

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

**РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ
ВЕСТНИК**

№ 4 (7), 2021

Научный журнал

**Санкт-Петербург
Издательство СПбДА
2021**

The Edition is recommended for publication
by the Publishing Council of the Russian Orthodox Church
IS R22-214-0303

Editor-in-Chief

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

The editorial board

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

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

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

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

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

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

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

Russian-Byzantine Herald: scientific journal / St. Petersburg Theological Academy. —
SPb.: Publ. House of SPbTA, 2018 — .
№ 4 (7). — 2021. — 172 p.

УДК 281.93(066)+94(495)

ББК 86.372.24я5+63.3(0)4

P89

Издание осуществлено при поддержке прихода
Храма Святой Живоначальной Троицы в г. Павловске

Рекомендовано к публикации Издательским советом
Русской Православной Церкви
ИС P22-214-0303

Главный редактор

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

Редакционная коллегия

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

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

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

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

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

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

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

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

№ 4 (7). — 2021. — 172 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, 2021
© Издательство Санкт-Петербургской
Духовной Академии, 2021

THE EDITORIAL COUNCIL

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

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

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 of the Russian Academy of Sciences, Member of the Expert Council of the Patriarchal 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.

Priest Ilya Makarov – Candidate of Theology, Associate Professor at the St. Petersburg Theological Academy, Chairman of the Council for Culture of the St. Petersburg Diocese.

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

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

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

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

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

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

D. M. Volodikhin – Doctor of Historical Sciences, Associate Professor, Professor at the Source Studies Department of the History Faculty of the Lomonosov Moscow State University, Head of the Cultural Heritage Department at the Moscow State Institute of Culture.

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

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

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

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

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

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

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

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

Владимир Алексеевич Котельников — доктор филологических наук, профессор, главный научный сотрудник Института русской литературы 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.

Священник Илья Владимирович Макаров — кандидат богословия, доцент кафедры церковно-практических дисциплин Санкт-Петербургской духовной академии, ответственный секретарь совета по культуре Санкт-Петербургской епархии.

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

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

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

CONTENTS

From the Editorial Board

I. B. Gavrilov. Foreign Russia as a Cultural Phenomenon..... 8

Memorable Dates of Russia.

To the 100th Anniversary of the Russian Exodus (1920–2020)

Petr N. Bazanov. The Culture of Russian Emigration
is the Pride of National History..... 11

Alexei M. Lyubomudrov. The Country of Golgotha: Art Historiosophy
of Russia in the Poetry and Prose of Russian Emigrant Authors..... 25

Nun Teresa (Obolevitch). Archpriest George Florovsky
and Nikolai Zernov: Crossings and Divergences 41

Maksim V. Medovarov. Vasily Nikitin and his Place in the Eurasian Movement ... 57

Vitaly Yu. Darensky. Historiosophy of Archimandrite Konstantin (Zaitsev)..... 75

Mikhail V. Shkarovsky. The Petrograd Theological Academy
Professor N. N. Glubokovsky's Activities in Exile
and the Fate of his Scientific Heritage 92

Alexander V. Markidonov. Responsibility and Solidarity
in Life and Theology of Metropolitan Anthony of Sourozh 106

Dmitry I. Stogov. N. E. Markov: Life and Activities
of the Russian Monarchist in Exile..... 116

Mikhail G. Talalay. The Committee for the Provision
of Higher Education to Russian Youth Abroad and its Envoys to Italy 128

Maksim V. Medovarov. An Article
“Leontiev as a Predecessor of Eurasianism” by Klavdia V. Florovskaya..... 137

Byzantine Cabinet

*Victoria B. Belukova, Igor B. Gavrilov, Victoria T. Zakharova,
Priest Igor Ivanov, Alexei M. Lyubomudrov, Nadezhda I. Pak.* “True Russia
is a Country of Mercy, not Hatred”. Materials of the Round Table
of the SPbTA Publishing House Scientific Project “Byzantine Cabinet”
to the 50th Anniversary of the Death of the Russian Abroad
Literature Classic Boris Konstantinovich Zaitsev (1881–1972)..... 153

Obituary

Valery A. Fateyev, Nikolai P. Ilyin.
In Memory of Nikolai Ivanovich Kalyagin († 2022)..... 167

СОДЕРЖАНИЕ

От редакции

И. Б. Гаврилов. Зарубежная Россия как культурный феномен..... 8

Памятные даты России.

К 100-летию Русского Исхода (1920–2020)

П. Н. Базанов. Культура русской эмиграции –
гордость отечественной истории.....11

А. М. Любомудров. Голгофская страна: художественная историософия
России в поэзии и прозе русского зарубежья 25

Сестра Тереза (Оболевич). Протоиерей Георгий Флоровский
и Николай Зёрнов: пересечения и расхождения..... 41

М. В. Медоваров. В. П. Никитин и его место в евразийском движении.....57

В. Ю. Даренский. Историософия архимандрита Константина (Зайцева)..... 75

М. В. Шкаровский. Деятельность профессора Петроградской
духовной академии Н. Н. Глубоковского в эмиграции
и судьба его научного наследия 92

А. В. Маркидонов. Ответственность и солидарность
в жизни и богословии митрополита Антония Сурожского 106

Д. И. Стогов. Н. Е. Марков: жизнь и деятельность
русского монархиста в изгнании.....116

М. Г. Талалай. Комитет по обеспечению высшего образования
русскому юношеству за границей и его посланники в Италию 128

М. В. Медоваров. Статья Клавдии Флоровской
«Леонтьев как предшественник евразийства»..... 137

Византийский кабинет

В. Б. Белукова, И. Б. Гаврилов, В. Т. Захарова,
священник Игорь Иванов, А. М. Любомудров, Н. И. Пак. «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)..... 153

Некролог

В. А. Фатеев, Н. П. Ильин.
Памяти Николая Ивановича Калягина († 2022).....167

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 4 (7)

2021

Зарубежная Россия как культурный феномен

Дорогой читатель!

Перед вами заключительный, четвертый в 2021 г. и седьмой в общей сложности номер «Русско-Византийского вестника». Наш журнал выпускается с 2018 г., а с 2021-го он является изданием кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии. С 2020 г. вестник специализируется на исследованиях в области истории русской религиозной философии. За истекшие три года мы прошли значительный творческий и организационный путь. Была укреплена научная составляющая журнала — в состав редакционного совета и редакционной коллегии вошли известные российские ученые. В 2021 г. было подготовлено четыре номера, последний из которых вы держите в руках; такая же задача стоит и на 2022 г. Предполагается, что предстоящее вхождение в Перечень ВАК позволит изданию и дальше повышать свой научный уровень.

Традиционная рубрика «Памятные даты России» на сей раз посвящена важнейшему, но недостаточно замеченному в современном обществе юбилею — столетию т. н. Русского Исхода (1920–2020), а также судьбам и творческому наследию отечественной эмиграции первой волны.

Первая волна, часто называемая «Белой», — явление уникальное, аналога которому нет в мировой истории. Ее необычность состоит как в небывалом прежде количестве покинувших Родину людей, так и в огромном вкладе этих эмигрантов в русскую и мировую культуру. Вынужденные изгнанники первой волны не только сохраняли, но и безмерно обогатили традиции отечественной науки, искусства, философии, богословия.

В 1924 г. в Париже И. А. Бунин произнес речь «Миссия русской эмиграции», в которой отмечал: «Была Россия, был великий, ломившийся от всякого скарба дом, населенный огромным и во всех смыслах могучим семейством, созданный благословенными трудами многих и многих поколений, освященный богопочитанием, памятью о прошлом и всем тем, что называется культ». Миссию русской эмиграции великий писатель видел в подвиге тех русских людей в изгнании, которые «не сдадутся никогда. И пребудут в верности заповедям синайским и галилейским, а не планетарной матерщине, хотя бы и одобренной самим Макдональдом. Пребудут в любви к России Сергия Преподобного, а не той, что распевала: „Ах, ах, тра-та-та, без креста!..“». «Быть может, никогда ни одна эмиграция не получила от нации столь повелительного наказа — нести наследие культуры», — писал другой эмигрант философ Г. П. Федотов.

Открывает юбилейную рубрику статья П. Н. Базанова «Культура русской эмиграции — гордость отечественной истории», в которой дан обзор истории первой волны русской эмиграции, а также обоснование «Русского Зарубежья» как культурного

феномена XX в. — страны без территории. Изложенные в статье достижения представителей Русского Зарубежья, по мнению автора, показывают, как много потеряла Россия в 1917 г. и какой рывок в науке и культуре могла бы совершить при сохранении этих великих людей и обеспечении им возможности творить на родной земле.

А. М. Любомудров в статье *«Голгофская страна: художественная историософия России в поэзии и прозе русского зарубежья»* ставит задачу раскрыть образ России и ее судьбу в творчестве выдающихся православных литераторов-эмигрантов Б. К. Зайцева, И. С. Шмелева, Л. Ф. Зурова, В. А. Волгина, А. В. Гессена, С. С. Бехтеева, И. И. Савина. Автор отмечает, что Россию XX в. эти художники слова воспринимали как страну «терзаемую и терзающую», однако, несмотря ни на что, видели в ней и Святую Русь, продолжающую жить и порождать новых праведников.

М. В. Медоваров в статье *«В. П. Никитин и его место в евразийском движении»* вводит в научный оборот новый материал, связанный с научным творчеством и деятельностью в эмиграции русского востоковеда, ираниста, дипломата Василия Петровича Никитина, стремившегося «к раскрытию органического сочетания России и Азии». Автор отмечает особую актуальность наследия забытого евразийца в современной геополитической ситуации.

Польский исследователь русской философской мысли *сестра Тереза (Оболевич)* в статье *«Георгий Флоровский и Николай Зёрнов: пересечения и расхождения»* на основе редких архивных материалов раскрывает уникальный контекст творчества двух видных представителей эмиграции первой волны. Особый интерес представляет критика прот. Г. Флоровским работ Н. М. Зёрнова, посвященных русской религиозной мысли, а также его трактовка понятия «религиозно-философский ренессанс».

В статье В. Ю. Даренского *«Историософия архимандрита Константина (Зайцева)»* рассматривается богословское и философское наследие одного из наиболее «строго воцерковленных» мыслителей Русского Зарубежья, несущего в изгнании «подвиг Русскости». Автор показывает, что в основе историософии архим. Константина лежит понимание новейшей истории как движения к Апокалипсису.

Статья М. В. Шкаровского *«Деятельность профессора Петроградской духовной академии Н. Н. Глубоковского в эмиграции и судьба его научного наследия»* посвящена знаменитому профессору Санкт-Петербургской духовной академии, в отличие от большинства своих коллег, избежавшему репрессий в Советской России и еще почти 16 лет занимавшемуся в эмиграции плодотворной научной деятельностью.

А. В. Маркидонов в статье *«Ответственность и солидарность в жизни и богословии митрополита Антония Сурожского»* обращается к наследию известного проповедника, раскрывая его жизненный путь как последовательное углубление «опыта солидарности».

Д. И. Стогов в статье *«Н. Е. Марков: жизнь и деятельность русского монархиста в изгнании»* исследует малоизвестные страницы жизни за границей крупного общественного и церковного деятеля, представителя правого крыла Русского Зарубежья.

М. Г. Талалай в статье *«Комитет по обеспечению высшего образования русскому юношеству за границей и его посланники в Италию»* рассказывает о деятельности общественного эмигрантского учреждения, стремившегося обеспечить молодым русским беженцам возможность завершить высшее образование в Европе.

В материале М. В. Медоварова *«Статья Клавдии Флоровской „Леонтьев как предшественник евразийства“»* впервые вводится в научный оборот малоизвестное евразийское наследие сестры видного православного богослова прот. Г. Флоровского, а также рассматривается ее место в евразийском движении.

К статьям об эмиграции примыкает рубрика «Византийский кабинет» с публикацией на основе выступлений участников состоявшегося 2 февраля 2022 г. дистанционного круглого стола научно-просветительского проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет» *«Истинная Россия есть страна милости, а не ненависти»*, приуроченного к 50-летию кончины классика литературы Русского зарубежья Бориса Константиновича Зайцева (1881–1972). Опубликованы тезисы докладов

А. М. Любомудрова, В. Т. Захаровой, Н. И. Пак, В. Б. Белуковой, а также организаторов и ведущих мероприятия священника Игоря Иванова и И. Б. Гаврилова.

Завершает номер раздел «Некролог», посвященный замечательному исследователю русской классической культуры XIX в. *Николаю Ивановичу Калягину (1955–2022)*, где публикуются отклики на его кончину *В. А. Фатеева и Н. П. Ильина*. Н. И. Калягин вошел в историю русской мысли как автор фундаментального труда «Чтения о русской поэзии», над которым он работал на протяжении всей своей жизни. В этой книге высшие достижения русской литературы Золотого века рассматриваются исследователем в контексте царствования императора Николая I, что позволяет ему выстроить оригинальную концепцию взаимосвязи расцвета русской поэзии с консервативным монархическим строем николаевской России и принятой тогда уваровской формулой «Православие, Самодержавие, Народность». Как отмечают авторы некрологов, книга Н. И. Калягина представляет собой выдающийся, но пока еще не оцененный по достоинству широкой публикой вклад в изучение истории русской поэзии и всей русской православной культуры.

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

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

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 4 (7)

2021

П. Н. Базанов

Культура русской эмиграции — гордость отечественной истории

УДК 008(1-87)(=161.1)(091)
DOI 10.47132/2588-0276_2021_4_11
EDN VFAKSY



Аннотация: В статье дается обзор истории первой «волны» русской эмиграции. Анализируются основные термины, существующие в современном эмигрантоведении: «русская эмиграция», «Русское Зарубежье», «Российское Зарубежье», «российская эмиграция». Доказывается, что под русскими эмигрантами надо понимать не этнографических великорусов, а лиц, принадлежащих к русской культуре. Рассмотрена география Русского Зарубежья, основные центры («столицы») и страны расселения. Дается обоснование «Русского Зарубежья» как культурного феномена XX в. — страны без территории. Обоснована хронология «волн» русской эмиграции. Выявлены основные учебные заведения Русского Зарубежья. Показан вклад представителей русской эмиграции в мировую и отечественную науку и культуру. Дана классификация ученых Русского Зарубежья. Доказывается, что основным смыслом жизни соотечественников за рубежом была любовь к Родине и подлинный патриотизм. Показан высокий уровень культуры и науки Русского Зарубежья и их влияние на мировую историю. Статья основана на многолетней исследовательской работе автора.

Ключевые слова: русская эмиграция, Русское Зарубежье, Российское Зарубежье, российская эмиграция, «волны» эмиграции, культура, наука, патриотизм, Родина, вклад в мировую культуру.

Об авторе: **Петр Николаевич Базанов**

Доктор исторических наук, профессор кафедры ЮНЕСКО по компаративным исследованиям духовных традиций, специфики их культур и межрелигиозного диалога, действующей на базе Российского научно-исследовательского института культурного и природного наследия имени Д. С. Лихачева.

E-mail: bazanovpn@list.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9634-9068>

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

RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4 (7)

2021

Petr N. Bazanov

The Culture of Russian Emigration is the Pride of National History



UDC 008(1-87)(=161.1)(091)

DOI 10.47132/2588-0276_2021_4_11

EDN VFAKSY

Abstract: The article reviews the history of the first “wave” of Russian emigration. The main terms that exist in modern emigration studies are analysed: “Russian emigration”, “Russian Abroad”. Russian emigrants should be understood not as ethnographic Great Russians, but as persons belonging to the Russian culture. The geography of the Russian Diaspora, the main centres (“capitals”) and the countries of settlement are considered. The article provides a justification for the “Russian Abroad” as a 20th century cultural phenomenon – a country without a territory. The chronology of the “waves” of Russian emigration is substantiated. The main educational institutions of the Russian Abroad are identified. The contribution of Russian representatives to world and national science and culture is shown. The classification of scientists of the Russian Abroad is given. It is proved that the main meaning of the life of compatriots was love for the Motherland and genuine patriotism. The high level of culture and science of the Russian Abroad and its influence on world history are demonstrated. The article is based on the author’s long-term research work.

Keywords: Russian emigration, Russian Abroad, “waves” of immigration, culture, science, patriotism, the Motherland, the contribution to world culture.

About the author: **Petr Nikolaevich Bazanov**

Doctor of Historical Sciences, Professor of the UNESCO Chair for Comparative Studies of Spiritual Traditions, the Specifics of their Cultures and Interreligious Dialogue, operating on the basis of the D. S. Likhachev Russian Research Institute of Cultural and Natural Heritage.

E-mail: bazanovpn@list.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9634-9068>

For citation: Bazanov P. N. The Culture of Russian Emigration is the Pride of National History. *Russian-Byzantine Herald*, 2021, no. 4 (7), pp. 11–24.

Один из первых историков русской эмиграции П. Е. Ковалевский предельно точно заметил: «В мировой истории нет подобного по своему объему, численности и культурному значению явления, которое могло бы сравниться с Русским Зарубежьем»¹. То же писал и первый историк русской зарубежной литературы профессор Г. П. Струве: «Сама эта эмиграция есть явление огромное, в мировой истории беспрецедентное»². Многие исследователи отмечали уникальность русской эмиграции, принципиальное нежелание эмигрантов ассимилироваться за границей³, их постоянную мечту вернуться на Родину.

После революции 1917 г. русская культура разделилась на две ветви. В результате победы большевиков в Гражданской войне в СССР стала главенствовать коммунистическая идеократия, и развитие «независимой» отечественной мысли и культуры происходило или подпольно в СССР, или в эмиграции. Русская эмиграция стала, образно выражаясь, полигоном «свободной мысли», а книги и периодика — это материализация мысли. В XX в. русские люди оказались за рубежом без средств к существованию, потеряли все, включая и любимую Родину, но при этом представители первой «волны» были искренними патриотами. Поэтому основное настроение — ностальгия, а основная тема — воспоминания о Родине — России, «как было хорошо в России до большевиков». Ностальгия способствовала массовому творчеству, особенно, автобиографическим романам и мемуарам. На долю этого поколения пришлось очень бурная жизнь начала XX в. — русско-японская война, «стольпинские реформы», Первая мировая и Гражданская войны, эмиграция и т. д. В такую беспокойную эпоху биография каждого человека, даже самого «простого», была как увлекательный роман. Учитывая высокий уровень образования «первой» волны, все вышперечисленное способствовало развитию литературной, публицистической и издательской деятельности.



Белая Россия. Исход. Худ. Д. А. Белюкин, 1992–1994 гг.

¹ Ковалевский П. Е. Зарубежная Россия: История и культурно-просветительная работа русского зарубежья за полвека (1920–1970). Ниж. Новгород, 2019. С. 13.

² Струве Г. П. Русская литература в изгнании. 3-е изд., испр. и доп. Париж: YMCA-Press; М.: Русский путь, 1996. С. 22.

³ Раев М. Россия за рубежом: История культуры русской эмиграции, 1919–1939. М.: Прогресс-Академия, 1994. С. 14.



Шведский король вручает
Ивану Алексеевичу Бунину
Нобелевский диплом. Стокгольм, 1933 г.

Эмигранты первой «волны» создали внетерриториальную страну — «Русское Зарубежье» («Зарубежную Россию», «Россию № 2», «Россию вне России» и т.д.), обладавшую всеми признаками государственности. Элита русской эмиграции была прямой наследницей «Золотого» и «Серебряного» веков русской культуры, а себя рассматривала как единственную законную правопреемницу национальных традиций. В местах компактного проживания русские создали «Зарубежную Россию» как страну без территории, но со всеми внешними и внутренними признаками и атрибутами (правительство, Церковь, РОВС в качестве армии и даже претенденты на царский трон), — культурную жизнь как целостную систему (школы, университеты, библиотеки, музеи, архивы, периодическая печать, книгоиздательства, общественные объединения, кружки и т.п.). Русские становятся как бы государством в государстве, а их культура — особой культурой в рамках существующей национальной культуры того или иного государства. Возникает идея особой духовной миссии: сохранения и приумножения русской культуры, разрушаемой, по мнению эмиграции, в Советской России⁴. Отсюда и знаменитое

высказывание Н. Н. Берберовой, неоднократно повторенное И. А. Буниным, Д. С. Межковским и З. Н. Гиппиус: «Мы не в изгнании, мы в послании»⁵.

Наши соотечественники стремились показать Западу и советской метрополии уровень и возможность отечественной науки и культуры за рубежом. Русское Зарубежье сохраняло и продолжало развитие традиционной культуры за границей. Как справедливо отметил член-корреспондент РАН Е. И. Пивовар, «понимание российской эмиграции как совокупности потоков позволяет говорить о высокой степени ее неоднородности и о многоаспектности ее влияния на мировую цивилизацию. Воздействие российской эмиграции на социум принимающих стран было многогранным и дифференцированным в зависимости от социальной страты его приложения, институциональной, религиозной, ментальной основы той или иной диаспоры за рубежом. Столь же многоплановой и противоречивой была и обратная связь российского зарубежья с метрополией...»⁶

При осмыслении исторического пути развития отечественной культуры XX в. нужно учитывать четыре важнейших принципа культуры русской эмиграции: общее значение для русской культуры XX в., влияние и степень востребованности идей и концепций эмиграции в советском обществе, взаимодействие с культурами других стран, роль идей и концепций русской эмиграции в современной России⁷. «Для русской эмиграции культура была существенной составной частью их национального самосознания, мироощущения образованного русского человека»⁸.

⁴ Назаров М. В. Миссия русской эмиграции. 2-е изд., испр. Т. 1. М.: Родникъ, 1994. С. 3.

⁵ Берберова Н. Н. Лирическая поэма // Современные записки. 1927. № 30. С. 221–230.

⁶ Пивовар Е. И. Российское зарубежье: Социально-исторический феномен, роль и место в культурно-историческом наследии. М.: РГГУ, 2008. С. 446–447.

⁷ Базанов П. Н. Издательская деятельность политических организаций русской эмиграции (1917–1988 гг.). 2-е изд., исп. и доп. СПб., 2008. С. 7.

⁸ Раев М. Россия за рубежом. С. 22.



Федор Иванович Шаляпин в эмиграции на гастролях в Софии, 1934 г.

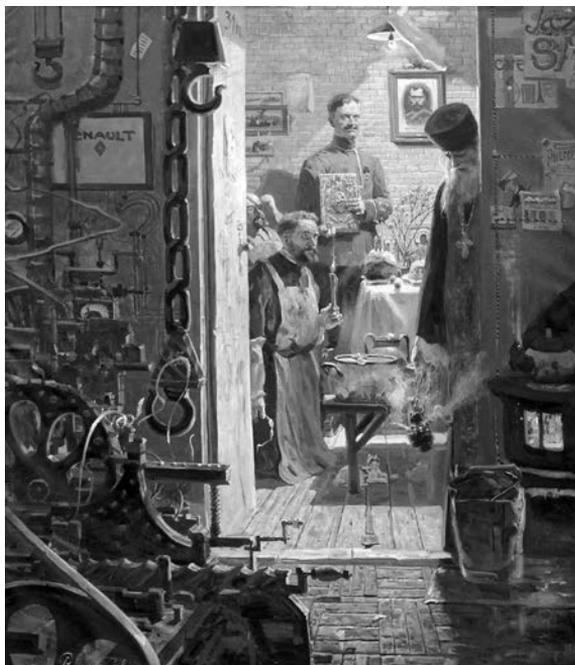
Эмиграция из России до 1917 г. получила условное название «нулевая волна». Хронология трех «волн» русской эмиграции включает: первую, 1917–1940 гг. (пик — 1919–1921 гг. от падения белого движения до 1922 г. — т.н. «Философского парохода»); вторую, 1941–1956 гг. (пик — конец Второй мировой войны) и третью, 1956–1988 гг. (пик — конец 1960-х — 1970-е гг.). С 1989 г. идет отсчет уже новой, четвертой «волны» эмиграции. К ней причисляют и образовавшуюся после августа 1991 г. 25-миллионную русскую диаспору в «ближнем» зарубежье. Сам термин «волна» очень образный — обозначает этапы исхода из России. Мы всегда видим пик волны, но не можем определить точно, где одна волна переходит в другую.

«Русских эмигрантов» не следует смешивать с «российскими» — выходцами из Российской империи или СССР и их потомками, фактически никак не связанными с русской государственностью и культурой (например, немцы-меннониты, ортодоксальные евреи, басмачи и т.п.). «Русские эмигранты» — это люди, воспитанные в русской культуре, для которых русский язык был родным, вне зависимости от национальности, и которые считали Россию своей первой или второй родиной. Многие из них были православными по вероисповеданию. Ошибочной тенденцией нужно признать смешение термина «русские эмигранты» с этнографическим понятием «великорусы», по этому принципу русские эмигранты — только русские по национальности, с неизбежными «дискуссиями», какого роду-племени была мама у данного представителя эмиграции или какой процент у него крови, конечно, без учета самосознания.

«Российское зарубежье» — более широкое понятие, чем «Русское Зарубежье», — история всех русских диаспор за территорией СССР (а в последнее время модно стало употреблять термин «Русский мир»). Диаспора — компактное проживание лиц одной национальности (культурной общности) или религии за пределами родины — метрополии. Метрополия — страна, являющаяся родиной для самих эмигрантов или их потомков.

Под эмиграцией в современной науке чаще всего понимается переселение (вынужденное или добровольное) в другую страну на временное или постоянное проживание, также часто под этим термином подразумевают совокупность эмигрантов, проживающих за пределами метрополии в другом государстве. Совершенно неверным является смешение понятий «эмиграция» и «иммиграция», т.к. последнее — это въезд в страну граждан другого государства. К феномену «русской эмиграции» ближе явление «политического беженства».

Россия до XX в. не была диаспоральным государством, подавляющее большинство русских жило в своем государстве. Хотя эмиграция из России — довольно давнее явление в отечественной истории. К первым политическим эмигрантам причисляют князя Андрея Курбского и дьяка посольского приказа Григория Котошихина. В XVII в. из России бежали старообрядцы, выступавшие против реформ Патриарха Никона. Их потомки до сих пор живут на западном побережье Чудского озера в Эстонии, в Латгалии в Латвии и в Румынии. Нельзя не упомянуть и «казаков-некрасовцев» (участников восстания Кондрата Булавина), бежавших от петровских реформ с Вольного Дона в Османскую империю. Но массовая эмиграция (т.н. «нулевая» волна) по политическому и религиозному признакам началась фактически в конце XIX — начале XX вв., когда из страны начали уезжать по разным причинам представители различных сословий. С западных окраин империи бедные украинские и белорусские крестьяне эмигрировали в Канаду, США и страны Латинской Америки. В поисках лучшей доли уезжали члены преследуемых в России религиозных и общественных объединений: духоборы и толстовцы (последователи учения Л. Н. Толстого) — в Канаду и Мексику; немцы-меннониты (из-за нежелания служить в российской армии) — в Германию и Латинскую Америку. Российскую империю покидали евреи из-за дискриминационной черты оседлости и погромов — после Первой русской революции 1905 г. для иудеев был облегчен режим выезда из страны. Интересно, что в Палестину, находившуюся под контролем Турции, выезжали наиболее религиозно и национально настроенные евреи (сионисты), но большинство устремилось в США. Именно они заселили Бруклин в Нью-Йорке, хотя в начале века часть еврейской общины эмигрировала в страны Латинской Америки, особенно в Аргентину. Местные жители стали их называть «руссо-ортодоксало», т.е. ортодоксальные евреи из России. Когда же появились представители первой (после 1917 г.) «волны» русской эмиграции, главным образом христиане, антропологически славянского типа и резко отличавшиеся обликом от латиноамериканцев и евреев, их стали называть «руссо-бланко», т.е. белые русские, на что последние охотно откликались — «ясно, что не красные».



