В. Колчак. От кадета до флотоводца. 1874–1918. Сб. документов. Сост. П. Ю. Мажара, Л. И. Спиридонова; отв. ред. Ю. Г. Орлова. Т. I. СПб.: Блиц, 2021.
2. Бубнов А. Д., контр-адмирал. В Царской Ставке. Нью-Йорк: Изд-во Чехова, 1955.
3. Граф Г. К., кап. 2-го ранга. На «Новике». Балтийский флот в войну и революцию. СПб.: Гангут, 1997.
4. Допрос Колчака. Стенограммы. Л.: Государственное изд-во, 1925.
5. Крыжановский Н. Н., кап. 2-го ранга. Адмирал М. К. Бахирев и его современники // Морские записки. The Naval Records. Нью-Йорк, 1963. XXI (58). С. 57–71.
6. Лукин А. П., кап. 2-го ранга. Флот. Русские моряки во время Великой войны и революции. Т. П. Париж: Изд-во журнала «Иллюстрированная Россия», 1934.
7. Ненюков Д. В., вице-адмирал. «Энергичный адмирал, которого сразу прозвали железным...» // А. В. Колчак: pro et contra. Личность и деяния А. В. Колчака в оценках современников, исследователей и деятелей отечественной культуры. СПб.: РХГА, 2018. С. 323–324.
8. Пилкин В. К., контр-адмирал. Два адмирала // Пилкин В. К. В Белой Борьбе на Северо-Западе России. Дневник 1918–1920. Публ. и вступ. Н. Н. Рутченко-Рутыча. М.: Русский путь, 2005. С. 481–497.
9. Плотников И. Ф. Автобиография Александра Васильевича Колчака // Вестник Челябинского университета. Серия 1: История. 2002. № 2 (14). С. 144–157.
10. Савич Н. В. Воспоминания / Публ. Общества ревнителей русской истории (Париж) под общей редакцией Н. Н. Рутыча. СПб.: Логос, Дюссельдорф: Голубой всадник, 1993.
11. Савич Н. В. Три встречи (А. В. Колчак и Государственная Дума) // Архив Русской революции. Т. X. Берлин, 1923. С. 169–174.
12. Смирнов М. И., контр-адмирал. Адмирал Александр Васильевич Колчак. Краткий биографический очерк. Париж: Издание военно-морского союза, 1930.
13. Тимирев С. Н., контр-адмирал. Воспоминания морского офицера. Балтийский флот во время войны и революции (1914–1918 гг.). Нью-Йорк: Издание Американского общества для изучения Русской морской истории, 1961.
14. Фомин Н. Ю., кап. 1-го ранга. Еще о защите Ирбенского пролива в кампанию 1915 г. // Морские записки. The Naval Records. Нью-Йорк, 1961. XX, 1–2 (56). С. 3–19.
15. Фомин Н. Г., кап. 1-го ранга. «...Когда Александр Васильевич заснул, мы взяли его тужурку и пальто и нашли ему георгиевские ленточки» // А. В. Колчак: pro et contra. Личность и деяния А. В. Колчака в оценках современников, исследователей и деятелей отечественной культуры. СПб.: РХГА, 2018. С. 199–203.
16. Manuscripts d'Alexandre Koltchak. Par Ivan et Alisa-Anastasia Birr. Paris: Tessier Sarrou, 2019.

Литература

17. Айрапетов О. Р. Колчак у ворот Цареграда. Планы десанта на Босфор в 1917 году // Родина. 2004. № 9. С. 23–26.
18. Александров К. М. Накануне Февраля. Русская Императорская армия и Верховное командование зимой 1917 года. М., 2022.
19. Александров К. М. Ставка Верховного Главнокомандующего в первые дни Петроградских беспорядков: 23–25 февраля 1917 года. Ч. 1 // Звезда. 2022. № 6. С. 117–142.
20. Александров К. М. Ставка Верховного Главнокомандующего в первые дни Петроградских беспорядков: 23–25 февраля 1917 года. Ч. 2 // Звезда. 2022. № 7. С. 185–215.
21. Александров К. М. Ставка Верховного Главнокомандующего в дни Петроградских беспорядков и солдатского бунта: 26–27 февраля 1917 года. Ч. 1 // Звезда. 2024. № 1. С. 148–181.
22. Андриенко В. Г. До и после Наварина. М.: АСТ, СПб.: Terra Fantastica, 2002.