Пасха в Париже. Худ. П. В. Рыженко, 2007 г.

Наиболее известными русскими политическими эмигрантами XIX в. большинство исследователей считают покинувшего страну из-за политического режима Николая I и перешедшего в католичество мыслителя и поэта В. С. Печерина, а также революционеров, основателей «вольной русской печати» писателей и мыслителей А. И. Герцена и Н. П. Огарева. В конце XIX — начале XX вв. из России уезжали члены народнических организаций, анархисты, эсеры, члены РСДРП, кадеты и т. д. Среди ученых можно выделить революционера Г. А. Лопатина, медика, микробиолога В. А. Хавкина и более известного публициста В. А. Зайцева. За исключением революционеров, после революций 1917 г. на родину вернулись немногие. Хотя царское правительство никогда не препятствовало возвращению раскаявшихся соотечественников.



Участники Первого Карловацкого Собора — собрания русского зарубежного духовенства и мирян в Сремских Карловцах (Сербия), 1921 г.

Русское Зарубежье как самостоятельное культурное и политическое явление сложилось к началу 1920-х гг. Основными странами расселения первой «волны» русской эмиграции стали Германия (до начала 1930-х гг.) и Франция. Наиболее благоприятными для русской эмиграции были славянские страны — Королевство Сербов, Хорватов и Словенцев (Югославия), Болгария, Чехословакия. «Столицами» Русского Зарубежья стали Берлин (с конца 1919 г. до середины 1930-х гг.) и Париж, а на Дальнем Востоке — Харбин и Шанхай (с 1930-х гг.). Уже про Берлин стали рассказывать такую шутку: «Встречаются два русских эмигранта, видевшиеся последний раз на Родине, и один другого спрашивает: „Как тебе Берлин?“ — „Да ничего город, — отвечает другой, — только немцев почему-то очень много“». Потом этот анекдот стали рассказывать о Париже и Нью-Йорке. Другими центрами были Прага, Белград и София.

Власти и общественность славянских государств из русофильских симпатий и в благодарность за поддержку царской Россией национальных интересов этих стран предоставляли русским эмигрантам самоуправление, работу, в том числе в учебных и научных заведениях (например, в Карловом университете в Праге), государственных и военных учреждениях, назначали пособия, стипендии и оказывали другую помощь. Славянофильские элиты и простой народ испытывали к русским беженцам искреннюю симпатию. Немалую роль сыграло, что сербы, черногорцы и болгары — православные народы, а их духовенство рассматривало помощь русским эмигрантам, как возможность отблагодарить братьев много лет бескорыстно помогавшим им.

Были в начале 1920-х гг. анклавов, где русские эмигранты жили в течение буквально одного-двух лет. Константинополь и турецкая территория вокруг него являлись сосредоточением для беженцев в 1920–1923 гг. Точно также из-за эвакуации «белых» военно-морских сил возникли центры в Бизерте (Тунис) и в Маниле (Филиппины).



Церковь эвакуированного из Крыма в 1920 г.
Корниловского полка в Галлиполи (Греция), 1921 г.

Значительно меньше эмигрантов из России было в Греции, Бельгии, Италии, Венгрии, Швейцарии. Неожиданно много (по сравнению с коренным населением) русских оказалось в Андорре. Ограничили въезд русских беженцев Испания, Португалия и Великобритания, из колоний которой наши соотечественники проникли только в доминионы — Канаду, Австралию, Южную Африку. Но вместе с тем русские эмигранты появились во всех французских колониях. Единственная независимая африканская страна, христианская Эфиопия, с радостью приютила русских эмигрантов. Активно переселялись выходцы из России в США и страны Латинской Америки (в особенности в Аргентину, Бразилию, Парагвай).



«Пенаты» — музей-усадьба Ильи Ефимовича Репина
в поселке Репино (Куоккала) Курортного района Санкт-Петербурга. Современное фото



Сергей Васильевич Рахманинов за работой
в своем кабинете в имени «Сенар» (Швейцария), 1930-е гг.

Особую категорию составляют русские — уроженцы стран-лимитрофов, — государств, образованных на западе Российской империи (Финляндии, Эстонии, Латвии, Литвы, Польши, Румынии) Западом для «санитарного кордона» от большевизма для Европы. В этих странах проживало аборигенное (коренное) русское население. Никуда не уезжая, местные русские оказались в эмиграции, хотя в этих странах жили и «классические» эмигранты — беженцы из России. В Финляндии, кроме русских горожан в Выборге (Виипури) и Гельсингфорсе (Хельсинки) и крестьян в Райволе (ныне Роццино) и Красном Селе, было много «дачников» — обитателей загородных домов под Петроградом в поселках Оллила (Солнечное), Куоккала (Репино), Келломяки (Комарово), Териоки (Зеленогорск), Тюрисевя (Ушково) и т. д.

По Тартускому мирному договору в 1920 г. правительством РСФСР Эстонии были переданы русские районы — Печорский и Нарва с Ивангородом, которые ранее входили в Санкт-Петербургскую губернию. В Латвийской республике, кроме столицы — Риги, русское аборигенное население жило в Латгалии и Даугавпилсе (Двинске). В Польше, кроме населения Варшавы и Вильно, с русской культурой ассоциировали себя многие жители Западной Белоруссии и Украины. Русскими считали себя русины и карпаторуссы, компактно заселявшие два исторических района в Чехословакии (Подкарпатская и Пряшевская Русь). В Румынии на русскую культуру ориентировалась часть населения Бессарабии и Буковины. Также нужно выделить русское население в Китае, прежде всего в Маньчжурии, где линия КВЖД до революции принадлежала Российской империи и все, начиная с Харбина — города и станции, — было построено русскими. Там находилось «Трехречье» — район с сельским населением (старообрядцы и казаки). Кроме того, подданные России бежали в Восточный Туркестан (Синьцзян) и жили в других китайских городах (Шанхай, Пекин, Тяньцзинь и т. д.).

Первая «волна» была социальным срезом дореволюционной России. За рубежом оказались представители всех социальных слоев и сословий: члены династии Романовых, титулованная аристократия, дворяне, промышленники, купечество, духовенство, рабочие, крестьяне, казаки и особенно много профессиональные военные и интеллигенции⁹. Менее всего за границей оказалось крестьян-великорусов из центральных губерний империи. Они были самым бедным социальным слоем Российской

⁹ Базанов П. Н., Шомракова И. А. Книга Русского Зарубежья: из истории книжной культуры XX века. 2-е изд, испр. СПб., 2003. С. 10.



Княжна Наталья Павловна Палей (Натали Палей) — известная французская манекенщица и актриса, внучка императора Александра II

империи, а особенности Гражданской войны заключались в том, что белые не смогли занять как раз центральные регионы Европейской России. Вынуждены были эмигрировать или даже насильно выслались те, кто составлял гордость российской культуры и науки, можно даже сказать — «цвет нации».

С осторожностью нужно подходить к вопросу о численности русской эмиграции. Каждый эмигрант был живым примером, что никакого социалистического рая не существует. Идеологи коммунизма с 1920 г. до наших дней стремятся преуменьшать количество эмигрировавших или бежавших из России. Сложность в подсчете зарубежных соотечественников составляет и дискуссионность термина «русская эмиграция». Часто учитывают только живших по т. н. «нансеновским паспортам», игнорируя нелегальных эмигрантов и формально принявших иностранное гражданство. Определение эмигрантов по национальности еще более контрпродуктивно, т. к. в дореволюционной России учитывалось вероисповедание, а в XX в. «русский» перестал быть синонимом «православного», тем более

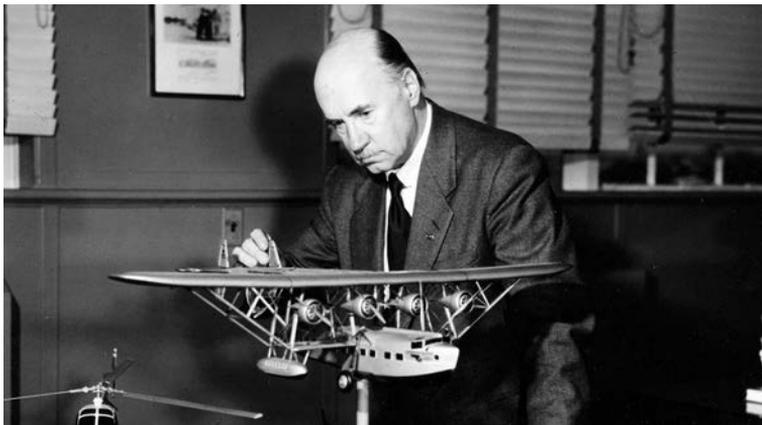
что среди выехавших за рубеж были и представители нерусских православных народов России. Общее число эмигрантов первой «волны», по разным данным, составляет от двух до трех миллионов человек. При этом если включать в первую «волну» русское население стран-лимитрофов (Финляндии, стран Прибалтики, Польши, Румынии), то количество возрастает до 9–10 миллионов¹⁰.

В национальном составе эмиграции преобладали русские, но были также евреи, украинцы, «малороссияне» (именно так национально себя идентифицировавшие), белорусы, немцы, татары, армяне, грузины, калмыки, буряты и представители всех других национальностей Российской империи. Большинство из них ощущали себя людьми русской культуры и временными политическими беженцами из России. К сожалению, соотношение женщин и мужчин в первой волне было одна к девяти. К тому же представительницы прекрасно пола, славившиеся на весь мир красотой, выходили замуж за более обеспеченных иностранцев, а дети от таких браков ассимилировались в первом поколении. За исключением славянских и православных Югославии и Болгарии, русские мужчины в эмиграции не женились на местных уроженках. Эти тенденции наглядно объясняют, почему потомков первой «волны» меньше, чем ее представителей.

За рубежом оказалось до 45–50 тысяч детей школьного возраста, и эмиграция построила собственную систему образования, включавшую значительное число учебных заведений различного вида. Только в Европе функционировало сто русских школ, в которых преподавали учителя лучших московских, петербургских, одесских и киевских гимназий, университетские приват-доценты и профессора. Во Франции работала специальная министерская комиссия по организации русского среднего образования. При французских лицеях открывались русские отделения.

Во всех центрах эмиграции открывались русские высшие учебные заведения. Особенно надо выделить Берлин, Париж, Харбин и Прагу. В «русских Афинах» — в Праге — работало восемь высших русских учебных заведений: Русский народный

¹⁰ Ковалевский П. Е. Зарубежная Россия. С. 14.



Игорь Иванович Сикорский с моделью многомоторного самолета, середина 1950-х гг.

(с 1934 по 1943 гг. — «свободный») университет, где были юридический и гуманитарный факультеты; Технический университет; Институт кооперации и сельского хозяйства; Вечерний русский народный университет; Семинарий Н. П. Кондакова, основанный известным византинистом Н. П. Кондаковым; Русский институт коммерческих знаний; Экономический кабинет профессора С. Н. Прокоповича; Институт изучения России. В Карловом университете и работавшем при нем Русском университете преподавали одни и те же ученые и профессора. В Берлине был даже создан «истинный» Петроградский университет. В Харбине действовали Коммерческий институт, Технологический институт, Юридический факультет и др. В Париже создали Богословский институт. Специальное русское отделение открылось и в Сорбонне. В Сорбонне 40 профессоров вели курсы как для русских, так и для французских студентов. В Народном русском университете Парижа с 1921 по 1931 гг. учились четыре тысяч студентов. Русские университетские курсы работали в Латвии в Риге. В столице Болгарии, Софии, в октябре 1922 г. был открыт техникум для русских беженцев с электротехническим, строительным и землемерным отделениями. В русских учреждениях преподавали русские профессора, которые читали лекции и для местных студентов. Уровень образования в Зарубежной России был в то время выше, чем в Советской, — 2/3 взрослых имели среднее образование, почти все — начальное, каждый седьмой — университетский диплом¹¹.

В Русском Зарубежье работало более тысячи ученых, и вклад выдающихся соотечественников в естественные и технические науки был по-настоящему титаническим. Достаточно вспомнить изобретателя вертолета и самолета-амфибии И. И. Сикорского; «отца» телевизора В. К. Зворыкина; автора гипотезы «горячей вселенной» и первого расчета генетического кода, исследователя методов ядерной физики для интерпретации процессов звездной эволюции Г. А. Гамова; классика сопромата С. П. Тимошенко; инженера-кораблестроителя В. И. Юркевича; мостостроителя О. А. Керенского и др. Большой вклад в развитие химии внесли В. Н. Ипатьев и А. Е. Чичибабин. Нобелевскими лауреатами стали химик И. Р. Пригожин и экономист В. В. Леонтьев. Более 30 лет, начиная с 1922 г., агробактериологическую лабораторию в Институте Пастера во Франции возглавлял микробиолог, автор открытия хемосинтеза, питомец Петербургского университета С. Н. Виноградский; там же работал ученик И. И. Мечникова и И. И. Павлова, биолог, основоположник психонейроиммунологии, исследователь проблем бессмертия и омоложения С. И. Метальников. В Праге работали геологи отец и сын Н. И. и Д. Н. Андрусовы. Школу почвоведения во Франции создал В. К. Агафонов, а в Харбине — Т. П. Гордеев.

¹¹ Базанов П. Н., Шомракова И. А. Книга Русского Зарубежья. С. 13.



Анна Матвеевна (Павловна) Павлова
на борту судна
во время австралийского тура, 1929 г.

Гигантским был вклад русской эмиграции в мировое искусство, театр, музыку и кино. Во всем мире известны художники Н. К. Рерих, И. Я. Билибин, А. Н. Бенуа, И. Е. Репин, М. В. Добужинский, М. З. Шагал, В. В. Кандинский; артисты балета А. М. Павлова, Т. П. Карсавина, О. П. Спесивцева, М. Ф. Кшесинская, М. М. Фокин, В. Ф. Нижинский, Н. Г. Легат; певцы и артисты Ф. И. Шаляпин, А. Н. Вертинский, Юл Бриннер; композиторы С. В. Рахманинов, И. Ф. Стравинский, С. С. Прокофьев и др. Русскую художественную школу за рубежом прославил скульптор Г. В. Дерюжинский.

Огромен вклад писателей и поэтов — эмигрантов из России в русскую и зарубежную литературу. Нобелевским лауреатом стал И. А. Бунин. Выдающимся признано также творчество писателей В. В. Набокова-Сирина, Л. Н. Андреева, Д. С. Мережковского, А. И. Куприна, Б. К. Зайцева, А. Н. Толстого, А. В. Амфитеатрова, М. П. Арцибашева; поэтов М. Цветаевой, З. Гиппиус, К. Бальмонта, И. Северянина, С. Черного, а также как поэта, литературного критика, члена акмеистического «Цеха поэтов» Г. В. Адамовича.

Мировую общественную мысль обогатили своими трудами и концепциями крупнейшие представители русской эмиграции — философы Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, П. Б. Вышеславцев, И. А. Ильин, Г. П. Федотов, С. Л. Франк, Л. П. Карсавин, Н. О. Лосский и др. В эмиграции продолжали свою деятельность: один из основоположников университетской социологии профессор П. А. Сорокин; социолог Н. С. Тимашев; историки Г. В. Вернадский, Н. П. Кондаков, М. И. Ростовцев, С. П. Мельгунов; основатель американского византиноведения А. А. Васильев; лингвисты Н. С. Трубецкой, Р. О. Якобсон.

Наши соотечественники неожиданно становились первыми лицами в иностранных государствах. Национальным героем Парагвая стал генерал И. Т. Беляев, а единственным королем Андорры за всю историю этой страны — Борис I Скосырев.

В Русском Зарубежье оказались представители всех российских политических партий и движений. Их политические взгляды и программы, порою полярные, объединяла ненависть к большевикам и абсолютное неприятие советской власти. Со временем позиции стали меняться, в надежде на изменение советского строя и политическое расслоение усилились «сменовеховские» тенденции, рассчитывавшие на национальное перерождение большевистской власти. Уже республиканец П. Н. Милюков признавал со ссылкой на демократическую зарубежную печать: «Было принято считать в демократической печати, 85% эмигрантов являются сторонниками монархии и только 15% могут считаться республикански настроенными»¹². Данные цифры подтверждает меньшевик и бундовец Г. Я. Аронсон¹³. Причем оба автора — представители левых кругов зарубежья. Но монархисты пребывали

¹² Милюков П. Н. Эмиграция на перепутье. Париж: Республиканско-Демократическое Объединение, 1925. С. 6.

¹³ Аронсон Г. О правых группировках // Columbia University Libraries, Rare book and Manuscript Library Bakhmeteff Archive of the Russian and East European History and Culture (Бахметевский архив). В. М. Sapir Collection. Box. 52: Sapir / Aronson G. Files. Russain émigré politics. Л. 24.



«Здравница имени генерала Врангеля» в Белграде, фото в первый день Пасхи 1927 г. В первом ряду сидят (слева направо): Сергей Николаевич Палеолог (бывший русский посланник в Сербии), генерал Петр Николаевич Врангель, митр. Антоний (Храповицкий), архиеп. Анастасий (Грибановский), Ольга Михайловна Врангель, прот. Петр Беловидов, начальник «Здравницы» доктор Николай Александрович Терещенко

в постоянном процессе дробления и политического разделения. Самым известным считается раскол на «николаевцев» (сторонников великого князя Николая Николаевича) — 70% и «кирилловцев» (приверженцев Кирилла I Владимировича) — 10–15%.

В эмиграции оказались и представители русского духовенства. Православная Церковь стала единственным социальным институтом, способным объединить совершенно разноликую русскую эмиграцию. Многие эмигранты из России, попав на чужбину, совершенно искренне обратились к православной вере. В 1920-е гг. русское православие в эмиграции распалось на три направления. Существовала Русская Православная Церковь Заграницей во главе с митр. Антонием (Храповицким); в 1926 г. от нее отделились западноевропейские приходы, починявшиеся митр. Евлогию (Георгиевскому); при этом существовали и иерархи, признавшие Московскую Патриархию, такие как митр. Елеферий (Богоявленский).

Известный историк член-корреспондент РАН А. Н. Сахаров справедливо заметил: «Российское Зарубежье представляет собой совершенно уникальную и неповторимую часть России»¹⁴. Творчество и деятельность эмигрантов из России помогает понять высокую степень влияния соотечественников на науку и культуру других стран и народов. Достижения представителей Русского Зарубежья, в частности, даже кратко изложенные в данной статье, показывают, как много потеряла Россия в 1917 г. и какого уровня рыбок в науке и культуре могла сделать наша страна, если бы сохранила этих выдающихся людей¹⁵.

¹⁴ Сахаров А. Н. Россия: Народ — Правители — Цивилизация. М., 2004. С. 13.

¹⁵ Базанов П. Н. История книжного дела. Книга первой русской эмиграции. СПб.: СПбГУПД, 2020. С. 16.

Источники и литература

1. *Аронсон Г.* О правых группировках // Columbia University Libraries, Rare book and Manuscript Library Bakhmeteff Archive of the Russian and East European History and Culture (Бахметевский архив). В. М. Sapir Collection. Box. 52: Sapir / Aronson G. Files. Russian emigre politics. Л. 24.
2. *Базанов П. Н.* Издательская деятельность политических организаций русской эмиграции (1917–1988 гг.). 2-е изд., исп. и доп. СПб., 2008. 468 с.
3. *Базанов П. Н.* История книжного дела. Книга первой русской эмиграции. СПб.: СПб-ГУПТД, 2020. 208 с.
4. *Базанов П. Н., Шомракова И. А.* Книга Русского Зарубежья: из истории книжной культуры XX века. 2-е изд., испр. СПб., 2003. 110 с.
5. *Берберова Н. Н.* Лирическая поэма // *Современные записки.* 1927. № 30. С. 221–230.
6. *Ковалевский П. Е.* Зарубежная Россия: История и культурно-просветительная работа русского зарубежья за полвека (1920–1970). Ниж. Новгород, 2019.
7. *Миллюков П. Н.* Эмиграция на перепутье. Париж: Республиканско-Демократическое Объединение, 1925. 137 с.
8. *Назаров М. В.* Миссия русской эмиграции. 2-е изд., испр. Т. 1. М.: Родникъ, 1994. 416 с.
9. *Пивовар Е. И.* Российское зарубежье: Социально-исторический феномен, роль и место в культурно-историческом наследии. М.: РГГУ, 2008.
10. *Раев М.* Россия за рубежом: История культуры русской эмиграции, 1919–1939. М.: Прогресс-Академия, 1994. 296 с.
11. *Сахаров А. Н.* Россия: Народ — Правители — Цивилизация. М., 2004.
12. *Струве Г. П.* Русская литература в изгнании. 3-е изд., испр. и доп. Париж: YMCA-Press; М.: Русский путь, 1996. 448 с.

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 4 (7)

2021

А. М. Любомудров

Голгофская страна: художественная историософия России в поэзии и прозе русского зарубежья

УДК 930.1+821.161.1

DOI 10.47132/2588-0276_2021_4_25

EDN UPGVUD



Аннотация: Задача статьи — выяснить, каким предстал образ России и ее судьба в творчестве тех литераторов зарубежья, в чьих художественных практиках реализовано православное мироотношение. Для анализа выбраны произведения Б. Зайцева, И. Шмелева, Л. Зурова, В. Волгина, А. Гессена, С. Бехтеева, И. Савина. Рассмотрены следующие аспекты художественно-религиозной мысли писателей: метафизические корни зла, истоки русской катастрофы, смысл понесенных Россией страданий, будущее страны, возможность и условия ее возрождения. Анализ текстов позволил выявить общее и различающееся в историософских воззрениях художников. В их книгах актуализирована древняя мифологема русского исторического сознания — «град Китеж» и присутствует вера в неуничтожимость духовного ядра «Руси Святой», которая в будущем вновь явит себя миру и возродится как страна православная.

Ключевые слова: историософия, русское зарубежье, православное мировоззрение, Святая Русь.

Об авторе: **Алексей Маркович Любомудров**

Доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института русской литературы (Пушкинский Дом) Российской академии наук.

E-mail: anketaspb@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4351-6774>

Для цитирования: Любомудров А. М. Голгофская страна: художественная историософия России в поэзии и прозе русского зарубежья // Русско-Византийский вестник. 2021. № 4 (7). С. 25–40.

RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4 (7)

2021

Alexei M. Lyubomudrov

The Country of Golgotha: Art Historiosophy of Russia in the Poetry and Prose of Russian Emigrant Authors



UDC 930.1+821.161.1

DOI 10.47132/2588-0276_2021_4_25

EDN UPGVUD

Abstract: The basic objective of the article is to reveal how the image and fate of Russia are represented in the work of those emigrant writers who realized the Orthodox worldview in their art practice. The works of B. Zaytsev, I. Shmelev, L. Zurov, V. Volgin, A. Gessen, S. Bekhteev, I. Savin were selected for analysis. The following aspects of the writers' artistic and religious thought are considered: the metaphysical roots of evil, the origins of the Russian disaster, the meaning of the sorrows and sufferings of Russia, the future of the country, the possibility and conditions of its revival. The analysis of texts allowed to identify the common and different in the artists' historical and philosophical views. The ancient mythology of Russian historical consciousness, "City of Kitezh", is updated in their books. All the authors mentioned above had a strong belief in the indestructibility of the spiritual core of "Sacred Russia" — the country which will again reveal itself to the world in future and will be revived as an Orthodox Power.

Keywords: Russian emigrant literature, philosophy of history, Orthodox worldview, Sacred Russia.

About the author: **Alexei Markovich Lyubomudrov**

Doctor of Philological Sciences, Leading Researcher, Institute of Russian Literature (Pushkin House) of the Russian Academy of Sciences.

E-mail: anketaspb@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4351-6774>

For citation: Lyubomudrov A. M. The Country of Golgotha: Art Historiosophy of Russia in the Poetry and Prose of Russian Emigrant Authors. *Russian-Byzantine Herald*, 2021, no. 4 (7), pp. 25–40.

В художественном сознании русских писателей-эмигрантов образ России — родины, утраченной навсегда — присутствовал постоянно. Неизбывной была любовь к отчизне, скорбь о родной земле, захваченной «новой ордой» — большевиками, о народе, измученном насилием и репрессиями, кровопролитием революции и гражданской войны, о погибших близких. Писатели полной мерой испили чашу страданий. И в эмиграции они попытались художественно осмыслить произошедшее с великой страной, понять причины, осознать настоящее, увидеть перспективы. Этой теме посвящены труды философов и историков зарубежья, мимо нее не могла пройти культура русской эмиграции.

Задача настоящей статьи — выяснить, каким предстал образ России и ее судьба в творчестве тех литераторов, которые были ориентированы на православные традиции. Мы называем этих писателей *православными*, опираясь не на присутствие у них церковных или духовных тем, не на личное исповедание веры, но прежде всего на православное *мироотношение*, воссозданное в их художественных практиках.

Тема страдания, столь значимая для русской классики XIX в., закономерно стала одной из главных и в творчестве этих художников. Бедствия личные и общенародные намного превзошли по своему размаху и тяжести все нестроения предшествующих десятилетий исторической России. Снова и снова возникали вопросы: для чего попущено зло? В чем смысл небывалых скорбей, и ради чего принесены колоссальные жертвы? Почему погибают лучшие, а злые торжествуют? Что происходит с Россией, стинет ли она окончательно в безбожно-кровавой стихии или воскреснет? Как соотносятся Божественное милосердие и безудержный разгул стихии зла? Ответы на эти вопросы искали, наряду с богословами и историками, прозаики, поэты, публицисты, в том числе те, чье творчество стало предметом настоящего исследования. Общая христианская мировоззренческая основа чаще всего приводила их к схожему пониманию происходящего, в то же время в историософских воззрениях мы обнаруживаем не только единство, но и различия.

Наиболее глубокое и подлинно христианское осмысление драматической истории России мы находим в творчестве Бориса Константиновича Зайцева (1881–1972). «Голгофская страна», «на Кресте наша Родина» — такие образы постоянно присутствуют в его очерках и публицистике, в литературно-критических заметках и художественной ткани романов и рассказов. «Русский человек слишком много пережил, слишком много видел. Сердце его уже годы кровоточит. Не забыть ему на чужбине безмерной Голгофы Родины. <...> В невиданном мире размах воздвигнуто там гонение на человека, на его свободу, душу, религию»¹. Тема мученичества пронизывает все творчество Зайцева, начиная с эссе первых революционных лет и заканчивая последним заветом молодому поколению: «Не забывайте Россию. Идолам ее не поклоняйтесь. Величие ее духовное храните. Само оно будет просвечивать в делах ваших. Страданиям, пережитым Родиной



Борис Константинович Зайцев

¹ Зайцев Б. К. Беда // Зайцев Б. К. Отблески Вечного. Неизвестные рассказы, эссе, воспоминания, интервью / Сост. А. М. Любомудрова. СПб., 2018. С. 466.

вашей, поклоняйтесь. Мучеников ее не забывайте. Наши же сердца и помышления всегда будут с вами»².

Зайцев был чуток к страданиям за Христа. И в Советской России, и в современной Франции он находит примеры реальных страданий за веру. Тема Креста, сораспятия с Господом, тема новой Голгофы остро волнует художника. Он часто пишет о том, что в нынешнее время, в XX в., как бы возвращаются времена первохристианства, когда Церковь снова становится беспощадно гонимой, а подлинные христиане бедствуют и нищенствуют, идут на смерть. И стремится увековечить их память. В зарисовке «Спас на Крови» Зайцев вспоминает близких, убитых в годы революции: своего племянника — Юрия Буйневича, пасынка — Алешу Смирнова, племянника жены — Петра, и надеется, что рано или поздно, в память всех замученных и невинно убиенных, всех Новомучеников Российских будет воздвигнут в Москве, в сердце новой России, храм «на Крови». Очерк «Знак Креста» рассказывает о христианских святых, чьи имена носили близкие писателя. В древние времена они были удостоены венцов святости именно за мученичество: Татьяна, Вера, Надежда, Наталия. Родные Зайцева, дорогие ему люди, стараются следовать примеру своих небесных покровителей — им посвящает он теплые строки. Реквием российской интеллигенции — эссе «Памяти погибших», раздумья над одноименной книгой, посвященной расстрелянным большевиками людям. В отклике на похищение в Париже генерала А. Кутепова «Крест» фигура генерала становится «знаменем России распинаемой», и горькой патетики исполнено слово писателя, обличающего и тех, кто терзает родину, и тех, кто соглашается с неправыми делами.

Вместе с тем во всем послереволюционном творчестве Зайцева развивается тема живой, неуничтоженной Святой Руси. Православие — бесценное сокровище, сберегаемое Россией, ее душа и сердце. Подлинная Россия может существовать только озаряемая светом Христовой веры, только воцерковленная. Носители этой подспудной Святой Руси — незаметные смиренные подвижники. В «Ответе Мюллеру» Зайцев рассказывает о знакомом ему человеке, живущем в СССР, который и в годы атеистического диктата сохраняет веру, церковное благочестие. О таких людях мало кто знает, но в бытии страны они важнее прочих, ибо у них — Истина. Именно они выносят на себе главную тяжесть в борьбе с силами разрушения. Тихо и терпеливо несут они свой Крест, следуя Евангельскому призыву. И пока в России остаются такие, пусть и немногие, праведники, ее, по мысли писателя, не поглотят силы ада.

Зайцев уповает на грядущее возрождение родины именно как христианской страны. И говорит об особом значении России для всего мира: «Истина все-таки придет из России. <...> „Святою Русью“ — в новых ее формах, в бедности и простоте, тишине, чистоте, незаметно, без „парадов“ и завоеваний. Придет <...>, чтобы просветить усталый мир»³. Миссию части русского народа, промыслительно оказавшейся за рубежом, писатель видит в том, чтобы прививать Западу «чудодейственный глазок с древа России», открывать всему миру ее духовные сокровища.

У России — «Голгофской страны» — особый путь, который невозможно понять мирским разумом. Так же, как судьба Иова, ее история может быть постигнута только в свете Нового Завета, искупительной жертвы Спасителя. И залог ее воскресения в том, что она идет путем Христовым, на Крест. В книге «Афон» Зайцев описал беседу со старцем-отшельником, в которой он получил подтверждение своим раздумьям о смысле происходящего со страной. Старец говорит, что Россия страдает за грехи, а в ответ на недоумение собеседников, почему не наказана также Европа, давно отвернувшаяся от Бога, поясняет: «Потому что возлюбил (Господь Россию. — А. Л.) больше. И больше послал несчастий. Чтобы дать нам скорее опомниться. И покаяться. Кого возлюблю, с того и взыщу, и тому особенный дам путь, ни на чей не похожий»⁴.

² Зайцев Б. К. Приходящие уходящим // Зайцев Б. К. Собр. соч.: В 5 т. Т. 11 (доп.). М., 2001. С. 338.

³ Зайцев Б. К. Странник // Зайцев Б. К. Собр. соч.: В 5 т. Т. 9 (доп.). М., 2000. С. 55.

⁴ Зайцев Б. К. Афон // Зайцев Б. К. Собр. соч.: В 5 т. Т. 7 (доп.). М., 2000. С. 109.

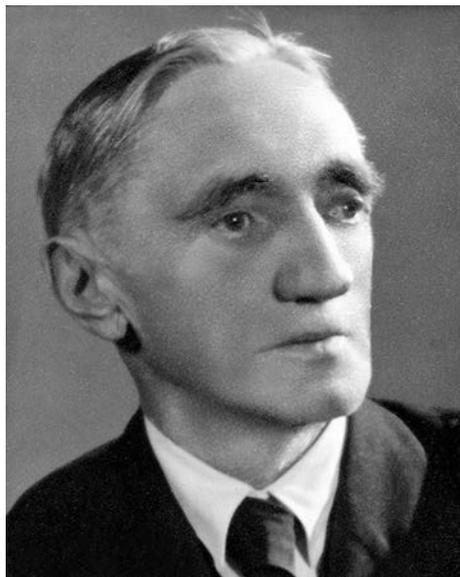
Не каждый принял бы такое объяснение русской катастрофы. Зайцеву, однако, оно оказалось близко. Он смиренно останавливается перед непостижимостью Промысла, и тональность его размышлений о родине — надежда, упование (на писательских встречах и вечерах он заканчивал свое выступление призывом ко всем помолиться за Россию, послать ей душевный лучик добра). Заметка «Восемьдесят ступеней» — квинтэссенция зайцевского православного мировоззрения. С вершины лет он обзревает пройденный путь, историю XX в. и приходит к подлинно христианскому взгляду: «Видим пеструю, с теньями и светом, таинственную картину мироздания, понять которую нам не дано, но на каждого из нас возложено — вносить в нее хоть каплю добра»⁵.

В литературоведческих студиях обычно ставят рядом двух православных классиков литературы русского зарубежья — Бориса Зайцева и Ивана Шмелева. При единстве веры эти писатели очень разные. Различно в их книгах и осмысление судьбы России. Иван Сергеевич Шмелев (1873–1950) с исключительной силой описал одну из самых мрачных страниц русской Голгофы — массовый геноцид, устроенный большевиками в Крыму, свидетелем которого стал писатель. Эпопея «Солнце мертвых» навсегда вошла в историю литературы как художественное свидетельство этого ужаса, ее можно назвать новым «Словом о погибели Русской земли». Шмелев, потерявший тогда единственного сына, не смог оправиться от душевного потрясения до конца дней. И в страстных возгласах автора, в нестерпимой муке от творящегося вокруг уже не было места рассуждениям о «закономерности» и «промыслительности» происходящего.

Автор эпопеи оказывается бессилён найти ответ на вопрос, как мог осуществиться в мире разгул безнаказанного зла, «куда свалился великий человеческий путь» и почему вновь настал «каменный век». Но гибнет не только цивилизация, исчезает Бог. Рефреном проходит через «Солнце мертвых» образ пустых небес: «Бога у меня нет: синее небо пусто». Не смиренное принятие воли Всевышнего, но отчаянный вопль к небесам: «Где же Ты!» Солнце, с которым в христианской символике сравнивается Сам Господь («Солнце Правды»), в эпопее становится злобно-насмешливым, играет на штыках убийц, превращаясь в знак смерти. В этом и других произведениях Шмелева 1920-х гг. отразились отчаяние, недоумение, рожденные картинами погибающей России.

Лучшие книги этого замечательного писателя обращены в прошлое, они привязаны не к историческим событиям, но воссоздают картины русской жизни, связанные со стихией православия. Церковно-религиозный пласт народного бытия в «Лете Господнем», «Богомолье», «Старом Валааме» и других очерках воссоздан Шмелевым полно и глубоко. В этих книгах, несомненно, открывается душевно-духовная жизнь православного христианина. Что касается попыток осмыслить исторический путь России, ее настоящее и будущее, то мы находим их в публицистике Шмелева.

В статьях, написанных преимущественно в 1920-е гг., Россия предстает как таинственный и вечно живой организм, обладающий драгоценной Душой — это ключевое



Иван Сергеевич Шмелев

⁵ Зайцев Б. К. «Восемьдесят ступеней» // Зайцев Б. К. Собр. соч.: В 5 т. Т. 9 (доп.). М., 2000. С. 374.

понятие Шмелев пишет с прописной буквы. Эту Душу необходимо познать, ощутить, почувствовать: «Поэты называют ее Женой, Невестой; народ — матерью, и все — Родиной»⁶. В размышлениях Шмелева о России очень много эмоциональности, поэтической образности, страстности, но рациональное зерно вычленишь в них бывает не просто. Душа России названа «христианской», но тут же оказывается, что она только еще ищет Бога: «Это искание Правды, желание строить жизнь с Богом и „по-Божьи“, взывание Града Небесного, Китеж-Града, тоска, что все еще нет его, что не кажет его и видимая Церковь...»⁷ Православие становится подчас атрибутом национального: «Народ вынашивал *своего, Живого* Бога Правды, ему доступного, веления Коего *непреложны*», грех же интеллигенции, что «*этого* Бога в народе не раскрыли: ему показали иного бога — его самого, человечество»⁸.

Действительно, всю вину в случившейся катастрофе Шмелев определенно возлагает на интеллигенцию — с ее антинациональным характером, безбожием, революционно-разрушительным началом. Она не ценила и не хотела замечать душу родины, ее высокую духовную культуру: «Молодежи выкальзывали глаз правый, а на левый надевали очки, большей частью розовые. <...> Выработывали протестантов, а не мыслителей. Выработывали сектантов, выработывали, скажу, антихристиан, антирусских даже, интернационалистов-космополитов», уводили «к огням Европы, минуя чудесные российские светильники и лампы. И свет Христов, широкий и чистый свет, не вливался в души»⁹. Либеральная интеллигенция отвергла, предала и в конце концов погубила Россию. Совершилось «величайшее из убийств, еще неведомое истории, — убийство целой страны, убийство многомиллионного народа — растление его духа»¹⁰ (этот вердикт Шмелев выносит по отношению к событиям уже февральской революции).

Развенчивая политические платформы и социальные доктрины, от большевизма до демократии, единственной основой восстановления порушенной России Шмелев называет «Слово Животворящее, Слово Бога». В радостных упованиях на грядущее возрождение страны часто звучит имя Христово: «Наши пути прямые, пути Божьи, пути широкой души народной, объемлющей Любовью! Пути, творящие великую, братскую Россию! Душу свою выковать для этих путей надо! „Приидите вси вернии! приидите, труждающие и обремененные! чистии сердцем, приидите — и поклонимся Христову Воскресению!“¹¹ Может подвигнуть себя, Россия?! Подвигни, дерзай, есть сила! Верю, — есть сила. Время идет, придет. Россия будет! Мы ее будем делать! Братски, во славу Христову делать!»¹² Но «великую Христову Правду» еще только предстоит «свести на землю», и когда это произойдет, осуществится и всемирная миссия России: «Бога найти Живого, всю жизнь Богом наполнить, Бога показать Родине и миру! <...> *Нового* человека явить миру, воплотившийся Образ Божий, Спаса!»¹²

В статьях Шмелева обнажен процесс обновления писателем собственного мировоззрения, в них различимы отголоски богоискательских теорий начала века, заметны мотивы Владимира Соловьева — в интенции сведения Христовой правды на землю, выявления «нового человека», т.е. богочеловека. И если в написанных *сердцем* повестях и рассказах Шмелева всегда ощутима живая связь, соединяющая человека с Творцом, проявлен ответный ток небесной любви, явственен покров и защита Всевышнего, то попытки рациональных религиозно-философских построений писателя подчас превращаются в экзальтированную риторику. Заметим, что, в отличие

⁶ Шмелев И. С. Душа Родины // Шмелев И. С. Собр. соч.: В 8 т. Т. 2. М., 1998. С. 434.

⁷ Там же. С. 436.

⁸ Там же. С. 437. Здесь и далее в цитатах курсивом набраны слова, выделенные авторами текстов.

⁹ Шмелев И. С. Слово о «Татьяне» // Шмелев И. С. Собр. соч.: В 8 т. Т. 7. М., 1999. С. 315–316.

¹⁰ Шмелев И. С. Убийство // Шмелев И. С. Собр. соч.: В 8 т. Т. 2. М., 1998. С. 461.

¹¹ Шмелев И. С. Душа Родины. С. 441.

¹² Там же. С. 442.

от собратьев по перу, у Шмелева нет идеи о неуничтожимой, надмирной Святой Руси. Россию христианскую надо заново «творить», «выковывать», «делать».

При всем огромном сострадании Шмелева-художника к человеку, народу и стране, вопрос о смысле страданий оставался для него неразрешимым. Писатель не мог удовлетвориться богословскими объяснениями наличия зла в мире. В переписке с И. А. Ильиным Шмелев признается, что не в силах проникнуть в тайну Божественного замысла: «Я не могу понять, зачем весь этот „огород“ — человечество! <...> Я не постигаю — грехопадения, обреченности всего и — Искупления! Очевидно, не надо постигать. В этом смысле этот-то „ум“ — враг. Творцу все было ведомо изначала: зачем же — все?! Что за *игра*?!.. что за *опыт*?! И чего же он стоил, этот опыт!? Лучше бы уж — не он!»¹³ Ивану Сергеевичу было трудно *довериться* Богу, не случайно он с таким тщанием воссоздавал свою именно детскую, не рефлексирующую веру в бессмертном «Лете Господнем». Если Зайцев внутреннее, выстраданное убеждение выражал в максиме: «Последние тайны справедливости Божией, зла, судеб мира для нас закрыты. Скажем лишь так: любим Бога и верим, *плохо* он не устроит»¹⁴, то для Шмелева эта мысль была скорее мучительным самоаклинанием.

Обратимся к другим представителям русского православного зарубежья¹⁵. Леонид Федорович Зуров (1902–1971), младший современник Шмелева и Зайцева, — талантливый прозаик, превосходный стилист. Для него характерно широкое, обобщенное изображение исторического времени. И в центре всех его книг — «Россия. Ее поле. Ее небо, дыхание»¹⁶. Повесть «Отчина» посвящена истории Псково-Печерского монастыря в годы Ливонской войны, походу Ивана Грозного на Псков, убийству игумена Корнилия. Тональность книге задает эпиграф: «Из крестов скована Русская земля, и чрез кресты восходит солнце». Удивительно, насколько емкий



Иван Александрович Ильин



Леонид Федорович Зуров

¹³ Ильин И. А. Собр. соч.: Переписка двух Иванов (1935–1946) / Сост. и коммент. Ю. Т. Лисицы. М., 2000. С. 394–395.

¹⁴ Зайцев Б. К. Дом в Пасси // Зайцев Б. К. Собр. соч.: В 5 т. Т. 3. М., 1999. С. 313.

¹⁵ В статье частично использованы материалы исследований автора из коллективной монографии «Судьбы русской духовной традиции в отечественной литературе и искусстве XX века — начала XXI века. 1917–2017: В 3 т. / Сост. А. Л. Казин. СПб., 2016. Т. 1. 1917–1934. С. 368–387.

¹⁶ Варшавский В. С. [Рец.:] Л. Зуров. Поле // Совр. записки. Париж, 1938. Т. 66. С. 453.

художественный символ нашел автор, в нем прочитываются многообразные христианские смыслы: крест как страдание и как крепкое оружие духовное; путь света, Солнца Правды, — жертвенный.

Книга о военной беде и обороне Русской земли написана в стилистике древнего сказания. Открывается она картиной разорения родного края, сопрягаемой с гимном псковской земле («Славна земля Твоя, Святая Троица. Каменные пригороды сторожат на холмах Твои воды и земли, крестьянскою молитвою тянутся к Тебе монастырьки озерные и луговые церкви»¹⁷). Писатель запечатлел крестный путь Руси, которая предстает в «Отчине» как земля святая, осеняемая иконами, оглашаемая колокольным звоном и молитвенным пением.

В историю русской литературы Зуров вошел также как автор повести «Кадет» и романов «Древний путь», «Поле». Эти произведения посвящены эпохе русского лихолетья, годам Первой мировой и Гражданской войн. Художник запечатлел образ родины на разломе русской истории. Трагический раскол народа, вакханалия братоубийства, когда смерть человека становится заурядным явлением, крушение вековых нравственных устоев — таково содержание его произведений. Сопрягаются, противопоставляются, борются два мира: света, чистоты и радости — и насилия, ужаса, террора. Революция предстает как разгул жестоких древних стихий. Звучит тема быстрого расшатывания нравственных опор, на которых держалась жизнь, в том числе и в самой консервативной, крестьянской среде. «Его влечет та таинственная соборность, которая составляет силу и прелесть необъятного русского поля, исторического древнего пути России, та первозданная суровость, почти инстинктивная слитность с природой, которая присуща русскому человеку»¹⁸, — отмечал Н. Андреев.

Эпический взгляд автора постоянно сопрягает происходящее не только с историей России, но и с промыслительным действием высших сил, и в этом проявляется православное мироотношение автора. Поэтому в его книгах нет сокрушений о бессмысленности бытия или проклятий миру, которые можно обнаружить у некоторых эмигрантов-литераторов. Надо мужественно сопережить вместе с народом посланное Богом — таков императив автора. Отличает Зурова твердая вера в присутствие Всевышнего и Его Промысел, вера в надземный, светлый Божий мир, в котором рано или поздно окажутся страдальцы и праведники. Частное событие, судьба человека вписываются в высший план. Ничто не случайно, все имеет свою предысторию и, самое главное, имеет свое будущее. Человеческая душа предстает перед лицом вечности. Персонажи — как правило, люди верующие, в них живет сопричастность высокой радости, Божественной тайне бытия.

В прозе Зурова современность постоянно соотносится со страданиями и крестной жертвой Спасителя. Символ России, пошедшей «древним путем» Христа — на Голгофу, России распинаемой и погребаемой, видится в Плащанице, к которой приникает герой в романе «Древний путь». Очевидно, что художественная историософия Зурова близка к той, что воплощена Борисом Зайцевым.

Близко знавшие Зурова люди вспоминали: «Он остро переживал трагизм положения христиан в Советской России, разрушение церквей, гонения на пастырей и паству и подавление исконного русского духа. <...> Он мог писать только о России, о ее исторических путях и судьбах, о русском народе с его возможностями высшего духовного подъема и крайнего падения»¹⁹. Писатель полагал, что освобождение России «придет вследствие религиозно-духовного возрождения нашего народа, придет изнутри, и этот процесс возрождения потребует значительного количества времени»²⁰.

Христианская традиция в творчестве Василия Акимовича Никифорова (1900–1941), писавшего под псевдонимом «Василий Волгин», проявилась в камерных жанрах.

¹⁷ Зуров Л. Ф. Обитель: Повести, рассказы, очерки, воспоминания / Сост. А. Н. Стрижева. М., 1999. С. 13–14.

¹⁸ Цит. по: Зуров Л. Поле // Север. 1992. № 7. С. 77.

¹⁹ Величковская Т. А. О Л. Ф. Зурове // Зуров Л. Ф. Обитель. С. 586, 588.

²⁰ Кудрявцев В. Дома и в лодке с Леонидом Зуровым // Зуров Л. Ф. Обитель. С. 608.

Если Зуров преимущественно эпик, овладевший крупной романной формой, то Волгин — мастер миниатюры, этюда, лирической задушевной прозы. Ее отличают тонкий отточенный стиль, колоритная образность, напевная тональность.

Эпиграфом к книгам Волгина могут послужить тючевские строки: «Утомленный ношей крестной, / Всю тебя, земля родная, / В рабском виде Царь Небесный / Исходил, благословляя». Многочисленные рассказы, зарисовки, миниатюры складываются в тихую задушевленную песню о России. Во времена беззаконий, гонений, обрушившихся на родную землю, среди моря страданий Волгин отыскивает зерна христианской любви, рисует персонажей, которые хранят Святую Русь в своем сердце. Это странники, богомольцы, церковнослужители, юродивые, которые утешают страдающий народ, лечат души, очищают сердца. «Никифоров-Волгин — *очень русский* писатель, отдавший свое сердце, преклонивший свой слух земле»²¹, — отмечал С. Нарышкин.

Вместе со своими героями автор размышляет «о таинственных жутких путях русской души, о величайших падениях ее и величайших восстаниях, — России разбойной и России веригоносной»²². Повесть «Дорожный посох» написана в форме дневника сельского священника, которому довелось пережить войну, революцию, арест, издевательства безбожников, приговор к расстрелу (автор пророчески описал свою собственную судьбу и кончину). Эта книга — тихий плач о родной земле, до боли любимой героем. «Вся русская земля истосковалась по Благам Утешителе. Все устали. Все горем захлебнулись. Все чают Христова утешения. Я иду к ним...»²³, — заключает герой свой рассказ. Чудом избежавший смерти, батюшка несет страдающим людям евангельский свет.

Волгин — один из первооткрывателей темы преследования верующих, гонений на Церковь в Советской России. «Здесь у писателя нередки апокалипсические настроения и видения. Но, тем не менее, как истинный христианин, он не теряет веры в возможное духовное возрождение человека, в духовное обновление Руси»²⁴.

Две России постоянно присутствуют в художественном мире Волгина: разбойная, вбивающая гвозди в Богородичную икону, — и монашеская, молитвенная. Народ раскрестившийся, со «звериным ликом» — и молещичики, ищущие правды, свершающие «светоподательные подвиги». Разгул насилия и произвола не порождает отчаяния, что подметил А. Амфитеатов: «Сквозь великую грусть, внедряемую в душу трогательную книгу, таинственно светит некий теплый, крошечный тьмы



Василий Акимович Никифоров
(Никифоров-Волгин)
со своим учеником Алешей Ридигером,
будущим Патриархом Алексием II

²¹ Нарышкин С. Певец Бога и земли // Никифоров-Волгин В. Заутреня святителей: Избранное / Сост. А. Н. Стрижева. М., 1998. С. 471.

²² Никифоров-Волгин В. А. Заутреня святителей. С. 221.

²³ Там же. С. 468.

²⁴ Исаков С. Г. Забытый писатель // Никифоров-Волгин В. А. Дорожный посох: Избранное. М., 1992. С. 337.

не рассеивающий, но издали ее путеводно пронизывающий, упованием бодрящий луч»²⁵. Выразительный образ-символ создает писатель в зарисовке «Пасха на рубеже России». Однажды он оказался на берегу Чудского озера, на тогдашней границе. Хотя родина захвачена безбожниками, но в псковской глуши еще идут службы, и с другой стороны рубежа автор слышит благовест — «так звонила Россия к Пасхальной заутрене». Подлинная Россия — в этих праздниках, службах, колоколах. Стоя на берегу и слушая звон, автор «крестится на Россию», в лице своих святых и праздников выростшую до образа-иконы тысячелетнего православного царства.

Как в прозе Зайцева и Зурова, у Волгина постоянно ощущим высший план бытия. В его книгах историософия России предстает как метафизическая битва света и тьмы. «Заутреня святителей» — сказ о том, как Николай Угодник, Сергей Радонежский и Серафим Саровский идут по заснеженной русской земле, служат заутреню в церковке в глухом Китежском лесу. Никола объясняет, почему так близко ему Русь, она — «кроткая дума Господня... Дитя Его любимое... Неразумное, но любое». В революцию русский народ обогрил себя кровью, и святые молятся о его покойнии и спасении, благословляют «на все четыре конца снежную землю, вьюгу и ночь»²⁶. В этом финале явственна отсылка к стихиям блоковских «Двенадцати», а в заступничестве святых — надежда на преодоление ледяного мрака.

Среди поэтов русского рассеяния можно назвать немало имен, в чьем творчестве присутствовали евангельские образы и мотивы. Ностальгия по утраченной родине рождала мысли о разлуке, кончине, вечности, и они выводили к религиозным темам. Цельное, всеобъемлющее христианское мироощущение проявилось, например, в поэзии А. Гессена, И. Савина, С. Бехтеева.



Алексей Владимирович Гессен

Недолг был творческий путь Алексея Владимировича Гессена (1900–1925). Самое значимое его произведение — поэма «Горькие травы» (1925), это попытка, по словам Г. Струве, «дать в историческом преломлении, в смене ярких картин, проникнутых цельным историко-идеологическим подходом, генезис русской смуты»²⁷, показать проникновение западных идей на русскую почву и то, как они изменяли здесь образ жизни целых поколений. В поэме проходят образы императоров (предпочтения автора отданы Александру III), декабристов, народовольцев, марксистов, большевиков — вплоть до современности, которой посвящена последняя, самая драматическая глава поэмы, «Дети». Поколения революционных борцов предстают как отравители России, которые в конце концов превратили ее «в братскую могилу воспоминаний и надежд». Поэма, по мнению М. Дунаева, «поражает мудростью исторических прозрений, которыми

была обделена либеральная интеллигенция России. Гессен развивает образ: русское поле, засеянное дурными *заморскими* семенами»²⁸.

В заключительной главе автор покидает родину, прощается с Петроградом, и ряд образов города на Неве, порожденный русской литературой, дополняется еще одним:

²⁵ Амфитеатров А. В. Тоска по Богу // Никифоров-Волгин В. А. Заутреня святителей. С. 485.

²⁶ Никифоров-Волгин В. Заутреня святителей. С. 12–13.

²⁷ Струве Г. П. Венок на могилу А. Гессена / К. Зайцев, Г. Струве, П. Струве // Возрождение. 1925. 12 июля. № 40. С. 2.

²⁸ Дунаев М. М. Православие и русская литература: В 6 ч. Ч. 6. М., 2000. С. 439.