23. Ганин А. В. Приговор генерал-майора Рерберга вице-адмиралу Колчаку // Военно-исторический журнал. 2008. № 10. С. 65–66.
24. Гребеницкова Г. А. Босфорская военно-морская операция. 1833 год // Военно-исторический журнал. 2018. № 7. С. 44–50.
25. Деникин А. И. Путь русского офицера. М.: Вече, 1991.
26. Довженко В., контр-адмирал. Черноморский флот России в Первой Мировой войне // Морской сборник. Журнал Военно-морского флота. 2021. № 3. С. 79–87.
27. Зырянов П. Н. Адмирал Колчак. Верховный правитель России. М.: Молодая гвардия, 2012.
28. Козлов Д. Ю. Ирбенская операция германского флота в августе 1915 года // Военно-исторический журнал. 2005. № 8. С. 54–59; № 9. С. 42–46.
29. Козлов Д. Ю. «Мемельская операция» флота Балтийского моря, июнь 1915 года. М.: Цейхгауз, 2007.
30. Козлов Д. Ю. «Утрата флота на Балтийском море... отзывается расстройством самого государственного организма». Планы оперативно-стратегического применения Флота Балтийского моря накануне Первой Мировой войны в 1907–1914 гг. // Военно-исторический журнал. 2004. № 8. С. 10–17.
31. Козлов Д. Ю. Флот Балтийского моря в кампании 1914 года. Оперативно-стратегический обзор. Ч. 1 // Военно-исторический журнал. 2006. № 10. С. 10–14.
32. Козлов Д. Ю. Флот Балтийского моря в кампании 1914 года. Оперативно-стратегический обзор. Ч. 2 // Военно-исторический журнал. 2006. № 11. С. 19–24.
33. Козлов Д. Ю., Подсобляев Е. Ф., Грибовский В. Ю. «Должен признать... что к делу развития морской силы Колчак имел громадное влияние»: К вопросу об эффективности управления силами флота вице-адмиралом А. В. Колчаком // Военно-исторический журнал. 2006. № 2. С. 28–36.
34. Кручинин А. С. Адмирал Колчак: жизнь, подвиг, память. М.: АСТ, Астрель, Полиграфиздат, 2010.
35. Митрофанов А. Ю. А. В. Колчак (1874–1920) в Порт-Артуре: от полярного исследователя к боевому офицеру // Русско-Византийский вестник. 2024. № 3 (18). С. 226–245.
36. Назаренко К. Б. Флот, революция и власть в России: 1917–1921. М.: Квадрига, Русская панорама, 2011.
37. Павленко А. П. Командующий Черноморским флотом А. В. Колчак на страницах мемуаров полковника С. Н. Сомова // Исторический ежегодник. 2013. Вып. 7. Новосибирск: Параллель, 2013. С. 224–240.
38. Партала М. А. Крейсерские операции русского флота в Западной Балтике в мае-июне 1916 года. К вопросу об оценках // Санкт-Петербургский центр по исследованию истории и культуры Скандинавских стран и Финляндии. Кафедра истории Нового и Новейшего времени Института истории Санкт-Петербургского государственного университета Санкт-Петербург и страны Северной Европы. Материалы пятнадцатой ежегодной научной конференции (16–17 апреля 2013 г.). СПб.: РХГА, 2014. С. 124–141.
39. Соколов О. В. Битва трех императоров. Наполеон, Россия и Европа 1799–1805 гг. СПб.: Питер, 2019.
40. Шорников П. М. Почему не состоялась десантная операция на Босфоре? // Русин. 2016. № 2 (44). С. 104–105.
41. Clark Ch. The Sleepwalkers: How Europe Went to War in 1914. New York: Harper Collins, 2013.

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 (19), 2024

Научный журнал

ISSN 2588-0276 (Print)

ISSN 2687-0819 (Online)

Журнал зарегистрирован в Федеральной службе по надзору в сфере связи,
информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзоре)
Свидетельство о регистрации ПИИ № ФС77-82726 от 27 января 2022 года

Главный редактор журнала:

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

Официальный сайт журнала:

<https://scientific-journals-spbd.ru/russian-byzantine-herald>

Электронная почта журнала:

E-mail: igo7777@mail.ru

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

5.6.1. Отечественная история (исторические науки),

5.7.2. История философии (философские науки)

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

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: 01.11.2024. Дата выхода в свет: 15.11.2024.

Формат 70 x 100 / 16. Гарнитура: Linux Libertine.

Объем: 18 а.л.

Свободная цена

Отпечатано в ООО «Аргус СПб»

198320, Красное Село, ул. Свободы, д. 57.

Заказ № 180. Тираж 250 экз.