«Город-пожарище, город-чудовище, — Город-Голгофа, прости!» На Голгофе был пропят Спаситель, фигура Которого мерещилась на улицах революционного Петрограда Александру Блоку. И текст первой части этой главы наполнен аллюзиями из «Двенадцати»: матросы и комиссары, ветер и одинокий фонарь... Вторая же часть откровенно контрастна по отношению к первой. Поэт молитвенно взывает ко Всевышнему о спасении отчизны. Мерно звучит торжественный четырехстопный анапест:

Дай мне злобу к враждебным и верность к любимым,
Дай мне когти кошачьи и преданность пса,
Дай мне знать, что за далью, за кровью, за дымом
Неизменен Твой лик и нетленна краса!.. <...>
Дай мне сердце, как воск, и оправь его сталью,
Сделай кротким, как голубь, и сильным, как вол,
Дай увидеть за дымом, за кровью, за далью, —
Нерушимым и славным Твой светлый престол²⁹.

Трагическими раздумьями наполнено и заключение поэмы. Гессен с душевной болью пишет о том, как на родине народ «глумится и пляшет, после жатвы лихой осмелев», «нивы осквернены», а земля — в «кровавом дурмане». У беженцев и изгнанников руки «повисли, как плети, и тела омертвели от ран»... Но они не впадают в безверие или отчаяние. У поэта, как и у его страдальцев-соратников, —

Только сила душевная крепла,
За ударом встречая удар,
Только сердце под грудой пепла
Всё таит нехладающий жар... <...>
Верь — над проклятой грешной землею
Воссияет Христова Любовь,
Выйдет пахарь — послушной сохою
Подымать непокорную новь³⁰.

Надеждой на возрождение отчизны и упованием на помощь Божию завершаются раздумья православного поэта над судьбами родины.

Поэт Сергей Сергеевич Бехтеев (1879–1954) в своих эстетических и идейных предпочтениях во многом противоположен А. Гессену. Но объединяет их глубокая православная вера, проявляющаяся в личном исповедании и в творчестве. Жизненный путь Бехтеева продолжался 75 лет. Историческое бытие России прошлой и будущей он, в отличие от своих собратьев-поэтов, неразрывно связывал с идеей монархии, и стержневыми его темами стали воспевание родины и чаяние царя. В среде эмиграции, в том числе православной, где имели место и антимонархические настроения, Бехтеев оставался убежденным почитателем убитого государя. К 1917 г. относится стихотворение-молитва «Боже, Царя сохрани», где поэт взывает ко Господу:

Гнусность измены прости
Темной, преступной стране;
Буйную Русь возврати
К милой, родной старине...

Завершается оно дерзновенной мольбой: «Боже, отдай нам Царя, Боже, отдай!»³¹

²⁹ Гессен А. Горькие травы // *Заглоба (Белукова) В. Б.* «Нехладеющий жанр» поэзии. Лирика Алексея Гессена. М., 2001. С. 42–43.

³⁰ Там же. С. 43–44.

³¹ Бехтеев С. С. Грядущее. Стихотворения / Сост. Г. С. Счастливая. СПб., 2002. С. 92–93.



Сергей Сергеевич Бехтеев

Стихотворения «Молитва», «Святая ночь», «Боже, Царя сохрани», «Россия» в конце 1917 г. Бехтееву удалось переслать в Тобольск находящимся в заключении государю и его семье. Строки «Молитвы» стали широко известны в среде эмиграции и обрели второе звучание в России 1990-х гг.:

...Владыка мира, Бог вселенной!
Благослови молитвой нас
И дай покой душе смиренной
В невыносимый смертный час...
И, у преддверия могилы
Вдохни в уста твоих рабов
Нечеловеческие силы
Молиться кротко за врагов!³²

Тема *молитвы за врагов* уникальна для русской послереволюционной лирики, у Бехтеева она звучит едва ли не в первые дни большевистской власти. Однако вскоре претерпевает понятную эволюцию. К 1921 г.

относится стихотворение «Миром Господу помолимся» с призывом молиться не только за обобщенные «грехи страны родной», но и за перечисленных в жутком ряду убийц, палачей, кощунственных безбожников, —

За безжалостных грабителей,
За мучителей Царей,
За насильников-растлителей
Наших жен и дочерей³³.

Это, конечно, уже не «молитва кроткая за врагов», но развернутый антифразис: лирический герой исполнен гнева по отношению к беззаконникам, и понятно, что молится он об избавлении от врагов России, их уничтожении, разделяя известный призыв свт. Филарета Московского: «Гнушайтесь убо врагами Божиими, поражайте врагов отечества, любите враги ваша»³⁴. Об этом свидетельствуют его многочисленные стихи о палачах России, например, «Русская Голгофа»:

И воинство с «красной звездой»,
Приняв роковую печать,
К кресту пригвождает с хулою
Несчастную Родину-Мать!³⁵

— и особенно стихотворение «Поверженный храм», где снос храма Христа Спасителя уподобляется Его распятию:

...И грелись молча русские Петры,
Безмолвно обступив горящие костры.
Москва постыдное молчание хранила,
Казалось, совесть умерла и сгнила.

³² Там же. С. 103.

³³ Там же. С. 67–68.

³⁴ Филарет (Дроздов), свт. Слова и речи. Т. 1. М. 1873. С. 289.

³⁵ Бехтеев С. С. Грядущее. Стихотворения. СПб., 2002. С. 204.

И ни один из роковых Иуд
Петлей не кончил жалкий самосуд!³⁶

Народ предстает в его стихах и как жертва, и как виновник:

Многогрешная, мятежная страна,
Я ль тебе укор позорный брошу,
Осужу ль страданий крестных ношу?

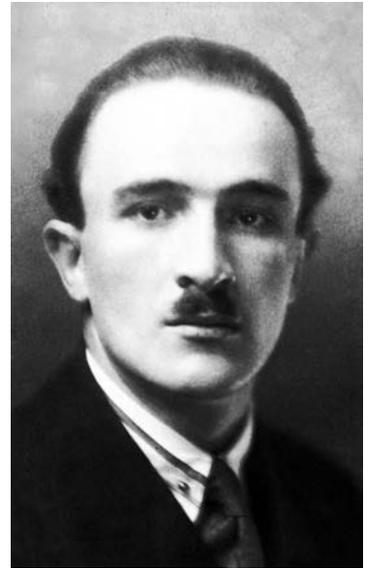
Возникает нетипичный для русской лирики образ Руси как падшей праведницы:

Для меня ты в язвах и нагая
Та же Русь — родимая, святая,
Во Христе юродивая мать,
Не сумевшая в соблазнах устоять³⁷.

Как Л. Зурова и И. Шмелева, Бехтеева можно назвать поэтом русской Голгофы. Стихи его, наполненные тревожно-скорбными интонациями, пронизаны болью за поругание православной веры, но и уверенностью в будущем ее торжестве. Говорят сами за себя названия его сборников — «Песни русской скорби и слез», «Песни сердца», «Святая Русь».

Поэту Ивану Ивановичу Савину (1899–1927), как и его современнику Алексею Гессену, была уготована короткая творческая жизнь: он прожил всего 27 лет. Единственный прижизненный сборник стихов «Ладонка» вышел в 1926 г. Но красоту и силу его строф успели оценить взыскательные критики и писатели зарубежья. В эмигрантской среде он стал одним из самых любимых поэтов.

«Иван Савин свидетельствует о своем страшном и героическом времени, и его поэзия — поэзия высоких обид и высокого гнева. Этот высокий гнев сочетался у Ивана Савина с высокой жертвенностью. Умереть за Россию, за ее честь — вот к чему призывала его поэзия»³⁸, — писал И. Елагин. Гибель России поэт переживает как муку близкого, родного существа. В том, что торжествует стихия зла, есть вина и самого народа: «Над Русью бунт, костры из муки, / Народ, как раб, на плаху лег». В стихах Савина много перекличек с Блоком, в частности, тема *возмездия* развивается в одноименном стихотворении, наполненном парафразами из блоковской лирики. Савин называет исторические причины русской катастрофы: жизнь «без подвига», безверье, забвение «дома Божия». Вина поколения в том, что оно оказалось не способно, не захотело —



Иван Иванович Савин
(Саволайнен)

Войти тихонько в Божий терем,
И, на минуту став нездешним,
Позвать светло и просто: Боже!³⁹

³⁶ Там же. С. 211.

³⁷ Там же. С. 306.

³⁸ Елагин И. В. [Рец.:] Ладонка // Новое русское слово. 1959. 15 февр., № 16768.

³⁹ Савин И. Избранное: Стихотворения, проза, драма, литературная критика, публицистика / Ред.-сост., автор вступ. статьи М. Е. Крошнева. Ульяновск, 2006. С. 22.

Подобно С. Бехтееву, непримиримому к врагам Бога и отечества, Савин призывает к битве со злом, делая это в еще более экспрессивной форме:

Любите врагов своих... Боже,
Но если любовь не жива?
Но если на вражеском ложе
Невесты моей голова?
Но если, тишайшие были
Расплавив в хмельное питье,
Они Твою землю растлили,
Грехом опоили ее?
Господь, упокой меня смертью,
Убей. Или благослови
Над этой запекшейся твердью
Ударить в набаты крови⁴⁰.

В основе поэтического императива лежит евангельский завет «положить душу свою за други»:

...Зевнули орудия, руша
Мосты трехдвоймовым дождем.
Я крикнул товарищу: «Слушай,
Давай за Россию умрем!»
В седле подымаясь, как знамя,
Он просто ответил: «Умру».
Лилось пулеметное пламя,
Посвистывая на ветру⁴¹.

Силой чувства, болью сердца выделяется цикл стихотворений, посвященный погибшим родным. Возникает тема мученической смерти и голгофской жертвы, Креста, который для Савина осмысливается как *русский крест*:

Но знаю, но верю, что острый
Терновый венец в темноте
Ведет к осиянной черте
Распятых на русском кресте,
Что ангелы встретят вас, сестры,
Во родине и во Христе⁴².

Самое известное в эмиграции стихотворение Савина — «Оттого высоки наши плечи...» — насыщено символикой белого цвета и блистающего света, а Россия предстает как святая страна, запечатленная на иконе:

Оттого высоки наши плечи,
А в котомках акриды и мед,
Что мы, грозной дружины предтечи,
Славословием крестовый поход. <...>
Да приидет!.. Высокие плечи
Преклоняя на белом лугу,
Я походные песни, как свечи,
Перед ликом России зажгу⁴³.

⁴⁰ Там же. С. 21.

⁴¹ Там же. С. 20.

⁴² Там же. С. 27.

⁴³ Там же. С. 19–20.

Савину принадлежат опыты в прозе и публицистике, очерки, литературно-критические заметки. Проникновенное эссе «Мечты» посвящено ровесникам-добровольцам, которые шли умирать ради спасения «золотой царевны» — России. Оно обретает историко-философский масштаб, взгляд устремляется в перспективу: «Все было и не кончилось, еще будет, еще не пройден долгий, тернистый путь, и мы не свернем с него никуда, пока бьется сердце, пока мы увидим Родину — Русь и ее волшебную мечту — красавицу из терема... Мы придем...»⁴⁴ И самому себе, и читателю Савин задает вопрос: «А какой слух из России идет?.. Когда там опять по-Божьему станет?..»⁴⁵ Упование на Божий суд, надежда на «Божий порядок» в родном отечестве — пожалуй, квинтэссенция его творчества.

* * *

Итак, прозаики и поэты первой волны эмиграции, остро переживая русскую катастрофу, видели ее истоки не только во внешних враждебных силах, но и в разрушительной идеологии образованной части общества, и в нравственном оскудении простого народа. Россия XX в. предстает в их творчестве как страна «терзаемая и терзающая». Однако в судорогах и кровавых вихрях истории они различают «Святую Русь», продолжающую жить и порождать современных подвижников, праведников, новых мучеников.

Художников сближало такое метафизическое представление о России. В их книгах актуализирована старинная мифологема русского исторического сознания — «Китеж-град». Истоки ее восходят к временам ордынского завоевания. С приходом новой орды, нового разорения земли этот образ оказался востребован вновь. Россия православная, молитвенная, с храмами и колокольным звоном не погибла, но скрылась до времени — то ли в глубине озера, то ли в небесной выси. «Дух России оказался вечно жив... Насколько есть в нем дуновение Духа Святого, настолько и жизнь»⁴⁶, — восклицал Б. Зайцев; голоса родины различал С. Бехтеев: «И в наши дни мятущегося ада, / В дни торжества неслыханного зла, / Из потонувшего в пучинах Китеж-града / Подземные гудят колокола»⁴⁷.

Россия подлинная — та, что идет путем Христа на Голгофу и в величии своего жертвенного подвига и мученичества отождествляется (в поэтической символике, конечно) с Самим Господом, — так возникает образ «иконы России», перед ликом которой молятся и каются, или России, распятой и погребенной, но которая непременно воскреснет и восторжествует: «Всех убиенных помяни, Россия, Егда приидеши во царствие Твое!»⁴⁸ В книгах русских эмигрантов жила вера в то, что эта сокровенная Россия вновь явит себя миру, возродится как страна православная. Поэты говорили «через века с грядущим новым поколением», которое «полюбит древний быт Святой страдальческой России и снова храмы воскресит для православной Литургии»⁴⁹.

Однако надежды на близкое освобождение и скорое духовное возрождение родины сталкивались с иной реальностью. Вести из России Советской, с ее «безбожными пятилетками», разорением крестьян, массовыми репрессиями, безостановочным сносом церквей наполняли сердца изгнанников болью и горечью. Образ России православной все более удалялся в мир небесный, мир «Вечной России», которая, Бог весть, вернется ли когда-либо во плоти на свою обезображенную и оскверненную землю. Мировая война и последующая за ней война холодная внесли новые ноты в эмигрантскую художественную историософию России, ставшую предметом осмысления писателей второй волны (Борис Ширяев и др.). В самой Советской России

⁴⁴ Там же. С. 139.

⁴⁵ Там же. С. 145.

⁴⁶ Зайцев Б. К. Странник // Зайцев Б. К. Собр. соч.: В 5 т. Т. 9 (доп.). М., 2000. С. 87.

⁴⁷ Бехтеев С. С. Грядущее. С. 376–377.

⁴⁸ Савин И. Избранное. С. 27.

⁴⁹ Бехтеев С. С. Грядущее. С. 406.

выражать даже иносказательно христианский взгляд на историю было проблематично, да и православно мыслящих художников вплоть до 1990-х гг. практически не появлялось, за считанными исключениями (Ю. Лощиц, В. Крупин). Не так много их было и в самиздате (вспомним прекрасную поэзию Александра Солодовникова).

Христианское художественное мировоззрение с трудом находило свой путь, этот процесс продолжается в наши дни. Истоки его — в творчестве православных писателей первой волны русской эмиграции. Конечно, они не могли себе представить, как сложатся судьбы России в конце XX и начале XXI в., с какими новыми вызовами столкнется ее народ, какие возникнут угрозы, внутренние и внешние, самому ее историческому существованию. Лишь отдельные философы, и здесь нельзя не вспомнить И. А. Ильина, прозревали возможное развитие событий.

Но и сегодня нам близка метафизическая убежденность литераторов в пребывающей на небесах и в вечности России Святой, с ее сонмом подвижников и новомучеников. Русским читателям дорога их горячая вера, непреклонная любовь к родине, верность православию. В нынешнюю эпоху нравственного релятивизма, когда забывается исторический опыт России и стремительно исчезают в общественном сознании ее культурно-религиозные ценности, их слово звучит по-прежнему вдохновляюще.

Источники и литература

1. *Амфитеатров А. В.* Тоска по Богу // *Никифоров-Волгин В. А.* Заутреня святителей: Избранное. М., 1998. С. 482–498.
2. *Бехтеев С. С.* Грядущее. Стихотворения / Сост. Г. С. Счастливая. СПб., 2002.
3. *Варшавский В. С.* [Рец.:] *Л. Зуров.* Поле // *Совр. записки.* 1938. Т. 66. С. 453–454.
4. *Величковская Т. А.* О Л. Ф. Зурове // *Зуров Л. Ф.* Обитель. М., 1999. С. 567–590.
5. *Гессен А. В.* Горькие травы // *Заглоба (Белукова) В. Б.* «Нехладеющий жанр» поэзии. Лирика Алексея Гессена. М., 2001. С. 31–48.
6. *Дунаев М. М.* Православие и русская литература: В 6 ч. Ч. 6. М., 2000. С. 439.
7. *Елагин И. В.* [Рец.:] *Ладонка* // *Новое русское слово.* 1959. 15 февр.
8. *Заглоба (Белукова) В. Б.* «Нехладеющий жанр» поэзии. Лирика Алексея Гессена. М., 2001.
9. *Зайцев Б. К.* Отблески Вечного. Неизвестные рассказы, эссе, воспоминания, интервью / Сост., вступ. ст., и коммент. А. М. Любомудрова. СПб., 2018.
10. *Зайцев Б. К.* Собр. соч.: В 11 т. / Сост., вступ. ст. и примеч. Т. Ф. Прокопова. М., 1999–2001.
11. *Ильин И. А.* Собр. соч.: Переписка двух Иванов (1935–1946) / Сост. и коммент. Ю. Т. Лисицы. М., 2000.
12. *Исаков С. Г.* Забытый писатель // *Никифоров-Волгин В.* Дорожный посох: Избранное. М., 1992. С. 330–339.
13. *Кудрявцев В.* Дома и в лодке с Леонидом Зуровым // *Зуров Л. Ф.* Обитель. М., 1999. С. 591–615.
14. *Нарышкин С.* Певец Бога и земли // *Никифоров-Волгин В.* Заутреня святителей: Избранное. М., 1998. С. 469–474.
15. *Никифоров-Волгин В. А.* Заутреня святителей: Избранное / Сост., предисл. А. Н. Стрижев. М., 1998.
16. *Савин И.* Избранное: Стихотворения, проза, драма, литературная критика, публицистика / Ред.-сост., автор вступ. статьи М. Е. Крошнева. Ульяновск, 2006.
17. *Струве Г. П.* Венок на могилу А. Гессена / *К. Зайцев, Г. Струве, П. Струве* // Возрождение. 1925. 12 июля. № 40.
18. *Филарет (Дроздов), свт.* Слова и речи. Т. 1. М. 1873.
19. *Шмелев И. С.* Собр. соч.: В 8 т. / Сост. Е. А. Осьминой. М., 1998–2000.

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 4 (7)

2021

Сестра Тереза (Оболевич)

Протоиерей Георгий Флоровский и Николай Зёрнов: пересечения и расхождения

УДК 1(091)(470)+82-6

DOI 10.47132/2588-0276_2021_4_41

EDN UFFWLH



Аннотация: В статье рассматривается общий контекст творчества двух выдающихся представителей эмиграции первой волны — о. Георгия Флоровского и Н. М. Зёрнова. Обозначен их вклад в развитие богословия, истории Церкви, а особенно Русского студенческого христианского движения и экуменизма, в частности, православно-англиканского Содружества св. Албания и преп. Сергия. Отмечено, что Зёрнов поддерживал интеркоммунию православных и англиканских общин, в то время как о. Г. Флоровский считал такую позицию партикуляристской. Рассмотрена также позиция о. Г. Флоровского и Зёрнова в софиологическом споре и обстоятельства получения Зёрновым кафедры Восточного христианства в Оксфордском университете. В заключение представлена критика о. Г. Флоровским работ Зёрнова, посвященных русской религиозной мысли, особенно его понимание т. н. религиозно-философского ренессанса. В качестве приложения приводится письмо о. Г. Флоровского к Н. Зёрнову, высланное в 1962 г.

Ключевые слова: о. Г. Флоровский, Н. М. Зёрнов, неопатристический синтез, русская религиозная философия, русский религиозно-философский ренессанс, православное богословие, экуменизм, Содружество св. Албания и преп. Сергия, эпистолярное наследие.

Об авторе: **Сестра Тереза (Оболевич Тереза Семеновна)**

Хабилитированный доктор философии, профессор, заведующая кафедрой русской и византийской философии Папского университета Иоанна Павла II (г. Краков, Польша).

E-mail: tereza.obolevich@upjp2.edu.pl

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6834-6142>

Для цитирования: Тереза (Оболевич), сестра. Георгий Флоровский и Николай Зёрнов: пересечения и расхождения // Русско-Византийский вестник. 2021. № 4 (7). С. 41–56.

Финансирование: Статья подготовлена в рамках реализации гранта «Философия в неопатристике. Новые фигуры и новые интерпретации», поддержанного Национальным центром науки Республики Польша, UMO-2018/31/B/HS1/01861.

RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4 (7)

2021

Nun Teresa (Obolovitch)

Archpriest George Florovsky and Nikolai Zernov: Crossings and Divergences



UDC 1(091)(470)+82-6

DOI 10.47132/2588-0276_2021_4_41

EDN UFFWLH

Abstract: The article examines the general context of the work of two prominent representatives of the first wave of emigration, Fr. George Florovsky and Nikolai Zernov. We outline their contributions to the development of Orthodox theology, Church history, and especially the Russian Student Christian Movement and ecumenism, particularly the Orthodox-Anglican Fellowship of Saint Alban and Saint Sergius. It is noted that Zernov supported the intercommunion of the Orthodox and Anglican Churches, while Florovsky considered such a position to be particularistic. We also consider the view of Florovsky and Zernov concerning sophiological controversy as well as the circumstances of Zernov's obtaining the chair of Eastern Christianity at Oxford University. Finally, we present Florovsky's critique of Zernov's works on Russian religious thought, especially his understanding of the so-called religious-philosophical renaissance. The appendix contains a letter from Fr. Florovsky to Zernov, sent in 1962.

Keywords: George Florovsky, Nikolai Zernov, Neopatristic synthesis, Russian religious philosophy, Russian religious-philosophical renaissance, Orthodox theology, ecumenism, Fellowship of Saint Alban and Saint Sergius, epistolary heritage.

About the author: **Nun Teresa (Obolovitch Teresa Semenovna)**

Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Head of the Chair of Russian and Byzantine Philosophy, The Pontifical University of John Paul II (Krakow, Poland).

E-mail: tereza.obolovitch@upjp2.edu.pl

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6834-6142>

For citation: Teresa (Obolovitch), nun. Archpriest George Florovsky and Nikolai Zernov: Crossings and Divergences. *Russian-Byzantine Herald*, 2021, no. 4 (7), pp. 41–56.

Funding: The article was prepared within the framework of the grant “Philosophy in Neopatristics. New figures and new interpretations”, supported by the National Science Center of the Republic of Poland, UMO–2018/31/B/HS1/01861.

Протоиерей Георгий Флоровский (1893–1979) и Николай Михайлович Зёрнов (1898–1980) — два ярких представителя эмиграции первой волны. Они покинули Россию в начале 20-х гг. и через Константинополь отправились на Балканы: в 1920 г. Флоровский прибыл в Софию, а Зёрнов — в 1921 г. в Белград, откуда впоследствии переехали в другие страны Европы. Флоровский закончил историко-филологический факультет императорского Новороссийского университета; по словам Зёрнова, он был «последним из зарубежных церковных писателей, получивших свое законченное образование еще на своей Родине»¹. В свою очередь, Зёрнов учился уже в эмиграции — сначала на богословском факультете Белградского университета, а затем — успешно защитил докторскую диссертацию «The Unity of the Church and the Reunion of the Churches» в Оксфордском университете (1932 г.). Оба были историками Русской Церкви, богословами и активнейшими участниками Русского студенческого христианского движения (РСХД) и экуменического движения.

Флоровский и Зёрнов многократно встречались на различных экуменических конференциях и собраниях православно-англиканского Содружества св. Албания и преп. Сергия. Упоминания об этом можно встретить в работах Зёрнова, по инициативе которого орган братства «The Journal of the Fellowship» был преобразован в более серьезный академический журнал «Соборность»². В частности, Зёрнов писал, что 1–8 октября 1923 г. они совместно участвовали в съезде РСХД в Пшерове в Чехословакии; 16–21 апреля 1931 г. — в пятом англо-православном съезде в Хай-Ли в Англии, на котором «Флоровский прекрасно изложил православное учение об авторитете»; 23–29 июня 1933 г., также в Хай-Ли — в третьем съезде Содружества: на нем Флоровский «настаивал, что Евхаристия есть не средство, а увенчание единства церковного, что не может быть его постепенного восстановления»³. 22–28 июня 1935 г. на Девятом англо-православном съезде Флоровский, по словам Зёрнова, говорил о Воскресении и «показал, насколько неверно обычное противопоставление о душе, как о божественном и светлом начале, телу, источнику греха и страстей»⁴. В 1935–1936 гг. оба богослова совершили под эгидой Содружества поездку по многочисленным английским городам. В 1937 г. Флоровский и Зёрнов пересеклись на двух конференциях: «Дело и жизнь» в Оксфорде и «Вера и строй» в Эдинбурге⁵, 29 июня — 7 июля 1939 г. встретились на очередном англо-православном съезде в Хай-Ли⁶, а в 1948 г. — на торжественном открытии конференции Всемирного Совета Церквей в Амстердаме⁷. Показательно, что высланное В. В. Зеньковским в 1936 г. письмо о. Георгию было направлено на следующий адрес: «с/о Dr. N. Zernov, The Rus. Clergy a. Church Fund, 2 a. 3 Duke Street. St James's, London, S. W. I, Angleterre»⁸, а в 1937 г., сообщая о своем месте пребывания в Англии, Флоровский сообщил: «Мне всегда можно писать по адресу: с/о Dr. N. Zernov, Annandale, North End Rd., Golders Green, London, N. W. II»⁹. В свою очередь, Зёрнов вспоминал, что во время своего пребывания в Париже на пасхальной неделе в апреле 1946 г. навестил своих старых друзей, включая Флоровского¹⁰.

¹ Зёрнов Н. М. Памяти отца Георгия Флоровского / Материалы к библиографии (Ф-Флоровский Г. В.) // Дом русского зарубежья им. А. Солженицына.

² Аржаковский А. Журнал «Путь» (1925–1940). Поколение русских религиозных мыслителей в эмиграции / Пер. Д. Власова, Киев: Феникс, 2000. С. 380.

³ Зёрнов Н. М., Зёрнова М. В. За рубежом: Белград-Париж-Оксфорд: хроника семьи Зёрновых, 1921–1972. Париж: YMCA-Press, 1973. С. 96, 243, 246.

⁴ Зёрнов Н. М. Девятый англо-православный съезд // Путь. № 49. 1936. С. 83.

⁵ Зёрнов Н. М. Русское религиозное возрождение XX века. Париж: YMCA-Press, 1974. С. 269.

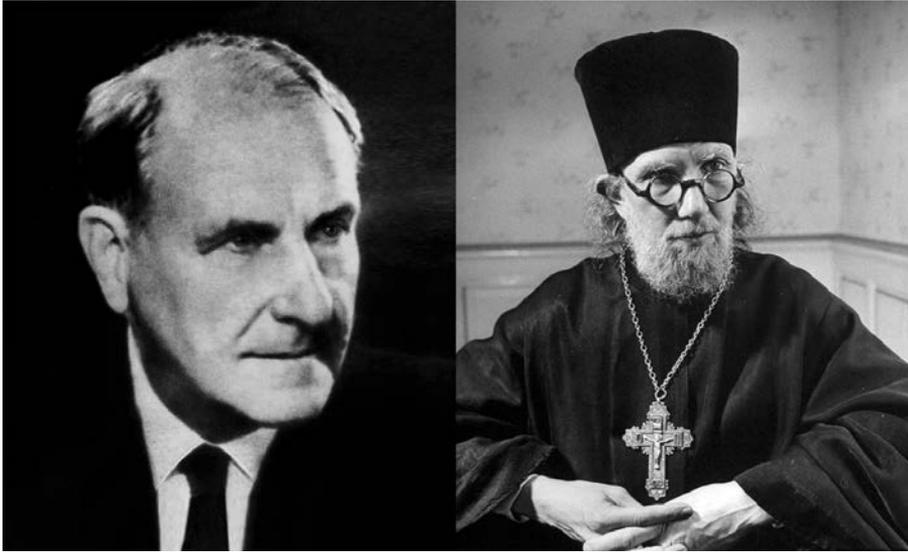
⁶ Зёрнов Н. М., Зёрнова М. В. За рубежом. С. 258.

⁷ Зёрнов Н. М. Русское религиозное возрождение XX века. С. 270.

⁸ Письмо В. В. Зеньковского о. Г. Флоровскому от 18 сентября 1936 г. // Princeton University Library. Rare Books and Special Collections. Georges Florovsky Papers. Box 41. F. 12.

⁹ Письмо Г. Флоровского Ф. Либу от 20 июля 1937 г. (Флоровский Г. В. Письма Фрицу Либу (1928–1954) / Публ. В. Янцена) // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2004–2005 г. / Ред. М. А. Колеров, Н. С. Плотников. М.: Модест Колеров, 2007. С. 583.

¹⁰ Зёрнов Н. М., Зёрнова М. В. За рубежом. С. 352.



Николай Михайлович Зёрнов и прот. Георгий Флоровский

Кроме того, и Флоровский, и Зёрнов принимали участие в богословских встречах католиков, протестантов и православных, которые устраивались по инициативе Бердяева в доме РСХД на бульваре Монпарнас¹¹. Оба опубликовали свои тексты в сборнике «A History of the Ecumenical Movement»: Флоровский написал для него статью «Православные Церкви и экуменическое движение до 1910 г.», а Зёрнов — «Восточные Церкви и экуменическое движение в XX веке»¹².

Существуют, однако, разногласия в интерпретации экуменизма Зёрновым и Флоровским в рамках их деятельности в Содружестве св. Албания и преп. Сергия, особенно в 30-е гг. прошлого столетия. Зёрнов подчеркивал преобладающее значение единства Православной и Англиканской Церквей, которые, по его мнению, имеют общее понимание Библии и таинств, и только затем допускал поиск единства с Католической Церковью¹³. Иными словами, Зёрнов, в духе своего учителя о. Сергия Булгакова, предлагал частичное евхаристическое общение (интеркоммунию) православных и англиканских общин, в коих уже существует духовное единство. Иную позицию занимал Флоровский, который в открытом письме членам Содружества (ныне хранящемся в архиве этой организации в Оксфорде) назвал такую позицию не-кафолической, партикуляристской и даже сектантской¹⁴. Согласно его убеждению, интеркоммуния не может начинаться с единения определенных конфессий и иметь всего лишь духовный, а не реальный и сакраментальный характер.

Экклесиологическая и экуменическая проблематика обсуждалась Флоровским и Зёрновым на страницах журнала «Путь», издаваемого Н. А. Бердяевым. По этому поводу они вели полемику в 1933–1934 гг., ни разу не упоминая при этом имен друг друга. Ее начало положил Флоровский, написавший в январе статью «Проблематика христианского воссоединения»¹⁵ (редакция в этой связи опубликовала оговорку, что «не считает его точку зрения на христианское воссоединение единственной

¹¹ Там же. С. 167.

¹² Аржаковский А. Что такое православие? / Пер. Ю. Зубковой, Д. Каратеева, Киев: Дух і літера, 2018. С. 421.

¹³ Nichols A. Alban and Sergius: The Story of a Journal. Leominster: Gracewing, 2018. P. 208, 216; Gallaher B. Bulgakov and intercommunion // *Sobornost*. Vol. 24/2. 2002. P. 15–16.

¹⁴ Ibid. P. 196.

¹⁵ Флоровский Г. Проблематика христианского воссоединения // *Путь*. № 37. 1933. С. 1–15.

и допускает другие точки зрения»¹⁶). В этой работе Флоровский настаивал на том, что природа разделения имеет догматический смысл, поэтому должно стремиться к единству в вере (т. е. единству и общению таинств), а не только к единству в любви (единомыслию и единодушию). Флоровский указал на то, что «основная трудность в учении о Христианском Восстановлении есть трудность о *пределах* или *границах Церкви*», рассматриваемая еще в III в. св. Киприаном Карфагенским, согласно которому «*каноническая грань Церкви есть тем самым и харизматическая*»¹⁷. Русский богослов также выразил в общем-то скептическое отношение к экуменическим конференциям, которые вряд ли помогут преобразиться «в Духе и силе». Открытие Истины возможно только «в эсхатологических сумерках и в канун Парусии»¹⁸, — заключал Флоровский.

Вероятно, Зёрнов ознакомился с текстом Флоровского еще до его публикации, поскольку уже 16 января 1933 г. он написал ответную статью «Святой Киприан Карфагенский и единство вселенской Церкви»¹⁹. Зёрнов подчеркивал, что «раннее христианское учение о тесной связи между единением христиан и их общением со Святым Духом делало невозможным формально-логическое определение границ истинной Церкви. Она была там, где была любовь, моральная чистота, истинная вера и братское общение с остальными частями Церкви»²⁰. По мнению Зёрнова, св. Киприан придал раннему учению о Церкви определенные канонические рамки, делая гарантом единства Церкви ее иерархию — епископат. Однако дальнейшие попытки установить строгие границы Церкви вместо укрепления единства привели к его утрате, что вызывает необходимость пересмотреть основания учения карфагенского епископа, освободить «церковную жизнь от крайних выводов св. Киприана»²¹.

Флоровский не мог уклониться от ответа Зёрнову, а также Н. Н. Афанасьеву (1893–1966), опубликовавшему в качестве приложения к журналу «Путь» эссе «Каноны и каноническое сознание», содержащее критику абсолютизации канонического строя. 15–18 июля 1934 г. он написал статью «О границах Церкви»²² — русский вариант статьи, опубликованной в журнале «Church Quarterly Review»²³ за октябрь 1933 г.²⁴ В ней богослов уточнил свою позицию: «Святой Киприан был прав: таинства совершаются только в Церкви. Но это „в“ он определял поспешно и слишком тесно. И не приходится ли заключать скорее в обратном порядке: где совершаются таинства, там Церковь?.. Святой Киприан исходил из молчаливого предположения, что *каноническая граница Церкви есть всегда и тем самым граница харизматическая*. <...> В своем сакраментальном или мистериальном бытии Церковь вообще превышает канонические меры»²⁵. В письме к участнику Всемирного Совета Церквей Вильяму Николлсу (1928–2012) Флоровский добавлял: «Я, следуя блаженному Августину, предлагаю различать канонические и харизматические (или мистические) границы Церкви. В то время мне пришлось противостоять прежде всего крайнему ригоризму в нашей же Церкви и дать отпор широко распространенному (особенно среди греков) представлению, что все не православные — не христиане вовсе и заслуживают отношения к себе, как к язычникам. Истина же обоюдоостра. „Канонический“ критерий не абсолютен, и пустырь не начинается сразу за канонической оградой»²⁶. Но даже если за каноническими

¹⁶ Там же. С. 1.

¹⁷ Там же. С. 13.

¹⁸ Там же. С. 15.

¹⁹ Зёрнов Н. Святой Киприан Карфагенский и единство Вселенской Церкви // Путь. № 39. 1933. С. 18–40.

²⁰ Там же. С. 25–26.

²¹ Там же. С. 39.

²² Флоровский Г. О границах Церкви // Путь. № 44. 1934. С. 15–26.

²³ Florovsky G. The limits of the Church // Church Quarterly Review. Vol. 117/233. 1933. P. 117–131.

²⁴ Аржаковский А. Журнал «Путь» (1925–1940). С. 399.

²⁵ Флоровский Г. О границах Церкви. С. 16–17.

²⁶ Письмо Г. Флоровского В. Николлсу от 9 декабря 1949 г. (Флоровский Г. Из писем / Пер. Г. Разумовского) // Альфа и омега. № 1. 2007. С. 119–120.

границами Церкви совершаются таинства, а «сердца так часто горят и пламенеют и в вере, и в любви, и в подвиге», все-таки «нужно помнить и то, что *граница реальна, что единения нет*»²⁷. Итак, Флоровский противостоял «крайним» трактовкам границ Церкви и в то же время не соглашался с точкой зрения Зёрнова (как и Булгакова), которые акцентировали ее духовное, а не догматическое единство.

Нельзя не упомянуть об участии Флоровского и — косвенно — Зёрнова в софиологическом споре. Критика Флоровским софиологии о. Сергия Булгакова хорошо известна. Здесь стоит добавить, что во время конференции Содружества св. Албания и преп. Сергия в 1936 г. о. Георгий писал жене из Англии: «Зёрнов очень настаивал, чтобы я выступил и заявил, что система о. Сергия совсем не характерна для православия, но я уклонился на сегодня, т[ак] к[ак] и без того говорил утром три раза и не хочу производить впечатление, что я во все вмешиваюсь. Прения о Софии будут продолжаться еще в четверг вечером, и тогда я возьму слово. Обстановка вообще беспокойная, но я надеюсь, что удастся локализовать кризис»²⁸, добавляя вскоре, что по вопросам литургии «Очень хорошо в прениях говорил Nicolas [Зёрнов]»²⁹. Тогда же и состоялась беседа Флоровского с Зёрновым относительно дальнейших планов, связанных с английским отделением Содружества. Флоровский писал в мае 1936 г.: «Nicolas [Зёрнов] имел на эту тему со мной откровенный разговор и прямо сказал, что, по его мнению, вся будущая работа в Англии вполне зависит от меня, так как я единств[енный] человек, которого англичане понимают, а потому и доверяются. Nicolas особенно сдержан отн[осительно] Зандера, к[ак] очевидного софианина»³⁰. Впрочем, сам Зёрнов также выражал определенные симпатии к софиологическому учению, о чем писал в книге «Русское религиозное возрождение XX века»: «Основное убеждение русского религиозного мышления — признание потенциальной святости материи, единства и священности всего творения и призвания человека соучаствовать в конечном его преображении. Все это объединялось именем Софии, Святой Премудрости, идея которой окрасила долгую эволюцию русского христианства»³¹, отмечая, что софиологический образ мысли русских богословов «значительно отклоняется от основных направлений западной философии; однако остается тесно связанным с поисками римской, англиканской и протестантской теологии глубже понять Боговплощение в свете современных открытий эволюции жизни на земле»³².

В 1947 г. оба богослова претендовали на место на недавно открытой английским филантропом Генрихом Норманом Сполдингом (1877–1953) кафедре восточного христианства в Оксфордском университете, которое в конечном счете досталось Зёрнову³³. Вероятно, не последнюю роль в этом назначении сыграл тот факт, что Зёрнов уже долгое время был связан с Англией, где жил с 1929 г., а в 1932 г., как уже отмечалось, стал доктором философии Оксфордского университета. Флоровский же — блестящий патролог и церковный историк — не имел докторской степени. Кроме того, жена Зёрнова Милица Владимировна (1899–1994) работала врачом-стоматологом, а в 1932 г. (том же, в котором защитил докторскую диссертацию ее муж) даже получила докторскую степень в области медицины, поэтому была более востребована в английском обществе, чем супруга о. Георгия, домохозяйка Ксения Ивановна († 1977)³⁴. Наконец, именно Зёрнов пригласил в свое время дочерей Сполдинга, Энн и Руфь, присоединиться

²⁷ Флоровский Г. О границах Церкви. С. 25.

²⁸ Письмо Г. Флоровского К. И. Флоровской от 28 апреля 1936 г. / Письма // Записки Русской Академической группы в США. Т. 39. 2014–2016. С. 64.

²⁹ Письмо Г. Флоровского К. И. Флоровской вскоре после 28 апреля 1936 г. / Письма. С. 65.

³⁰ Письмо Г. Флоровского К. И. Флоровской от 6 мая 1936 г. / Письма. С. 67.

³¹ Зёрнов Н. М. Русское религиозное возрождение XX века. С. 290.

³² Там же. С. 312.

³³ См. Гаврилюк П. Предисловие // Александр Шмеман, прот., Георгий Флоровский, прот. Письма 1947–1955 гг. / Сост. П. Гаврилюк. М.: Изд-во ПСТГУ, 2019. С. 28.

³⁴ Благодарю за это замечание Александра Бурова (Государственный музей истории религии, Санкт-Петербург).

к Содружеству свв. Албания и Сергия. В результате, «несмотря на глубокие богословские познания, обширную преподавательскую деятельность и громадный опыт экуменического общения Флоровского, кафедре получил все же не он, а более открытый, общительный и дипломатичный Николай Зёрнов»³⁵. Флоровский время от времени бывал в Оксфорде, где, среди прочего, приобретал нужные ему книги. В письме военного времени к Энн Сполдинг он просил сохранить для него ранее оставленные в Лондоне книги, поскольку «получить в данный момент разрешение на их пересылку слишком сложно. По крайней мере, об этом мне сообщил Николай (Зёрнов. — Т. О.). Это действительно так: только держатели книжных магазинов имеют право отправлять книги за границу»³⁶.

Как можно было заметить, определенные разногласия между Флоровским и Зёрновым по философско-богословским вопросам существовали уже в 30-е гг., а после войны критика о. Георгия под адресом последнего обострилась еще больше. В частности, Флоровский не был доволен книгой Зёрнова «Русское религиозное возрождение XX века», которая первоначально вышла по-английски и содержала биографическую справку и список трудов о. Георгия. На это вскользь указывает письмо польского исследователя Анджея Валицкого, писавшего Флоровскому: «Книга эта и мне показалась плохой, но все-таки она содержит разные сведения, которых нет в доступных мне книгах Бердяева („Русская идея“), Зеньковского и Лосского»³⁷. Прямая критика этой книги выражена в письме о. Георгия А. Е. Климову: «Только Ник[олай] Зёрнов был способен не заметить коренной двусмысленности в т[ак] наз[ываемом] „Русском Религиозном Ренессансе“»³⁸. Еще резче высказывания Флоровского в письме Д. И. Чижевскому: «Зёрнов — опасный диллетант»³⁹ и: «Видели ли Вы бестолковую (или глупую) книгу Зёрнова — по-английски — о „Русском Религиозном Ренессансе“? Это — симптом. Такие книги теперь принято хвалить»⁴⁰. Само понятие «русское религиозное возрождение» имело для Флоровского — в отличие от Зёрнова — негативное значение: его критике и поиску альтернативы в виде неопатристического синтеза было посвящено немало страниц «Путей русского богословия». Критика Зёрнова имела место и в переписке о. Георгия с еп. Василием (Кривошеиным) (1900–1985), который писал Флоровскому: «Я вполне с Вами согласен в характеристике „Nicolas“. Опасный человек — для Православия»⁴¹.

В 1965 г. Флоровский опубликовал рецензию на посвященную памяти Сполдига книгу Зёрнова «Восточное христианство»⁴². В ней он упрекнул автора в упрощении: «Книга доктора Зёрнова — это не более чем сборник; тем не менее, он часто позволяет себе высказывать суждения по спорным вопросам и предлагать широкие

³⁵ Кукота И. А. <Предисловие> (Письмо прот. Георгия Флоровского к Энн Сполдинг от 27 февраля 1940 г.) // Богословские труды. № 42. 2009. С. 242.

³⁶ Письмо прот. Георгия Флоровского к Энн Сполдинг от 27 февраля 1940 г. // Богословские труды. № 42. 2009. С. 246.

³⁷ Письмо А. Валицкого Г. Флоровскому от 14 апреля 1965 г. // Вопросы философии. № 5. 2021. С. 123.

³⁸ Письмо Г. Флоровского А. Е. Климову 19 марта 1971 г. / Письма Г. В. Флоровского А. Е. Климову (1967–1975) // Ежегодник Дома Русского Зарубежья имени Александра Солженицына / Ред. Н. Ф. Гриценко. М.: Русский путь, 2016. С. 601.

³⁹ Письмо Г. Флоровского Д. И. Чижевскому от 17 ноября 1953 г. (Янцен В. Другая философия: переписка Д. И. Чижевского и Г. В. Флоровского (1926–1932, 1948–1972) как источник по истории русской мысли) // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2008–2009 г. / Ред. М. А. Колеров, Н. С. Плотников. М.: Издательский дом «Регнум», 2012. С. 577.

⁴⁰ Письмо Г. Флоровского Д. И. Чижевскому, б/д (конец лета 1965 г.) // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2008–2009 г. С. 704.

⁴¹ Письмо В. Кривошеина Г. Флоровскому от 30 октября 1952 г. // Princeton University Library. Rare Books and Special Collections. Georges Florovsky Papers. Box 26. Folder 7. Ср. письма В. Кривошеина Г. Флоровскому от 11 мая 1953 г., 1 июня 1955 г., 19 марта 1956 г., 6 марта 1965 г. // Там же.

⁴² Florovsky G. [рец]. Eastern Christendom: A Study of the Origin and Development of the Eastern Orthodox Church by Nicolas Zernov // Slavic Review. Vol. 24/4. 1965. P. 745–747.

обобщения»⁴³, которые требуют реакции исследователей. Согласно Флоровскому, книга Зёрнова — это всего лишь эссе, к тому же написанное в журналистском стиле, скорее перечисление фактов, нежели их углубленный анализ; при этом не соблюдены пропорции в представлении различных событий и авторов и даже допущены опечатки. Флоровский — создатель неопатристического синтеза — весьма критически оценил изложение учения Православной Церкви, находя ошибки и неточности. Библиография также оставляет ждать лучшего. Вывод Флоровского не утешительный: «Книгу д-ра Зёрнова следует читать с большой осторожностью. Можно только надеяться, что вскоре ее заменит другая книга на ту же тему, написанная компетентным ученым»⁴⁴.

Флоровский также написал две довольно критические рецензии на, пожалуй, самую известную книгу Зёрнова — «The Russian Religious Renaissance of the Twentieth Century». Стоит привести несколько строк из этих отзывов, которые отражают отношение о. Георгия не только к автору и его исследованию, но и к понятию русского религиозно-философского ренессанса. Флоровский объяснял, что понятие «русский религиозный ренессанс» было введено в оборот Н. Бердяевым в одноименной статье 1935 г. из журнала «Путь»⁴⁵. По словам Флоровского, работа Зёрнова на заявленную тему не дает удовлетворительного представления об описываемом периоде из-за склонности к упрощению, компилятивности, отсутствия правильной перспективы, непонимания проблематического характера «русского возрождения», размытого использования понятий «обращение», «возрождение», «религия» и др. В особенности Флоровский подверг критике главу «Премудрость Божия» за «наивную манеру» отсылки к «софианскому видению» Соловьева и его преемников. Схожая оценка дана в рецензии, опубликованной два года спустя: «Книга написана легким журналистским стилем. Она предназначена для рядового читателя. Специалисты будут в ней разочарованы. <...> Д-р Зёрнов <...> совершенно не сумел показать трагический и зачастую неустойчивый характер рассматриваемого периода. Он не показывает двусмысленную структуру русского Возрождения, которая была так блестяще выражена, к примеру, Николаем Бердяевым в его различных статьях и книгах. <...> Его книга никоим образом не поможет читателю, особенно случайному читателю, оценить и подчеркнуть подлинное значение великого русского интеллектуального приключения. Он пропускает наиболее интересные и наиболее важные аспекты Возрождения, как стилизовал это приключение Бердяев. <...> Мы определенно нуждаемся в другой книге на эту тему, написанной по-английски более серьезным образом и представляющей надлежащий анализ интеллектуального содержания и влияния этого движения»⁴⁶.

Наконец, в 70-е гг. Флоровский выразил весьма критическое мнение о мемуарах Зёрнова «На переломе. Три поколения одной московской семьи. 1812–1921» (Париж, 1970): «Видели ли Вы „Семейную хронику“ Зёрновых, изданную Морозовым? Мне прислали для рецензии из одного канадского журнала. В общем, это — самовосхваление (только до начала 20-х годов, впрочем). Но есть и кое-что интересное, как и во всех воспоминаниях о недавнем прошлом»⁴⁷.

Добавим, что схожая оценка творчества Зёрнова содержится в воспоминаниях В. В. Зеньковского: «Он никогда не хотел — а может быть, и не умел — серьезно трудиться в научной области, он много писал и пишет, и кое-что в его книгах и статьях интересно и существенно. Но, в общем, поверхностно. <...> Единственным его серьезным вкладом в жизнь (чему он себя отдавал) было его участие в Anglo-Russian Fellowship

⁴³ Ibid. P. 746.

⁴⁴ Ibid. P. 747.

⁴⁵ Florovsky G. The Russian Religious Renaissance of the Twentieth Century by Nicolas Zernov (Harper & Row, 1963, 410 pp., \$ 7 // Christianity Today. Vol. 8/25. 1964. P. 28.

⁴⁶ Florovsky G. Zernov Nicolas. The Russian Religious Renaissance of the Twentieth Century. New York: Harper & Row, 1963. 410 p. // Religious Education. Vol. 61/2. 1966. P. 156–157.

⁴⁷ Письмо Г. Флоровского И. Вернику от 15 февраля 1971 г. / Флоровский Г. Письма отцу Игорю Вернику и его жене // Вестник Русского Христианского Движения. № 196. 2010. С. 88–89.

of St. Sergius and St. Albans, в англо-русском содружестве. Он умел, да кажется и сейчас умеет, возбуждать интерес к Православию среди англиканской молодежи»⁴⁸.

Иного мнения был Н. С. Арсеньев, который считал, что книга Зёрнова «Русское религиозное возрождение XX века» — «хорошая и интересная, свидетельствующая о большом знании, солидная и серьезная и написанная с большим стремлением к объективности», и даже если «вызывает иногда и на критику и на противоречие»⁴⁹, то только вследствие ее прекрасных качеств. В восторге от этой книги был также В. Н. Ильин, который заявил автору: «Это великолепный, талантливый и эрудитный труд высокой компетенции — к тому же еще и очень живо и великолепно написанной. Предсказываю ему известность, а Вам заслуженную славу»⁵⁰. Вероятно, наиболее уравновешенную характеристику дал Зёрнову его друг еп. Иоанн (Шаховской) (1902–1989): «Ты своеобразный православный гуманист, с долей англо-саксонской практичности социальной, и „гнешь“ православную соборность к соединению с англиканами, к наибольшему общению с ними»⁵¹. В том же письме содержится намек, вероятно, на Флоровского: «Несомненная польза книги („Вселенская Церковь и русское православие“. — Т. О.) еще будет в том, что она „призовет к порядку“ стилизаторов всего русского прошлого, нетрезвых романтиков, стреляющих непогрешимостью „Православной Руси“ во всякую стенку и во всякие ворота»⁵². В ответном письме Зёрнов сообщал владыке Иоанну: «На днях вышлю о. Георгию 5 экземпляров моей книги. Пожалуйста, передай ему прилагаемую записку»⁵³.

Оставляя в стороне рецепцию работ Зёрнова его современниками, стоит сказать, что его книги, особенно «Русское религиозное возрождение XX века», сыграли свою роль как в эмиграции, так и в России, особенно в конце прошлого столетия, когда выбор исследований по русской религиозной философии был не слишком велик. Эта книга, несмотря на критику соотечественников, стала классической и кроме первоначального английского, а затем авторизованного русского варианта, осуществленного Михаилом Аксеновым-Меерсоном, Мариной Бессоновой (1945–2001) и Сергеем Хоружим (1941–2020)⁵⁴, была переведена на итальянский⁵⁵, болгарский⁵⁶ и польский⁵⁷. Зёрнов был библиофилом, а также библиографом и биографом. Он скрупулезно изучал жизненный и творческий путь своих современников, о чем свидетельствуют, к примеру, сохранившаяся в его архиве биография С. Л. Франка⁵⁸, письмо Д. И. Чижевского⁵⁹ или письмо М. И. Лот-Бородиной, в котором они отвечают на просьбу

⁴⁸ *Зеньковский В.* Из моей жизни. Воспоминания. М.: Дом русского зарубежья им. А. Солженицына; Книжница, 2014. С. 305.

⁴⁹ Письмо Н. С. Арсеньева к Н. М. Зёрнову от 13 сентября 1966 г. // Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture. Rare Book & Manuscript Library. Zernov Family Papers. Box 1.

⁵⁰ Письмо В. Н. Ильина к Н. М. Зёрнову, б/д // Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture. Rare Book & Manuscript Library. Zernov Family Papers. Box 1.

⁵¹ Письмо еп. Иоанна (Шаховского) к Н. М. Зёрнову от 15 марта 1953 г. // Amherst Center for Russian Culture, Amherst College. Archbishop Ioann Shakhovskoy Papers. Box 12. Folder 54.

⁵² Там же.

⁵³ Письмо Н. М. Зёрнова к еп. Иоанну (Шаховскому) от 24 марта 1953 г. // Amherst Center for Russian Culture, Amherst College. Archbishop Ioann Shakhovskoy Papers. Box 12. Folder 54.

⁵⁴ *Егоров Б.* Библиография: Николай Зернов. Русское религиозное возрождение. М., 2019. С. 351.

⁵⁵ *Zernov N.* La rinascita religiosa russa del XX secolo / Trad. M. Carletti, T. Gargiulo, Milan: Cooperativa editoriale La Casa di Matriona, 1978.

⁵⁶ *Зернов Н.* Руското религиозно възраждане през XX век / Пер. Л. Христов, София: УИ «Св. Климент Охридски», 2001.

⁵⁷ *Ziernow M.* Rosyjskie odrodzenie religijne XX wieku / Tłum. H. Paprocki, Warszawa: Aletheia, 2015.

⁵⁸ Frank, Semen L. Biography // Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture. Rare Book & Manuscript Library. Zernov Family Papers. Box 1.

⁵⁹ Письмо Д. И. Чижевского к Н. М. Зёрнову от 24 апреля 1961 г. // Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture. Rare Book & Manuscript Library. Zernov Family Papers. Box 1.



Антоний Васильевич Флоровский на улице в Праге, 1955 г.

Зёрнова предоставить данные о себе⁶⁰. Зёрнов собирал эти сведения как для вышеуказанной книги «Русское религиозное возрождение XX века», так и для сборника «Русские писатели эмиграции: Биографические сведения и библиография их книг по богословию, религиозной философии, церковной истории и православной культуре: 1921–1972»⁶¹.

Зёрнов опубликовал некролог отцу Георгию Флоровскому, в котором представил биографические данные о нем и сведения о его преподавательской деятельности. Зёрнов отметил: «Отец Георгий принадлежал к младшему поколению тех блестящих русских богословов и религиозных философов, которые обогащали жизнь русской колонии в Париже в годы, предшествующие Второй мировой войне»⁶², — он был на 20 лет младше о. Сергия Булгакова. И хотя «отец Георгий нередко выступал оппонентом отца Сергия», он сочетал свой консерватизм с «живой творческой мыслью и действительным интересом к экуменическому Движению», а «с его смертью окончилась целая эпоха в истории русского богословия»⁶³.

В архиве Г. Флоровского в Принстонском университете сохранилась его переписка с Зёрновым. Это довольно большой корпус писем Зёрнова 1932–1949 гг. (244 листа)⁶⁴ и письма Флоровского к Зёрнову⁶⁵. Публикуемое ниже письмо Флоровского хранится

⁶⁰ Письмо М. И. Лот-Бородиной к Н. М. Зёрнову от 17 января 1956 г. // Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture. Rare Book & Manuscript Library. Zernov Family Papers. Box 1.

⁶¹ Русские писатели эмиграции: Биографические сведения и библиография их книг по богословию, религиозной философии, церковной истории и православной культуре: 1921–1972 / Сост. Н. М. Зёрнов. Boston: G. K. Hall & Co., 1973.

⁶² Зёрнов Н. М. Памяти отца Георгия Флоровского.

⁶³ Там же.

⁶⁴ Zernov, Nikolai, 1932–1949 // Princeton University Library. Rare Books and Special Collections. Georges Florovsky Papers. Box 41. Folder 13. См. также: Correspondence of Dr. Nicolas Zernov Regarding Florovsky, 1933–1939 // Princeton University Library. Rare Books and Special Collections. Georges Florovsky Papers. Box 74. Folder 5.

⁶⁵ Florovsky to Z., undated // Princeton University Library. Rare Books and Special Collections. Georges Florovsky Papers. Box 45. Folder 24.

в фонде семьи Зёрновых Бахметевского архива⁶⁶. Оно представляет собой биографическую справку о его брате, известном историке Антонии Васильевиче Флоровском (1884–1968), проживавшем в то время в Праге. Сведения о самом о. Георгии Зёрнов поместил как в книге «Русское религиозное возрождение XX века»⁶⁷, так и в издании «Русские писатели эмиграции: Биографические сведения и библиография их книг по богословию, религиозной философии, церковной истории и православной культуре: 1921–1972»⁶⁸. Справка о его брате Антонии, которую Зёрнов получил в 1962 г., не была включена в вышеназванные публикации, вероятно, по той причине, что А. В. Флоровский был чистым историком, а не богословом или философом — о чем, собственно, и упоминает отправитель письма.

Автограф письма: Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture. Rare Book & Manuscript Library (Columbia University, New York). Zernov Family Papers. Box 1.

Письмо о. Г. Флоровского Н. Зёрнову

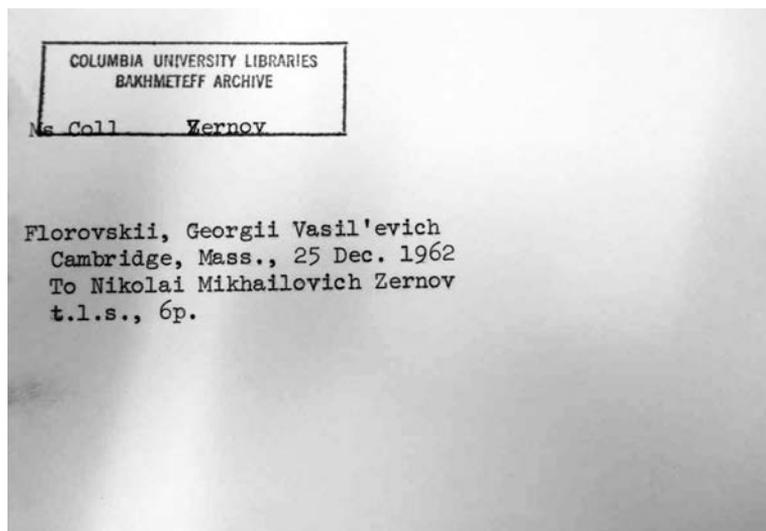
Подготовка текста и примечания Т. Оболевич

КЕМБРИДЖ, Масс.
Дек. 25, 1962

Дорогой Николай Михайлович,

Прежде всего — Рождественский привет и поздравление к Новому году.

Очень виноват в том, что так долго не отвечал на Ваши письма: очень много работы, и только сейчас — во время каникулярного перерыва — несколько свободнее.

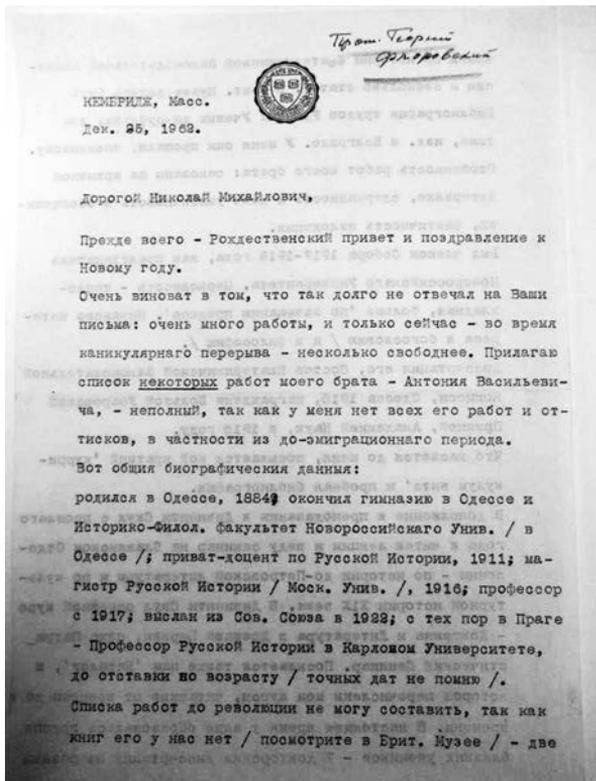


Письмо прот. Г. Флоровского Н. М. Зёрнову

⁶⁶ Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture. Rare Book & Manuscript Library. Zernov Family Papers. Box 1.

⁶⁷ Зёрнов Н. М. Русское религиозное возрождение XX века. С. 363.

⁶⁸ Русские писатели эмиграции: Биографические сведения и библиография их книг по богословию, религиозной философии, церковной истории и православной культуре: 1921–1972. С. 140.



Письмо прот. Г. Флоровского Н. М. Зёрнову

ских Ученых за рубежом, два тома, изд[анных] в Белграде. У меня они пропали, по-видимому. Особенность работ моего брата: основаны на архивном материале, сдержанность и даже уклончивость в обобщениях, фактичность изложения.

Был членом Собора 1917–1918 года, как представитель Новороссийского Университета. Церковность — тепло-хладная, больше «по завещанию предков». Никакого интереса к богословию (и к философии).

Диссертация его, «Состав Екатерининской Законодательной Комиссии», Одесса 1915, награждена Большой Уваровской Премией, Академией Наук, в 1916 году.

Что касается меня, посылается мой краткий «куррикулум витэ» и пробная библиография.

В дополнение к преподаванию в Дивинити Скул⁷¹ с прошлого года я читаю лекции и веду семинар на Славянском Отделении — по истории до-Петровской литературы и по культурной истории XIX века. В Дивинити Скул основной курс — Доктрина и Литература в Древней Церкви, плюс Патристический Семинар. Посылается также наш «Каталог», в котором перечислены мои курсы, читаемые от времени до времени. В настоящее время у меня образовалась группа близких учеников — 7 докторских диссертаций на разных ступенях обработки, преимущественно по Греческому отцам. Все это поглощает много времени и задерживает исполнение моих личных литературных планов.

⁶⁹ Антоний Васильевич Флоровский (1884–1968) — русский историк, славист и публицист, брат Г. В. Флоровского.

⁷⁰ А. В. Флоровский ушел в отставку в 1957 г.

⁷¹ Имеется в виду Harvard Divinity School.

Прилагаю список некоторых работ моего брата — Антония Васильевича⁶⁹, — неполный, так как у меня нет всех его работ и отгисков, в частности из до-эмиграционного периода.

Вот общие биографические данные:

Родился в Одессе, 1884; окончил гимназию в Одессе и Историко-Филол[огический] Факультет Новороссийского Унив[ерситета] (в Одессе); приват-доцент по Русской Истории, 1911; магистер Русской Истории (Моск[овский] Унив[ерситет], 1916; профессор с 1917; выслан из Сов[етского] Союза в 1922; с тех пор в Праге — Профессор Русской Истории в Карловом Университете, до отставки по возрасту (точных дат не помню)⁷⁰. Списка работ до революции не могу составить, так как книг его у нас нет (посмотрите в Брит[анском] Музее) — две книги по истории Екатерининской Законодательной Комиссии и несколько статей. В Брит[анском] Музее должна быть Библиография трудов Рус-

Своей поездкой в Финляндию прошлым летом я очень доволен, хотя за 6 недель я и не мог исчерпать всего богатства Гельс[инской] Унив[ерситетской] библиотеки⁷². Кое-что сделал также и в Гейдельберге⁷³. В Париже мы больше отдыхали: две недели в Сан-Жермен: нам повезло — поселились в уютном фр[анцузском] пансионе, у самых ворот парка.

Очень жаль было, что не пришлось приехать в Англию и побывать в Бродстэрс. «Неприятностей» никаких не было, но вышла некоторая неувязка в распределении времени, и вместо Англии мы поехали в Гейдельберг, а затем вернулись домой на 10 дней раньше предположенного, что было очень удачно с точки зрения местной работы. Мне очень хочется приехать на Патрологический Конгресс в сентябре⁷⁴, но мало шанса достать денег на дорогу. Икуменические собрания предстоящим летом будут в Канаде — Четвертая Международная Конференция Фэз энд Ордер в Монреале⁷⁵.

Напишите, на чье имя нужно выписать чек для С. Грегори Гауз⁷⁶ — Вы как-то писали, но я не могу найти Ваше письмо.

Вот, кажется, и все, что могу ответить на Ваши письма.

Наш общий привет Милице Владимировне⁷⁷.

Всегда Ваш

Георгий Флоровский⁷⁸

В Париж мы приехали как раз во время последней болезни отца Василия⁷⁹ и видеть его не удалось. Во второй раз мы приехали в Париж как раз накануне его смерти, и я смог участвовать в его погребении, как Вы знаете.

Из старого состава профессоров Бог[ословского] Инст[итута] — кого я застал, приехавши в Париж осенью 1926 года, — теперь остается только дряхлеющий Епископ

⁷² Флоровский писал о своих планах брату Антонию: «В Хельсинки я собираюсь заняться старыми журналами и старыми книгами основной библиотеки университета: ведь она получала до 1917 года (не знаю только, с какого времени) все русские издания, по закону о печати» (письмо Г. В. Флоровского А. В. Флоровскому от 3 марта 1962 г. // *Флоровский Г. Письма к брату* / Сост. Л. Киейзик. М.: Изд-во ПСТГУ, 2021. С. 112); и уже после поездки: «В Хельсинки нашел небольшую книжечку Карсавина, о существовании которой не знал — не встречал и указаний на нее: „Поэма о смерти“, печатана в Ковно, без года — очевидно, после его отъезда из Парижа. <...> Я уже писал тебе, что там же, в Хельсинки, нашел „Воспоминания“ Голубинского, изд[анные] в Костроме в 1923 году» (письмо Г. В. Флоровского А. В. Флоровскому от 8 марта 1963 г. // *Флоровский Г. Письма к брату*. С. 124–125).

⁷³ Первоначально Флоровский планировал погостить в Гейдельберге у Д. И. Чижевского, но вынужденный отъезд последнего изменил планы, и он с женой остановился в гостинице «Terminus Est».

⁷⁴ Ср. письмо Г. В. Флоровского А. В. Флоровскому от 8 марта 1963 г.: «На патрологический съезд в Оксфорде мне надо ехать: я заявил, по скромности, только рядовой доклад, а в ответ получил приглашение прочесть еще два на „главные“ темы». *Флоровский Г. Письма к брату*. С. 124.

⁷⁵ В оригинале «Монреале». Ср. письмо Г. В. Флоровского Д. И. Чижевскому от 8 августа 1963 г.: «Почти весь июль мы провели в Монреале — по поводу икуменической конференции. В общем было интересно. Ситуация изменилась — в икуменическую орбиту вошли и католики. Их было много — в качестве „обсерверов“» (*Янцен В. Другая философия: переписка Д. И. Чижевского и Г. В. Флоровского (1926–1932, 1948–1972) как источник по истории русской мысли*. С. 689).

⁷⁶ Имеется в виду St Gregory and St Macrina House — Дом св. Григория и св. Макрины в Оксфорде, которым с 1959 г. руководили супруги Зёрновы.

⁷⁷ Милица Владимировна Зёрнова (урожд. Лаврова, 1899–1994) — жена Н. М. Зёрнова, доктор медицины, врач-стоматолог, религиозный деятель, иконописец.

⁷⁸ Подпись собственноручно чернилами.

⁷⁹ Ср. письмо Г. В. Флоровского Д. И. Чижевскому от 5 августа 1962 г.: «Отец Василий Зеньковский скончался сегодня ночью — от долгой болезни. Погребение в среду. Это задерживает нас в Париже» (*Янцен В. Другая философия: переписка Д. И. Чижевского и Г. В. Флоровского (1926–1932, 1948–1972) как источник по истории русской мысли*. С. 684).

Кассиан⁸⁰, — Афанасьев⁸¹ присоединился несколько позже. К сожалению, будущее Бог[ословского] Института под вопросом: настоящей смены нет, и нет ясного представления о том, что нужно делать.

Очень было интересно побывать — после долгого перерыва — на съезде РСХД: там смена оказалась, но надолго ли хватит?

Cesti Jesuite na Rusi. — Praha, 1941. P. XI, 468⁸² (released only in 1945).

Palladij Rogovskij. Eine Episode aus der Geschichte des Katholizismus in Moskau Ende des 17. Jahrhunderts. Zeitschrift für Osteuropäische Geschichte, Bd. VIII.2, Königsberg a Berlin, 1934, s. 161–188.

Первый Иезуит из Московских дворян, Acta Academiae Velehradensis, XIX (1948), p. 249–256.

(Алексей Ладыженский).

Г. А. Скибинский и его сочинения. Глава из истории католической агрессии в России и русского католицизма в эпоху Петра Великого. С. 379–412 (оттиск из какого-то советского издания⁸³).

Чудовский инок Евфимий. Один из последних поборников «греческого учения» в Москве в конце XVII века. Slavia, XIX, 1–2, 1949. С. 100–152.

Чешская Библия в истории Русской Культуры и письменности. (Фр. Скорина и продолжатели его дела). Sbornik Filologicky, XII, 1946, 153–258⁸⁴.

Die Anfänge des Buchdruckes bei den Ostslaven, 66–90. Slavische Rundschau, 1940, 1–2⁸⁵.

Чехи и Восточные Славяне. Очерки по истории чешско-русских отношений (X–XVIII вв.), том первый, Прага, 1935, с. XVI, 527, табл.; том второй, Прага, 1935, с. VIII, 548 (в Библиографических указателях к каждому тому см. еще несколько мелких статей; оба тома в Брит[анском] Музее).

Cesko-Ruske Obchodní Styky v Minulosti, Praga, 1954, str. 396, 32 ill., a map⁸⁶.

Источники и литература

1. Аржаковский А. Журнал «Путь» (1925–1940). Поколение русских религиозных мыслителей в эмиграции / Пер. Д. Власова, Киев: Феникс, 2000.

2. Аржаковский А. Что такое православие? / Пер. Ю. Зубковой, Д. Каратеева, Киев: Дух і літера, 2018.

3. Арсеньев Н. С. Письма к Н. М. Зёрнову // Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture. Rare Book & Manuscript Library. Zernov Family Papers. Box 1.

⁸⁰ Епископ Кассиан (в миру Сергей Сергеевич Безобразов, 1892–1965) — викарий Западно-европейского экзархата русских приходов, богослов, экзегет, переводчик Нового Завета, профессор и ректор (с 1947 г.) Свято-Сергиевского института в Париже.

⁸¹ Николай Николаевич Афанасьев (1893–1966) — протопресвитер Западно-европейского экзархата русских церквей Константинопольского Патриархата, богослов, экклезиолог, доцент (с 1947 г.), затем (с 1950 г.) профессор Свято-Сергиевского института в Париже.

⁸² Florovský A. V. Čeští Jesuité na Rusi. Praha: Vyšehrad, 1941.

⁸³ Эта статья была опубликована в Праге: Флоровский А. В. Г. А. Скибинский и его сочинения (Глава из истории католической агрессии в России и русского католицизма в эпоху Петра Великого) // Slavia. R. XXIII. Seš. 2–3. 1953. S. 369–412.

⁸⁴ Флоровский А. В. Чешская библия в истории русской культуры и письменности (Фр. Скорина и продолжатели его дела) // Sborník filologický. R. XII. 1946. S. 153–258.

⁸⁵ Florovskij A. V. Die Anfänge des Buchdruckes bei den Ostslaven // Slavische Rundschau: Berichtende und kritische Zeitschrift für das gesamte Leben der slavischen Völker. 1440–1940. Der Buchdruck bei den slavischen Völkern. Prag: Slavisches institut, 1940. S. 66–90.

⁸⁶ Florovskij A. V. Česko-ruské obchodní styky v minulosti (X–XVIII století). Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1954.

4. *Валицкий А.* Письма к Г. Флоровскому // Вопросы философии. № 5. 2021. С. 123.
5. *Гаврилюк П.* Предисловие // *Александр Шмеман, прот., Георгий Флоровский, прот.* Письма 1947–1955 годов / Сост. П. Гаврилюк. М.: Изд-во ПСТГУ, 2019. С. 8–98.
6. *Егоров Б.* Библиография: Николай Зернов. Русское религиозное возрождение. М., 2019.
7. *Зеньковский В.* Из моей жизни. Воспоминания. М.: Дом русского зарубежья им. А. Солженицына; Книжница, 2014.
8. *Зеньковский В.* Письма о. Г. Флоровскому // Princeton University Library. Rare Books and Special Collections. Georges Florovsky Papers. Box 41. F. 12.
9. *Зёрнов Н.* Святой Киприан Карфагенский и единство Вселенской Церкви // Путь. № 39. 1933. С. 18–40.
10. *Зёрнов Н. М.* Девятый англо-православный съезд // Путь. № 49. 1936. С. 82–85.
11. *Зёрнов Н. М.* Памяти отца Георгия Флоровского / Материалы к библиографии (Ф-Флоровский Г. В.) // Дом русского зарубежья им. А. Солженицына.
12. *Зёрнов Н. М.* Письма к еп. Иоанну (Шаховскому) // Amherst Center for Russian Culture, Amherst College. Archbishop Ioann Shakhovskoy Papers. Box 12. Folder 54.
13. *Зёрнов Н. М.* Русское религиозное возрождение XX века. Париж: YMCA-Press, 1974.
14. *Зёрнов Н. М., Зёрнова М. В.* За рубежом: Белград-Париж-Оксфорд: хроника семьи Зёрновых, 1921–1972. Париж: YMCA-Press, 1973.
15. *Зернов Н.* Руского религиозно възраждане през XX век / Пер. Л. Христов, София: УИ «Св. Климент Охридски», 2001.
16. *Ильин В. Н.* Письма к Н. М. Зёрнову // Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture. Rare Book & Manuscript Library. Zernov Family Papers. Box 1.
17. *Иоанн (Шаховской), еп.* Письмо к Н. М. Зёрнову // Amherst Center for Russian Culture, Amherst College. Archbishop Ioann Shakhovskoy Papers. Box 12. Folder 54.
18. *Кривошеин В.* Письма Г. Флоровскому // Princeton University Library. Rare Books and Special Collections. Georges Florovsky Papers. Box 26. Folder 7.
19. *Кукота И. А.* <Предисловие> (Письмо прот. Георгия Флоровского к Энн Сполдинг от 27 февраля 1940 г.) // Богословские труды. № 42. 2009. С. 235–243.
20. *Лот-Бородина М. И.* Письмо к Н. М. Зёрнову от 17 января 1956 г. // Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture. Rare Book & Manuscript Library. Zernov Family Papers. Box 1.
21. Письма // Записки Русской Академической группы в США. Т. 39. 2014–2016. С. 19–124.
22. Русские писатели эмиграции: Биографические сведения и библиография их книг по богословию, религиозной философии, церковной истории и православной культуре: 1921–1972 / Сост. Н. М. Зёрнов. Boston: G. K. Hall & Co., 1973.
23. *Флоровский А. В. Г. А.* Скибинский и его сочинения (Глава из истории католической агрессии в России и русского католичества в эпоху Петра Великого) // Slavia. R. XXIII. Seš. 2–3. 1953. S. 369–412.
24. *Флоровский А. В.* Чешская библия в истории русской культуры и письменности (Фр. Скорина и продолжатели его дела) // Sborník filologický. R. XII. 1946. S. 153–258.
25. *Флоровский Г. В.* Письма Фрицу Либу (1928–1954) / Публ. В. Янца / Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2004–2005 г. / Ред. М. А. Колеров, Н. С. Плотников. М.: Модест Колеров, 2007. С. 525–590.
26. *Флоровский Г.* Из писем / Пер. Г. Разумовского // Альфа и омега. № 1. 2007. С. 117–122.
27. *Флоровский Г.* О границах Церкви // Путь. № 44. 1934. С. 15–26.
28. *Флоровский Г.* Письма А. Е. Климову (1967–1975) // Ежегодник Дома Русского Зарубежья имени Александра Солженицына / Ред. Н. Ф. Гриценко. М.: Русский путь, 2016. С. 581–612.
29. *Флоровский Г.* Письма к брату / Сост. Л. Киейзик. М.: Изд-во ПСТГУ, 2021.
30. *Флоровский Г.* Письма отцу Игорю Вернику и его жене // Вестник Русского Христианского Движения. № 196. 2010. С. 84–89.
31. *Флоровский Г.* Письмо к Н. М. Зёрнову // Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture. Rare Book & Manuscript Library. Zernov Family Papers. Box 1.
32. *Флоровский Г.* Письмо к Энн Сполдинг // Богословские труды. № 42. 2009. С. 243–246.

33. *Флоровский Г.* Проблематика христианского воссоединения // *Путь*. № 37. 1933. С. 1–15.
34. *Чижевский Д. И.* Письмо к Н. М. Зёрнову // *Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture. Rare Book & Manuscript Library. Zernov Family Papers. Box 1.*
35. *Янцен В.* Другая философия: переписка Д. И. Чижевского и Г. В. Флоровского (1926–1932, 1948–1972) как источник по истории русской мысли // *Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2008–2009 г.* / Ред. М. А. Колеров, Н. С. Плотников. М.: Издательский дом «Регнум», 2012. С. 464–904.
36. *Correspondence of Dr. Nicolas Zernov Regarding Florovsky, 1933–1939* // *Princeton University Library. Rare Books and Special Collections. Georges Florovsky Papers. Box 74. Folder 5.*
37. *Florovskij A. V.* Česko-ruské obchodní styky v minulosti (X–XVIII století). Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1954.
38. *Florovskij A. V.* Die Anfänge des Buchdruckes bei den Ostslaven // *Slavische Rundschau: Berichtende und kritische Zeitschrift für das gesamte Leben der slavischen Völker. 1440–1940. Der Buchdruck bei den slavischen Völkern.* Prag: Slavisches institut, 1940. S. 66–90.
39. *Florovský A. V.* Čeští Jesuité na Rusi. Praha: Vyšehrad, 1941.
40. *Florovsky G.* [рец]. Eastern Christendom: A Study of the Origin and Development of the Eastern Orthodox Church by Nicolas Zernov // *Slavic Review. Vol. 24/4.* 1965. P. 745–747.
41. *Florovsky G.* The limits of the Church // *Church Quarterly Review. Vol. 117/233.* 1933. P. 117–131.
42. *Florovsky G.* The Russian Religious Renaissance of the Twentieth Century by Nicolas Zernov (Harper & Row, 1963, 410 pp., \$ 7 // *Christianity Today. Vol. 8/25.* 1964. P. 28–30.
43. *Florovsky G.* Zernov Nicolas. The Russian Religious Renaissance of the Twentieth Century. New York: Harper & Row, 1963. 410 p. // *Religious Education. Vol. 61/2.* 1966. P. 156–157.
44. *Florovsky to Z, undated* // *Princeton University Library. Rare Books and Special Collections. Georges Florovsky Papers. Box 45. Folder 24.*
45. *Frank, Semen L.* Biography // *Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture. Rare Book & Manuscript Library. Zernov Family Papers. Box 1.*
46. *Gallaher B.* Bulgakov and intercommunion // *Sobornost. Vol. 24/2.* 2002. P. 24–55.
47. *Nichols A.* Alban and Sergius: The Story of a Journal. Leominster: Gracewing, 2018.
48. *Zernov N.* La rinascita religiosa russa del XX secolo / Trad. M. Carletti, T. Gargiulo, Milan: Cooperativa editoriale La Casa di Matrona, 1978.
49. *Zernov, Nikolai, 1932–1949* // *Princeton University Library. Rare Books and Special Collections. Georges Florovsky Papers. Box 41. Folder 13.*
50. *Ziernow M.* Rosyjskie odrodzenie religijne XX wieku / Tłum. H. Paprocki, Warszawa: Aletheia, 2015.

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 4 (7)

2021

М. В. Медоваров

В. П. Никитин и его место в евразийском движении

УДК 1(091)(470)+32

DOI 10.47132/2588-0276_2021_4_57

EDN PZOTFH



Аннотация: Статья посвящена месту русского востоковеда, ираниста, дипломата Василия Петровича Никитина в евразийском движении. Анализируются обстоятельства его знакомства с евразийцами в 1925–1929 гг., причины вступления в их круг. В научный оборот вводятся все 24 статьи Никитина в евразийских журналах, газетах, сборниках. В центре внимания находятся две основные проблемы: русско-иранские отношения и положение России в Азии в целом. В этой связи анализируется полемика Никитина как с либералом П. Н. Милюковым, так и с «азиатцем» В. Н. Ивановым. Затрагиваются понимание Никитиным общей теории евразийства, задач российского востоковедения и его критика дипломатии и политики России в азиатских странах. Подчеркивается уникальная позиция исследователя в кругу французских и европейских ученых и политических деятелей. Детально рассматривается вопрос о соотношении Ирана, Турана и России в работах Никитина. Дается характеристика его статей об Индии, Китае, Афганистане, арабских странах. Доказывается, что после раскола в евразийском движении мыслитель до конца жизни оставался верен идеям евразийства и переписывался с Г. В. Вернадским и П. Н. Савицким.

Ключевые слова: русский консерватизм, евразийство, ранние евразийцы, Василий Никитин, Георгий Вернадский, Лев Карсавин, Петр Савицкий, русско-иранские отношения, курдский вопрос.

Об авторе: **Максим Викторович Медоваров**

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

E-mail: mmedovarov@yandex.ru

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

Для цитирования: Медоваров М. В. В. П. Никитин и его место в евразийском движении // Русско-Византийский вестник. 2021. № 4 (7). С. 57–74.

RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4 (7)

2021

Maksim V. Medovarov

Vasily Nikitin and his Place in the Eurasian Movement



UDC 1(091)(470)+32

DOI 10.47132/2588-0276_2021_4_57

EDN PZOTFH

Abstract: The article is devoted to the place of the Russian orientalist, Iranian scholar, diplomat Vasily Petrovich Nikitin in the Eurasian movement. The circumstances of his acquaintance with the Eurasians in 1925–1929, the reasons for joining their circle are analyzed. All 22 articles by Nikitin in Eurasian journals, newspapers, and collections are introduced into scientific circulation. Two main problems are in focus: Russian-Iranian relations and Russia's position in Asia as a whole. In this regard, Nikitin's controversy is analyzed both with the liberal Pavel N. Milyukov, and with the "asian" Vsevolod N. Ivanov. Nikitin's understanding of the general theory of Eurasianism, the tasks of Russian oriental studies and his criticism of Russia's diplomacy and policy in Asian countries are touched upon. The researcher's unique position in the circle of French and European scientists and politicians is emphasized. The issue of the relationship between Iran, Turan and Russia is considered in detail in the works by Nikitin. The characteristic of his articles about India, China, Afghanistan, Arab countries is given. It is proved that after the split in the Eurasian movement, the thinker remained faithful to the ideas of Eurasianism until the end of his life and corresponded with George Vernadsky and Petr Savitsky.

Keywords: Russian Conservatism, Eurasianism, Early Eurasians, Vasily Nikitin, George Vernadsky, Lev Karsavin, Petr Savitsky, Russian-Iranian relations, Kurdish question.

About the author: **Maksim Viktorovich Medovarov**

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

E-mail: mmedovarov@yandex.ru

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

For citation: Medovarov M. V. Vasily Nikitin and his Place in the Eurasian Movement. *Russian-Byzantine Herald*, 2021, no. 4 (7), pp. 57–74.

Вступление

Наследие опытного русского востоковеда, дипломата, ираниста Василия Петровича Никитина (1885–1960) изучалось крайне редко. М. Ю. Сорокина слегка коснулась его биографии и подготовила к публикации одну из сорока его записных книжек («Книг беженского житья»), хранящихся в Бахметевском архиве в США, а также его письма Г. В. Вернадскому¹. Взгляды Никитина на определение Ирана и Турана, его полемика об «азийстве» с Всеволодом Ивановым вскользь были затронуты в монографии М. Ларюэль². Практически никакой содержательной информации об ученом не имеет предисловие И. О. Фаризова к книге Никитина о курдах: в нем не упомянут напрямую даже факт эмиграции ученого³.

Жизненный путь В. П. Никитина нестандартен для русской пореволюционной эмиграции. Сын русского и польки, он родился в Польше, окончил гимназию в Варшаве и Лазаревский институт восточных языков в Москве, путешествовал по Балканам, женился в России на француженке. С 1912 по 1919 гг. Никитин работал в русских консульствах в Персии, некоторое время даже возглавлял одно из них. За эти годы он тесно познакомился с жизнью курдов и ассирийцев, завел дружбу с вождями курдских племен, так что даже десятки лет спустя они вспоминали его с благодарностью. Никитин участвовал в событиях Первой мировой войны на персидском фронте. После революции ему пришлось закрыть консульство и, после недолгого периода работы переводчиком на английских интервентов и белые войска, эмигрировать сразу в Париж под предлогом «отпуска». На родину Никитин больше не вернулся. Работая на протяжении тридцати лет во французском банке, он долгое время находился едва ли не за чертой бедности и поэтому с 1922 по 1927 гг. вел безуспешные переговоры с польскими востоковедами о переселении во Львовский университет⁴. Свободное время Никитин посвящал написанию научных трудов по востоковедению, получил признание среди французских ориенталистов, стал членом различных академий и научных обществ.



В. П. Никитин в молодости

Ученый так и остался лицом без гражданства (с «нансеновским» паспортом), что не помешало ему войти в круги европейских востоковедов (из Франции и Польши), а также французских ультраправых и традиционалистов. Никитин первый среди русских эмигрантов прочитал и стал популяризировать труды Рене Генона. В то же время он пристально следил за трудами советских ученых и всегда оказывался на передних рубежах ориенталистики.

В 1925 по 1929 гг. Никитин был активным участником движения евразийцев. После его раскола ученый в организационном плане вышел из движения, но своих

¹ Сорокина М. Ю. Василий Никитин: Свидетельские показания в деле о русской эмиграции // Диаспора: новые материалы. Вып. 1. Париж — СПб.: Athenaeum-Феникс, 2001. С. 587–592.

² Ларюэль М. Идеология русского евразийства, или Мысли о величии империи. М.: Наталис, 2004. С. 171–177.

³ Фаризов И. О. Вступительная статья // Никитин В. П. Курды. М.: Прогресс, 1964. С. 33–36.

⁴ Кончак И. Почему Василий Петрович Никитин не решил переселиться в Польшу? Анализ переписки Никитина с Тадеушем Ковальским // Труды Института востоковедения РАН. 2018. Вып. 17. С. 102–107.

взглядов, как будет показано, не изменил до конца жизни. Он опасался приезжать в Советский Союз и скончался в 1960 г. Вскоре после этого в Москве была издана в переводе с французского его фундаментальная книга о курдах⁵, из которой ранее французский издатель исключил раздел о современном политическом положении курдского вопроса.

Целью настоящей статьи является освещение того периода жизни и деятельности В. П. Никитина, когда он написал 24 статьи в периодических изданиях евразийцев, несколько раз выступал с докладами на их семинарах, входил в их редакционную коллегию, и обобщение его взглядов.

В. П. Никитин как теоретик евразийства

Тематика трудов Никитина интересующего нас периода весьма разнообразна. Ему приходилось писать работы об Индии, Китае, Японии, даже о Польше, но в центре его внимания всегда были народы Ирана. В качестве историка-востоковеда он познакомился с Г. В. Вернадским и на протяжении 1924 г. писал ему о новинках французской мысли — о трудах Рене Генона, Анри Массиса, Жака Маритена. 16 июля 1924 г. Никитин навел дополнительные справки о евразийцах, чтобы написать о них обзорную статью для французского журнала⁶.

В августе 1925 г. Вернадский ввел Никитина в круг евразийцев. Сразу же Никитин записал: «Мне, кажется, не уйти от [евразийства]. Точнее — я не прочь с ним, в лице его выразителей, ближе познакомиться»⁷. В сентябре ученый встретился с П. П. Сувчинским, Л. П. Карсавиным, В. Н. Ильиным, Н. С. Трубецким, чуть позже — с П. Н. Савицким.

Евразийцев Никитин с самого начала интересовал как иранист. На тот момент в евразийстве была не разработана проблема места Средней Азии между Россией-Евразией и собственно Азией, не был дан ответ на вопрос о роли Ирана в евразийской концепции развития России. На фоне создания в 1924 г. союзных советских республик, прежде всего, Туркмении и Узбекистана, было необходимо определиться с принадлежностью этого региона как месторазвития к России-Евразии, Турану или Ирану. Между тем поначалу среди евразийцев не было специалистов по Ирану и Средней Азии, и они могли полагаться только на старые труды В. И. Ламанского о границах «среднего мира Азийско-Европейского материка», в которых южная граница русского, евразийского мира определялась крайне расплывчато, в основном по границе Российской империи с Афганистаном, по хребтам Гиндукуша и Тибета⁸. Поэтому знакомство с Никитиным стало счастливым приобретением для евразийцев.

Заинтересованность самого ученого евразийством была вызвана другими причинами, хорошо заметными по текстам его статей, писем, выступлений. Никитин много раз возмущался отсутствием интереса к Азии и азиатской политике России, которое он встречал до революции в российской политической элите. Отнюдь не отрицая связей с Европой и считая Россию страной евразийской, а не строго азиатской, Никитин все-таки видел будущее России в тесной связи с Азией: Ираном, Индией, Китаем. Именно поэтому он разделял интеллектуальный пафос евразийцев, хотя всегда был скептически настроен относительно организационного, партийного оформления евразийского движения. 17 ноября 1925 г. Никитин записал: «Приятие революции, необходимость перерождения — это в [евразийстве] отгалкивает наших правых. Левые рады приятию, но никак не могут согласиться с остальными в подчиненности политики и экономики духовному началу, о примате Церкви, о правде перед правом и т. д.,

⁵ Никитин В. П. Курды. М.: Прогресс, 1964.

⁶ Nikitine V. Les Eurasiens // L'Asie Française. 1927. № 247. P. 60–66; № 248. P. 101–107.

⁷ Никитин В. П. Книга беженского жителя // Диаспора: новые материалы. Вып. 1. Париж — СПб.: Athenaeum-Феникс, 2001. С. 594.

⁸ Ламанский В. И. Об историческом изучении греко-славянского мира в Европе // Его же. Геополитика панславизма. М.: Институт русской цивилизации, 2010. С. 86.



Выдающиеся деятели евразийства:

П. Н. Савицкий, П. П. Сувчинский, Н. С. Трубецкой, Г. В. Вернадский

и т.д., об отрицании заслуг Петра. <...> Все эти византийствования мне мало интересны. Я беру в [евразийстве] его призыв к познанию нашей азиатской сущности»⁹. Дневники Никитина этого периода полны размышлений об особой исторической судьбе России: не европейской и не азиатской, но совместимой с сотрудничеством на всех направлениях. Только в этом ракурсе ему было интересно предлагать евразийцам свои богатые материалы по востоковедению, по описанию Азии в русской литературе и проч. Ученый отмечал, что творчество П. Н. Савицкого он рассматривает через призму французской «человеческой географии»¹⁰.

Система взглядов Никитина станет ясна, если проанализировать все написанные им для евразийских журналов, газет, сборников работы, разделив их по основным темам. К первой группе относятся работы Никитина о смысле евразийства в свете востоковедения в целом, ко второй — статьи иранского цикла, в третьей — отдельные работы об Индии, Китае, Афганистане, Йемене.

Впервые мыслитель затронул тему целей развития русского востоковедения и интереса к азиатским делам в «Евразийской хронике» 1926 г. В частности, в своем библиографическом обзоре Никитин давал краткие аннотации к трудам французских, итальянских, польских, английских, немецких ориенталистов, указывал на необходимость самообразования евразийцев по проблематике Азии, ставил в пример французские научные общества востоковедов. В этой заметке Никитин впервые вступил в полемику с проживавшим в Харбине В. Н. Ивановым, который провозгласил себя не евразийцем, а «азиатцем» и рассматривал Россию как часть Азии, фактически даже как окраину китайского мира. Никитин, поддержанный вождями евразийства, выступил против таких крайностей под лозунгом: «Ни азиопоклонства, ни европоненавистничества»¹¹. Ученый сообщал, что передал сведения о евразийстве кумиру тогдашних французских ультраправых католиков А. Массису. Между прочим, именно в этот момент защитник «западной идентичности» Массис разошелся со своим соратником «восточником» Р. Геноном, книги которого об индийской религии и традиции Никитин рекомендовал к прочтению и читателям-евразийцам, и (в личной переписке) Г. В. Вернадскому¹².

В следующем выпуске «Евразийской хроники» было опубликовано письмо Всеволода Никаноровича Иванова Никитину с комментариями и ответом последнего¹³.

⁹ Никитин В. П. Книга беженского житья. С. 604.

¹⁰ Письма В. П. Никитина Г. В. Вернадскому // Диаспора: новые материалы. Вып. 1. Париж — СПб.: Athenaeum-Феникс, 2001. С. 615.

¹¹ Никитин В. П. Библиография // Евразийская хроника. Вып. 5. Париж, 1926. С. 59–60.

¹² Там же. С. 62–63; Письма В. П. Никитина Г. В. Вернадскому. С. 615.

¹³ Никитин В. П. Переписка с «азиатом» Ивановым (автором «Мы») // Евразийская хроника. Вып. 6. Париж, 1926. С. 6–12.



Шестой (1926) и десятый (1928) выпуски
«Евразийской хроники»

это «наглое воплощение антропоцентризма плюс сплошной машинизм, человек из зубчатых колесиков, с таблицей материалов вместо мозга и биржевыми котировками на месте сердца»¹⁴.

В такой ситуации, полагал ученый, Россия должна преследовать только свои интересы. Обращаясь к проблеме границ России-Евразии, он проводил их между Польшей и Украиной, между Ираном и Афганистаном, отмечая недостаточную изученность Кавказа и Монголии как лимитрофных зон. «Евразия не может быть ни Европой, ни Азией»¹⁵, а русские — плохие азиаты и плохие европейцы, полагал Никитин. Он доказывал Иванову промежуточное положение русских: «Мы позже всех выделились из азиатского лона, но мы индоевропейцы; мы имеем сильную дозу туранизма, но мы арийцы; мы должны продумать и прочувствовать наше азийство, но не должны себя отождествлять с Азией»¹⁶. Отвергая старые ошибки народничества, говоря о разнородности социальных сил в азиатских революциях, Никитин не списывал со счетов и Европу, усматривая в ней признаки тоски и духовных исканий.

Никитин призывал к «сочетанию российского самопознания с практицизмом строительства»¹⁷. «Азия — арена нашей праистории и поприще завтрашней истории», — утверждал востоковед, критикуя большевиков за показательный и поверхностный уклон политики Г. В. Чичерина на азиатском направлении¹⁸. От имени всего движения Никитин заключал: «Мы, евразийцы, ищем правильной постановки нашего национального, культурного и политического сознания, в котором до сих пор отсутствовал правильно понятый азиатизм. Ни европоненавистничество, ни азиопклонство: вот мое глубокое убеждение»¹⁹.

Опубликованный следом ответ В. Н. Иванова разочаровал Никитина. Иванов, по сути, лишь хвалился своей книгой «Мы», упрекая евразийцев в провале восточной политики, отданной на откуп большевикам. Он обвинял Никитина в «парижском» взгляде на вещи, испорченном «асфальтом парижских бульваров». В духе построений Э. Э. Ухтомского и С. Н. Сыромятникова начала XX в. Иванов усматривал родство России и Азии в культе вождя, поддерживал идею советско-китайского союза, даже возлагал надежды на противодействие евреям со стороны Китая и Японии.

¹⁴ Там же. С. 8.

¹⁵ Там же. С. 7.

¹⁶ Там же. С. 7–8.

¹⁷ Там же. С. 8.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Там же. С. 9.

При общей близости позиций двух авторов, основное расхождение между ними было связано с тем, что, согласно Иванову, Азия хранит в себе идеализированные пережитки традиций, а по Никитину, азиатские страны проводят вестернизацию в экономике, науке, формировании «наций», пусть и в целях противостояния Европе. Будущие успехи он предрекал не духовной Индии, а механизированной на западный манер, «американизированной» Японии, кемалистской Турции, реформам Реза-шаха Пехлеви в Персии с их апелляцией к зороастрийскому наследию. Что страшило Никитина в вестернизации стран Востока, так

Иванов не желал видеть признаков модернизации и вестернизации стран Азии, верил в одухотворение западной культуры восточными элементами. Он предлагал евразийцам выдвинуть лозунг «работы в Азии, которую мы должны перехватить у большевиков»²⁰. «Наша художочная интеллигенция окрепнет от евразийского кумыса», — в стиле Савицкого восклицал Иванов²¹. Никитин вяло возражал, противопоставляя грамотное «восточничество» ивановской «азиатчине». Подчеркивая неприемлемость советского строя, исследователь добавлял: «Евразийцы не имеют ничего общего с большевистской политикой в Азии, где III Интернационал желает использовать азиатов как орудие для осуществления своего плана мировой революции. У евразийцев — сближение с Азией для самопознания вне утилитарности и сознание общности судеб»²².

В третий раз Никитин вступил в полемику с Ивановым после выхода его исторического труда «Мы: Культурно-исторические основы русской государственности»²³. Ученый полагал, что ивановское желание представить Россию частью китайского мира играет на руку антироссийской политике Франции. Предельно жестко Никитин отстаивал лозунг Евразии как соборного объединения народов, избавленных от «европеизированного» большевизма. Скорбя о судьбах русских эмигрантов — переселенцев в Иране, исследователь говорил о «русско-азиатском осмосе» и о том, что в ходе гражданской войны «щепки от русского леса в Азии полетели причудливым каскадом»²⁴. Вместе с тем, Никитин отчасти примирился с фактом смены власти в России, признавая, что «революция шла подлинной исторической нашей дорогой» и что «Азия — залог устойчивости и спокойной уверенной поступи страны, знающей, откуда и куда она идет»²⁵. По данному вопросу он был единомышленником Иванова.

12 апреля 1926 г. Никитин подготовил для евразийского альманаха «Версты» колоссальный библиографический обзор пяти новых книг о современной Средней Азии на английском, немецком, французском, польском языках²⁶. Ученый начинал его с концептуальных тезисов: «Пути и перепутья Азии, сливающиеся и скрещивающиеся с путями России, должны быть измерены в наших верстах; осознаны в русской евразийской мере и устремлении. <...> Мы не противопоставляем себя Азии; мы знаем себя в ней самой во многом; мы хотим соразмерить наши чаяния с ее надеждами. <...> Нашей общественности много нужно наверстать в Азии»²⁷. В этой статье Никитин уходил за рамки евразийства в «азиатство», которое он сам критиковал у В. Н. Иванова, утверждая родственность русского православия азиатским религиям, но не католицизму. «Наша обращенность к Азии есть определяющий факт развития наших судеб, — писал мыслитель. — <...> Пути нашего культурного развития не могут быть вне Азии разведаны с достаточной точностью. Позже всех других ею воспоенных народов, выделившись из ее лона, мы связаны с родительницей народов Азией органически»²⁸. В этой же статье он противопоставлял русскую революцию французской и полагал, что «катастрофическая и гигантская статья нашей революции заключается в евразийской природе русского мира. <...> Мы не пойдем нашей революции вне ее, вне нашей евразийской природы»²⁹. Правда, Никитин делал оговорку: «В выработке сознания после революционной грозы мы не впадаем ни в азиепоклонство,

²⁰ Там же. С. 12.

²¹ Там же.

²² Там же. С. 10.

²³ Никитин В. П. По Азии [Рец.:] «Мы», В. Н. Иванов, Бамбуковая роца, Харбин // Евразийская хроника. Вып. 8. Париж, 1927. С. 16–25.

²⁴ Там же. С. 20.

²⁵ Там же. С. 23–24.

²⁶ Никитин В. П. По Азии (Факты и мысли) // Версты. Вып. 1. Париж, 1926. С. 237–269.

²⁷ Там же. С. 237–238.

²⁸ Там же. С. 238.

²⁹ Там же. С. 268.

ни в европоненавистничество»³⁰. Тем не менее, его конечный вывод звучал вполне в духе «Европы и человечества» Н. С. Трубецкого: «Мы зовем в Азию, где узнаем, что этика, эстетика и даже логика вовсе не обязательно одинаковы у всех. Нет мистики прогресса; нет единой цивилизации; европейскому человеку нужно, наконец, смириться»³¹.

5 и 12 февраля 1927 г. состоялись устные дебаты евразийцев по поводу антиевразийской статьи П. Н. Милюкова. Стенограмма их выступлений была опубликована, но Никитин в те дни не выступал, а напечатал свои размышления отдельно³². Как в Иванове, так и в Милюкове его как «восточника» возмущало колониальное отношение к Азии, присущее еще дипломатам Российской империи. Противопоставляя русскость как Европе, так и Азии, Никитин ярко выражал евразийское кредо: «Если в процессе нашего самоопределения мы определенно и резко отмежевались от романо-германского круга культур, характерных для Европы, то, поступая так, мы несколько не имели в виду отречься от нашей русскости, на этот раз уже в пользу Азии. Мы тесно с нею связаны, во многом теснее, чем с Европой; но мы ясно ощущаем и глубокую разницу, которая нас от нее отделяет. Мир азиатских культур не есть наш мир, хотя бы некоторыми основными чертами нашего мышления и чувствования мы были сродны народам, этими культурами воспитанным»³³.

Возмущаясь отсутствием в дореволюционной России обществ ориенталистов и всякого общественного интереса к Азии, Никитин рассматривал географические, религиозные, культурные факторы единства России с Азией, разделял идею О. Шпенглера о самостоятельности китайской и индийской логики. Ученый отвергал «черную легенду» о жестокости монголов, сравнивая ее с Первой мировой войной, восхвалял экономическое объединение Евразии монголами в XIII в., наконец, монотеистическую веротерпимость монголов. Никитин отмечал высокую культуру Тимуридов и позднейший культ личности Тимура (Тамерлана) в православном мире³⁴.

В то же время Никитин жестко высказывался о попытках большевиков привить коммунистическую идеологию азиатским народам: «Не в путях большевистских зазываний под сень III Интернационала рисуем себе мы отношения наши к Азии»³⁵. Вместе с тем он одобрял разрыв большевиков с системой неравноправных договоров и «капитуляций» царской дипломатии. Ученый полагал, что после того, как союзники по Антанте бросили на произвол судьбы русских за рубежом (таких, как он сам в Иране), произошел психологический разрыв русских с европейцами. Этот разрыв, по его мнению, был дополнительно усугублен тем, что из-за угнетенного положения русских эмигрантов, зачастую живших в нищете, китайцы и японцы начали презирать всех белых вообще³⁶. Выход для эмигрантов в отношениях с азиатами Никитин усматривал в евразийстве.

Общая апология евразийства продолжилась в краткой рецензии Никитина (сентябрь 1927 г.) на книгу Г. В. Вернадского «Начертание русской истории». По словам ученого, критики евразийства подобны дальтоникам и неспособны видеть полный спектр факторов истории России. С точки зрения Никитина, Г. В. Вернадский и П. Н. Савицкий «насыщают свежим степным воздухом наше историческое сознание»³⁷, показывают, что Европа — это всего лишь плотно набитый народом евразийский полуостров. Ученый вспоминал свое пребывание на совершенно забытом курдском фронте Первой мировой войны, где русские солдаты на протяжении от Арарата

³⁰ Там же. С. 255.

³¹ Там же. С. 268.

³² *Никитин В. П.* Что я бы возразил Милюкову (По поводу его выступления о евразийстве) // *Евразийская хроника*. Вып. 7. Париж, 1927. С. 34–42.

³³ Там же. С. 35.

³⁴ Там же. С. 39.

³⁵ Там же. С. 40.

³⁶ Там же. С. 41.

³⁷ *Никитин В. П.* Ритмы Евразии // *Евразийская хроника*. Вып. 9. Париж, 1927. С. 47.

до Сулеймании защищали нейтральную Персию от турецкого вторжения. Вместе с ними Никитин лично прошел по местам битв монголов Хубилая и Хулагу, завоевавших Иран в XIII в. Он восхищался тем, как буряты и забайкальские казаки, не имея карт, действовали на переднем краю и побеждали. В стиле Савицкого Никитин восклицал: «И тогда, и теперь испили евразийские кони тигровой струи»³⁸.

Наконец, в 1928 г. Никитин, отдавая должное своей варшавской молодости, написал рецензию на первую в Польше специальную книгу о евразийстве («Евразианизм, новая идея в российском антикоммунистическом движении» Мариана Уздовского)³⁹. Ученый воздавал должное искренней попытке польского автора разобраться в сущности эмигрантского евразийства как течения антисоветского, раскрыть смысл учения об идеократии, признать широту горизонтов евразийской мысли. Вместе с тем Никитин сожалел о том, что книга Уздовского была испорчена его националистической ограниченностью, гипертрофированными страхами потери Западной Белоруссии и Западной Украины под воздействием предостережений об их принадлежности миру России-Евразии. Никитин желал бы видеть с польской стороны больше конструктивности, указывал на собственное глубокое знание Польши и польского востоковедения. Он подчеркивал, что, несмотря на твердую приверженность тезису о русскости «кресов восточных», евразийцам чужды империализм, капитализм и стяжательство.

Заветные мысли о востоковедении и азиатской политике России Никитин изложил в первых номерах газеты «Евразия», где он выступил с концептуальными статьями. Статья «Настоящая Россия» была посвящена критике эмигрантского отрицания реалий Советской России⁴⁰. В работе «Наш континентализм» Никитин, анализируя изменения в политике США и Европы, в развитии наднациональных объединений и международного права в ущерб суверенитету отдельных государств, выдвигал теорию объединения России-Евразии как «континента-океана» на основе иерархии интересов входящих в нее коллективных групп⁴¹. В данной статье ученый подчеркивал размытость границ между Россией-Евразией и собственно Азией и приходил к выводу: «Если для русской революции чужд и неприемлем капиталистический империализм, то для нее близок и понятен евразийский континентализм», «исходящий из признания действительного расового и культурного равноправия»⁴².

В статье «Мы и Восток» мыслитель вновь делал акцент на призыве русской эмиграции к серьезному изучению и пониманию Азии⁴³. Он отмечал, что ведущие западные ученые (включая А. Мейе) высоко оценили научные труды Н. С. Трубецкого, П. Н. Савицкого, Г. В. Вернадского. В споре с западническими эмигрантскими газетами Никитин решительно утверждал: русские — восточный народ, а не европейцы, но они чужды «западоненавистничества». Развитие востоковедения он считал неременным следствием революции в России: «Веру в успех евразийство черпает в глубине революционного процесса. <...> Евразийство зовет русскую мысль и русское чувство к внимательному и вдумчивому отношению к внутрироссийскому Востоку»⁴⁴. Будущее России Никитин и в 1928 г. продолжал связывать с антиколониальным пробуждением Азии, «прародины всех духовных ценностей» после Первой мировой войны, неразрывно связанным, однако, с вестернизацией ее техники и быта.

Своеобразный итог евразийской теории Никитин подвел в июне 1929 г.: «Евразийство вовсе не есть какой-то призыв в Азию, кустарное европоедство, западоненавистничество, как то представляется некоторым неосведомленным или просто ленивым умам. Евразийство есть первая попытка осмыслить уроки русской революции во всей широте ее охвата. Понимание Азии является одним из условий этого

³⁸ Там же. С. 48.

³⁹ Никитин В. П. Поляк о евразийстве // Евразийская хроника. Вып. 10. Париж, 1928. С. 82–85.

⁴⁰ Никитин В. П. Настоящая Россия // Евразия. 1929. 9 марта. № 16. С. 3–4.

⁴¹ Никитин В. П. Наш континентализм // Евразия. 1929. 16 марта. № 17. С. 3–4.

⁴² Там же. С. 4.

⁴³ Никитин В. П. Мы и Восток // Евразия. 1928. 24 ноября. № 1. С. 5–6; 1 декабря. № 2. С. 3–4.

⁴⁴ Там же. № 1. С. 6.

осмысления. *Русская революция прорубила окно в Азию*. Евразийство делает из этого нужные выводы»⁴⁵.

В. П. Никитин — иранист.

Проблема Ирана и Турана в истории России

Статьи иранского цикла Никитин посвящал, прежде всего, истории и культуре Персии, ее взаимоотношениям с Россией до революции и в 1920-е гг. Кроме того, Никитин выступал на иранские темы с устными докладами на семинарах евразийцев.

В самой первой из своих евразийских статей Никитин называл переломным моментом русской внешней политики на Востоке Первую мировую войну⁴⁶. Он отмечал вред административной централизации при экономических успехах России, рассматривал борьбу России, Англии, Германии за влияние и концессии в Иране с 1885 по 1912 гг. Никитин как очевидец вспоминал вторжение немецко-турецких войск в Персию в 1914–1915 гг. и их поражение. В деталях он рассказывал читателям об унижительных попытках Великобритании навязать Персии протекторат в 1918–1919 гг., завершившихся высадкой советской флотилии на Каспии в 1920 г., уходом англичан из Ирана и заключением советско-иранского договора 1921 г. В то же время Никитин упрекал дипломатию большевиков в пассивности в Иране, в гипертрофированных ставках на национально-освободительные революции в Турции и Индии. Он как опытный дипломат желал бы «отделить элемент национального интереса от плевел пропаганды коммунистических идей»⁴⁷, указывая на эволюцию советской политики в традиционное неидеологическое русло. Попутно Никитин замечал, что «группирующиеся около турецко-персидской границы вопросы курдский и армянский имеют существенное значение для русской средневосточной политики»⁴⁸, но выражал желание вернуться к ним отдельно.

В более поздней статье исследователь продолжал обзор современной истории, знакомя читателей с ходом событий в Персии 1921–1925 гг., приведших к низложению династии Каджаров, установлению власти рода Пехлеви и религиозному кризису⁴⁹.

В 1929 г. в газете «Евразия» Никитин повторил и углубил программу русско-персидского сближения. На протяжении шести номеров газеты он публиковал обзор военных и политических действий России в 1914–1916 гг. в Персии, особенно в Иранском Азербайджане, раскрывая масштаб германофильства среди иранцев⁵⁰. Воспоминания Никитина являются важным источником по этому забытому фронту и освещают такие события, как русское отступление из Тебриза и Урмии, геноцид иранских ассирийцев и армян турками и курдами, восстановление русского консульства в Урмии силами самого Никитина. Он детально рассматривал историко-этнографические и культурные особенности региона, описывал ход сражений 1915 г., русское наступление на Мосул против курдов в 1916 г., гуманитарную катастрофу в регионе, полную некомпетентность нашей контрразведки. Никитин обещал осветить также период 1917–1918 гг., но из-за закрытия газеты не успел этого сделать.

В самой последней из своих евразийских статей «Персидское возрождение»⁵¹ Никитин выдвигал тезис о том, что, вопреки мнимой апатии, культурная жизнь в Иране

⁴⁵ Никитин В. П. Персидское возрождение // Евразия. 1929. 29 июня. № 30. С. 6.

⁴⁶ Никитин В. П. Персия в проблеме Среднего Востока // Евразийская хроника. Вып. 5. Париж, 1926. С. 1–15.

⁴⁷ Там же. С. 14.

⁴⁸ Там же. С. 5.

⁴⁹ Никитин В. П. По Азии. Сегодняшняя Персия // Евразийская хроника. Вып. 9. Париж, 1927. С. 55–60.

⁵⁰ Никитин В. П. Россия и Персия. Очерки 1914–1918 гг. // Евразия. 1929. 6 апреля. № 20. С. 5–6; 13 апреля. № 21. С. 5; 20 апреля. № 22. С. 5; 27 апреля. № 23. С. 6–7; 4 мая. № 24. С. 6; 1 июня. № 28. С. 7–8.

⁵¹ Никитин В. П. Персидское возрождение // Евразия. 1929. 29 июня. № 30. С. 5–6; 10 августа. № 33. С. 6; 7 сентября. № 35. С. 6–7.

никогда не умирала, с середины XIX в. начала быстро возрождаться и вышла на новый уровень после 1925 г. при Реза-шахе Пехлеви. Ученый говорил об общем ритме истории России и Ирана от падения Сефевидов и Персидского похода Петра I до революционных событий первой четверти XX в. в обеих странах. Никитин выражал надежду, что петербургский период русской истории с ее западнической интеллигенцией, не желавшей понимать Азию, окончен. Обязанности человека перед Богом вместо прав, коллективизм народа вместо демократии и гражданства — вот что, по мысли Никитина, объединяло Россию с исламским миром. Исследователь уповал, что «совместными усилиями евразийских и персидских народностей и московской и тегеранской власти будут найдены пути к новой политике и культуре вне подражательства и зависимости от империализма и капитализма Запада и Америки»⁵². При этом Никитин не отказывался от сугубо лево-евразийских лозунгов «о демотизме, об идеократии, о трудовом государстве и „общем деле“»⁵³. Ученый прозорливо предвосхищал будущие идеи Хомейни и исламской революции, указывая на необходимость для Ирана выработки нового государственного строя: не парламентаризма и не абсолютизма, а сочетания шиитского принципа «светоносного» имамата и современных условий⁵⁴.

Никитин предсказывал «подъем национальной энергии» Персии, выразившийся уже к концу 20-х гг. в обретении страной полной политической независимости, активном строительстве железных дорог, улучшениях в сельском хозяйстве, разработке новых месторождений — все это при немецкой и советской поддержке. В области религии и культуры ученый отмечал в современном ему Иране «лихорадочный» всплеск увлечений зороастризмом, неоязыческой реконструкцией сасанидской эпохи, бабизмом, обновленным шиизмом. Он подчеркивал тяготение иранской мысли к самобытности в противовес подражательному характеру Турана⁵⁵.

Что касается устных выступлений Никитина по иранистике, то известно о его докладе «Культура, история и религия Персии», касающемся зороастризма на Руси, на парижском семинаре евразийцев⁵⁶ и о разговоре с Л. П. Карсавиным, который при встрече спросил: «Может ли перс обрусеть? Что было бы с христианством, если бы его приняли персы? Ведь от зороастрийства недаром уклонились в „сатанинское“ манихейство»⁵⁷.

На фоне рассмотренных статей Никитина выделяется своей концептуальностью вышеупомянутая статья «Иран, Туран и Россия», предисловие к которой написал П. Н. Савицкий⁵⁸. Она завоевала такую популярность, что даже более тридцати лет спустя пользовалась успехом. Никитин к тому времени раздал все ее отпечатки и радовался, когда Савицкий в ноябре 1959 г. послал ее экземпляры студентам в Советский Союз⁵⁹.

На момент прихода Никитина в круг евразийцев те не знали, что столкнутся с такими проблемами, как определение межцивилизационных границ. После разговора с Н. С. Трубецким Никитин записал тезис: «Наш туранизм мешает иранизму и пугает его (большой и малый Туран)»⁶⁰. Ответом на него и стала статья, которую историк писал с сентября 1925 до января 1926 г. при полном одобрении П. П. Сувчинского.

Как же ставилась проблема определения Турана в данной работе? П. Н. Савицкий в своем предисловии к ней вспоминал о сотрудничестве России и Ирана в Средние века, но в то же время отказывался включать Иран в месторазвитие России-Евразии.

⁵² Там же. № 30. С. 5.

⁵³ Там же. С. 6.

⁵⁴ Там же. № 33. С. 6.

⁵⁵ Там же. № 35. С. 7.

⁵⁶ *Татищев Н.* Евразийский семинар в Париже // *Евразийская хроника*. Вып. 7. Париж, 1927. С. 44.

⁵⁷ *Сорокина М. Ю.* Василий Никитин: Свидетельские показания в деле о русской эмиграции. С. 602.

⁵⁸ *Никитин В. П.* Иран, Туран и Россия // *Евразийский временник*. Кн. 5. Париж: Евразийское книгоиздательство, 1927. С. 75–120.

⁵⁹ Письма В. П. Никитина Г. В. Вернадскому. С. 643.

⁶⁰ *Никитин В. П.* Книга беженского житья. С. 603.

По его мнению, «внутренний Иран» является азиатской страной и веками воевал с скифо-сарматскими кочевниками евразийских степей как представителями «внешнего Ирана». Призная определенный иранский вклад в формирование русского народа, Савицкий все же считал его небольшим⁶¹.

Существенно иначе смотрел на проблему Никитин. По его убеждению, Россия и Иран находятся в схожем положении на перекрестке цивилизаций, а русский национальный характер сочетает в себе туранские и иранские черты. Черты туранского характера известны по работам Н. С. Трубецкого (это тип воина, чуждого отвлеченной философии, выносливого, преданного, пассивного)⁶², но Никитин указывал и на другой полюс русской души — иранский, представленный в индивидуализме и мистике старообрядцев, сектантов, хлыстов, вообще проповедников⁶³. Историю Евразии ученый рассматривал как диалектику борьбы Ирана и Турана, их приливов и отливов. Он снабдил свою статью нарисованными позднее (в 1927 г.) от руки тремя картами, показывающими, как с течением веков расширялось понятие Турана, пока оно не охватило собой и степную зону, и земледельческую Среднюю Азию (Мавераннахр)⁶⁴. Никитин ссылаясь на работы евразийца П. М. Бицилли о попытке союза Византии с Тюркским каганатом против Сасанидского Ирана как типичном проявлении борьбы двух евразийских начал⁶⁵. Рассматривая историю войн Ирана с кочевниками на протяжении многих веков, исследователь обращал внимание на малоизученность русско-иранских связей и взаимовлияний⁶⁶. «В этой ирано-русской канве есть и туранская пряжа», — заключал он⁶⁷.

Особое внимание Никитин обращал на легкость взаимопонимания русских и персидских крестьян и купцов, на «осмос» между ними, быстроту расселения русских в Иране. Он подводил итог: «Место России между Ираном и Тураном нами тоже было указано. <...> Под монгольским игом и Русь, и Иран были на одинаковом положении подчиненных Турану улусов; после освобождения от ига Русь и Иран пошли своими путями, в результате чего Русь заняла в отношении Ирана географическое положение Турана, когда как на Босфоре укрепились государственность туранского корня»⁶⁸. Этот политический вывод Никитин подкреплял размышлением о необходимости самопознания русского характера с его двойственностью туранских и иранских черт: «Туран в нашем душевном складе — это артельное, „кошечное“ начало, тогда как Иран — индивидуализм, в форме, доходящей до бунтарства, анархии»⁶⁹. «Нынешний Туркестан — источник самых чистых творений арийского гения», — добавит Никитин три года спустя⁷⁰.

Марлен Ларюэль, анализируя причины заказа Трубецким и Савицким Никитину детального исследования об Иране и Туране, полагает, что «оседлая Средняя Азия <...> представляла проблему для евразийской мысли», что «границы с Азией оставались <...> размытыми, и движению не удалось охватить весь самобытный и воображаемый потенциал, который несли в себе притязания на наследие Тимуридов и монголов»⁷¹. Поэтому, по мнению Ларюэль, «евразийство будет все время

⁶¹ Редакционное примечание П. Н. Савицкого. См.: *Никитин В. П.* Иран, Туран и Россия. С. 75–78.

⁶² *Трубецкой Н. С.* О туранском элементе в русской культуре // *Его же.* История. Культура. Язык. М.: Прогресс, 1995. С. 141–161.

⁶³ *Никитин В. П.* Иран, Туран и Россия. С. 79–80.

⁶⁴ Там же. С. 118–120.

⁶⁵ *Бицилли П. М.* Восток и Запад в истории Старого Света // На путях: Утверждение евразийцев. Кн. 2. Берлин, 1922. С. 320–321.

⁶⁶ *Никитин В. П.* Иран, Туран и Россия. С. 103–115.

⁶⁷ Там же. С. 113.

⁶⁸ Там же. С. 115.

⁶⁹ Там же. С. 116.

⁷⁰ *Никитин В. П.* Мы и Восток // *Евразия.* 1928. 24 ноября. № 1. С. 5.

⁷¹ *Ларюэль М.* Идеология русского евразийства, или Мысли о величии империи. С. 172–173.

пребывать в нерешительности по отношению к оседлым народам Средней Азии»⁷². Эти выводы с учетом сказанного выше представляются не вполне точными, и вряд ли из проанализированных работ Никитина, Савицкого, Трубецкого и Бицилли может напрямую следовать предложенная Ларюэль формула: «Китай воплощает Азию, Персия — *внешний Восток* по отношению к России, Туран — ее *внутренний Восток*»⁷³. Сам Никитин нигде не различал «Восток» и «Азию», а всегда ставил Иран в один ряд с Индией, Китаем и «средиземноморской Турцией» как цивилизации азиатские, а не евразийские.

Таким образом, по мнению Никитина, Иран (западноиранские народы) противостоял степному, кочевому Турану (восточноиранским, а позже тюркским народам). Россия является прямым наследником Турана, но должна избрать путь не конфронтации с Ираном (равно как с Индией и Китаем), как это было во времена кочевых набегов, а путь активной внешней политики и сотрудничества на равноправной основе. При таком понимании Турана он, охватывая не только казахские степи, но и оседлую Среднюю Азию, оказывался включенным в евразийское месторазвитие, становился интегральной частью России. Тем самым евразийцы своими историко-географическими доводами выбивали всякую почву из-под пантюркистского понимания мифа о Туране как совокупности исключительно тюркоязычных «потомков волчицы», противопоставленных всем остальным народам Евразии. Никитин специально оговаривался, что «пантуранская идея» в Турции и Венгрии была явлением «интеллигентской кружковщины и некоторой литературной моды»⁷⁴. Это звучит актуально и в наши дни, когда идеология пантюркизма получила поддержку со стороны элит Турции и Великобритании, а сближение Евразийского союза во главе с Россией и Исламской Республики Иран вышло на качественно новую ступень.

Страноведение Азии в евразийских сочинениях В. П. Никитина

Сравнимыми с исследованием об Иране и Туране по степени подробности статья-ми Никитина, выходящими за рамки иранистики, стали его большие библиографические обзоры свежей литературы о Средней Азии и об Индии.

Исследователь анализировал семь книг 1922–1927 гг. французских, британских, польских и индийских специалистов, подчеркивая, что тем самым он выполняет задачу евразийства по привлечению внимания русского общества к Азии⁷⁵. При этом в изложении Никитина оказались перемешаны сведения о социально-экономической жизни Индии 1920-х гг. и общих чертах индийской цивилизации, оценки индуизма и кастовой системы. Не упустил он случая обосновать евразийский тезис о связанности Индии с «континентом-океаном» России-Евразии-Китая⁷⁶. Если это утверждение проистекало из трудов П. Н. Савицкого, то «краткую формулу евразийства о *потенциальном христианстве* восточных религий», в частности, буддизма, Никитин позаимствовал у Н. С. Трубецкого⁷⁷. В полемике с польским автором Гавронским ученый пристально рассматривал сходства и различия русского характера с его тягой к максимализму и крайностям с индийским, примиряющим крайности в равновесии⁷⁸. Применительно к современным вопросам Никитин рассматривал исламское движение в Индии, радикальные индуистские и сикхские движения, попытки Германии и Турции проникнуть на Индостан в Первую мировую войну, действия британской

⁷² Там же. С. 173.

⁷³ Там же. С. 177.

⁷⁴ Никитин В. П. По Азии (Факты и мысли). С. 241.

⁷⁵ Никитин В. П. По Азии (Культурно-политический очерк Индии) // Версты. Вып. 3. Париж, 1928. С. 182–214.

⁷⁶ Там же. С. 185.

⁷⁷ Там же. С. 187–188.

⁷⁸ Там же. С. 193–196.

администрации по выявлению «происков большевизма», конституцию британской Индии 1919 г., успехи движения Ганди и крайнюю кастово-конфессиональную фрагментацию индийского общества. Свои выводы Никитин подкреплял ссылкой на евразийское учение Л. П. Карсавина о примате культуры над государством⁷⁹.

Что касается обзора по Средней Азии⁸⁰, то Никитин погрузился в историю антироссийских восстаний в регионе 1898 и 1916 гг., детально рассматривал заигрывание Центральных держав с панисламизмом, боевые действия басмачей в контексте британской политики в годы гражданской войны, авантюру Энвера-паши, новую политику веймарской Германии в Азии, ситуацию в китайском Туркестане (Синьцзяне), в советской Монголии и т. д.

В январе-феврале 1928 г. на закрытых заседаниях Евразийского клуба в Париже (где совместно выступали будущие правые и левые евразийцы) Никитин прочитал два доклада: «Турецкий опыт» (о строительстве кемалистской республики) и «Крестьянство в Азии» (в двух частях)⁸¹.

Несколько раз Никитин обращался в евразийских изданиях к «дешевому» жанру рецензии: иногда огромной, на десятки страниц, иногда написанной в форме хлесткого краткого отзыва. Именно в таком ключе Никитин критически разбирал советские книги по экономике современных Средней Азии и Ирана, оценивая их как поверхностные, неполные, неточные и в то же время отмечая достижения советской ориенталистики 20-х гг. в лице В. В. Бартольда⁸².

В газете «Евразия» в 1929 г. Никитин позволил себе углубиться в события, происходившие тогда в других азиатских странах. В частности, он писал о китайском Гоминьдане, его истории и текущем состоянии⁸³, а в связи с советско-китайской войной в Маньчжурии за КВЖД отмечал виновность обеих сторон в политической слепоте, отягощенной наследием дореволюционных колониальных предрассудков⁸⁴. В отношении свержения Амануиллы в Афганистане Никитин занял критическую позицию, подчеркивая геополитическую значимость этой страны для России во все эпохи и анализируя афганский расклад этносов и религий, отмечая неподготовленность племенного афганского общества к вестернизаторским реформам по турецкому или советскому образцу⁸⁵. Мыслитель надеялся (имея в виду, вероятно, себя), что «представителем Москвы в Кабуле будет лицо, проникнутое не искусственными в основе своей западными принципами Коминтерна, а здоровыми государственными началами евразийства»⁸⁶.

Отмечая недостаточность арабской политики царской России, Никитин приветствовал заключение договора СССР с зейдитским Йеменом как болезненный удар по британской политике⁸⁷. Особняком стояла крупная работа Никитина о проблемах добычи нефти в мире в целом и в отдельных странах; в ней, в частности, подчеркивалось соперничество английских и американских компаний за месторождения и стратегическая роль мосульской нефти для Великобритании в Первой мировой войне и в 20-е гг.⁸⁸

⁷⁹ Там же. С. 213.

⁸⁰ Никитин В. П. По Азии (Факты и мысли). С. 237–269.

⁸¹ Клементьев А. К. Материалы к истории деятельности Л. П. Карсавина в евразийской организации (1924–1929 гг.) // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2021. № 36. С. 424.

⁸² Никитин В. П. [Рец.:] Свентицкий А. С. Персия. РИОБ НКВТ. М., 1925; Корецкий А. Торговый Восток и СССР. Прометей, 1925 // Евразийская хроника. Вып. 10. Париж, 1928. С. 86–88; Никитин В. П. Среди книг // Евразия. 1929. 12 января. № 8. С. 5–6.

⁸³ Никитин В. П. Китайский национализм // Евразия. 1928. 15 декабря. № 4. С. 3, 6; 22 декабря. № 5. С. 5, 8; 1929. 5 января. № 7. С. 5–6.

⁸⁴ Никитин В. П. Маньчжурская провокация // Евразия. 1929. 27 июля. № 32. С. 5–6.

⁸⁵ Никитин В. П. Афганские события // Евразия. 1929. 9 февраля. № 12. С. 6–7.

⁸⁶ Там же. С. 7.

⁸⁷ Никитин В. П. Йемен // Евразия. 1929. 23 февраля. № 14. С. 6–7; 2 марта. № 15. С. 6.

⁸⁸ Никитин В. П. Проблема нефти // Евразия. 1929. 19 января. № 9. С. 4–5; 26 января. № 10. С. 4; 2 февраля. № 11. С. 6; 16 февраля. № 13. С. 5–6; 23 марта. № 18. С. 5–6.

В частной переписке Никитин и раньше, например, обсуждал положение дел в Китае⁸⁹ или новую вспышку неокOLONиальной политики западных держав в Иране⁹⁰, всегда стремился быть в курсе происходящего. Но именно в «Евразии» в короткий срок ему пришлось стать специалистом, способным глубоко комментировать происходившие в перечисленных странах бурные события.

В. П. Никитин и кламарский раскол евразийства

Как известно, в конце 1928 — начале 1929 гг. произошел раскол евразийского движения на правое и левое крыло. Правое крыло сосредоточилось вокруг пражского кружка П. Н. Савицкого, хотя включало и Н. Н. Алексеева, и Н. С. Трубецкого, и В. Н. Ильина. Левое, просоветское крыло во главе с П. П. Сувчинским, известное как кламарское, имело своим центром Париж (хотя там имелись и правые евразийцы). Газета «Евразия», начав с публикаций статей авторов из обоих лагерей, вскоре была монополизирована «кларцами» и вызвала их официальное отлучение от евразийского движения со стороны Трубецкого, Савицкого и Ильина.

На чьей стороне оказался Никитин? Вплоть до сентября 1929 г., до самого последнего номера «Евразии», он продолжал публиковать в ней свои статьи (всего 12 статей, разбитых на части по 23 номерам газеты), рекламировал на ее страницах свои новые статьи по востоковедению на французском языке («Крестьяне Азии» и «Советский Союз и мусульманский Восток») и, более того, стал одним из восьми членов редколлегии газеты, чьи имена всегда указывались на первой полосе. Это говорит о его активном сотрудничестве с левыми евразийцами, несмотря на жесткую критику марксизма и Коминтерна на страницах газеты. Никитин даже на какое-то время увлекся советской «яфетической» теорией Н. Я. Марра. Однако при этом он до конца жизни сохранит дружбу с правыми евразийцами Савицким и Вернадским. Как такое сочетание в одном человеке оказалось возможным?



Газета «Евразия»

Ответ отчасти кроется в содержании статей Никитина в «Евразии». Он четко различал идеологию большевиков и русскую революцию 1917 г. в целом. Отвергая первую, он принимал вторую, рассматривая евразийство как замену коммунизму, но в русле продолжения революционного процесса в обществе. 2 февраля 1929 г. мыслитель от лица всей редколлегии газеты выступил с резким обращением против эмигрантов, «пребывающих во власти дореволюционных настроений и идей»⁹¹. Факт связи «кларцев» с большевиками Никитин категорически отрицал.

Спонсор евразийцев, англичанин Генри Сполдинг, решив прекратить финансирование движения после раскола, 15 марта 1929 г. написал Никитину: «Савицкий приводит весьма разумный довод: общий результат в том, что Клармар целиком опрокидывал фундаментальные принципы евразийства. Я хотел бы столь же ясно понять кламарскую сторону. Почему так необходимо приспособлять евразийство к марксизму и как это делается? Как сюда была принесена философия Федорова (с которой я не знаком)? Если Вы или кто-либо другой может порекомендовать мне краткое

⁸⁹ Письма В. П. Никитина Г. В. Вернадскому. С. 621–624.

⁹⁰ Там же. С. 625–627.

⁹¹ Никитин В. П. От председателя редакционной коллегии газеты «Евразия» // Евразия. 1929. 2 февраля. № 11. С. 8.

изложение кламарской точки зрения, я буду весьма признателен. Если это будет на русском языке, я переведу. Но на самом деле я основываю свое мнение исключительно на ваших собственных статьях в газете, ряд которых я перевел. Может ли быть лучшее доказательство? Я постарался бы изучить их самым тщательным образом»⁹².

Из этого письма следует, что на тот момент Никитин воспринимался Сполдингом как один из «клармарцев». Почему же тогда он остался на антисоветских позициях и в кругу правых евразийцев после 1929 г.? Спустя четверть века, в 1954 г. ученый вспоминал: «Я примыкал к евразийству с 1926 по 1930 г. главным образом из-за интереса, проявляемого этим движением к Востоку, писал в его изданиях (главная статья моя „Иран, Туран и Россия“), делал доклады о культуре Ирана в евразийском семинаре и т. д. Мои материалы не исчерпывают, конечно, истории евразийства, так как в „святые святых“ я не проник, но они могут явиться полезным дополнением для будущего историка этого движения, несомненно, заслуживающим быть изученным. <...> К концу 1929 г. (после моей серьезной болезни, выведшей меня из строя на 3 месяца) евразийство впало в идеологический (между правым и левым крылом его) и финансовый кризис, что в 1930 г. привело к прекращению его выступлений в печати или на собраниях»⁹³. По мнению В. Н. Козлякова, Никитин в 1930 г. примкнул к точке зрения своего друга Г. В. Вернадского о том, что с евразийством как политическим движением нужно покончить, сохранив евразийство как историческую и философскую теорию⁹⁴. Этим можно объяснить, что Никитин, в отличие от Карсавина (который порвал с левыми евразийцами раньше, в марте 1929 г.), не участвовал в съезде постоянных членов Совета евразийцев 1930 г., оформивших приостановку деятельности движения⁹⁵.

В своей записной книжке Никитин разочарованно записал 9 февраля 1930 г.: «Каков бы ни был характер моего участия в евразийстве, оставило ли оно на мне отпечаток, обогатило или сузило мое сознание, было шагом вперед или шагом назад, будет ли связано с ним мое имя или участие мое в нем совершенно случайно и не характерно, — в течение четырех лет моего эмигрантского существования [евразийство] играло в нем немалую роль как крупный факт. Решив поставить на этом периоде моей деятельности крест после того, как убедился в отсутствии органических связей с так называемыми основоположниками [евразийства], оставившими меня без какого бы то ни было сожаления и даже (со стороны кн. Т[рубецкого]) с упреками, сваливая с больной головы на здоровую (не я [евразийство] организовал, не я был его духовным отцом, почему в его дезорганизации и распадении ничуть себя виновным не почитаю), — в силу этого решения счел интересным проверить с начала моего вхождения в [евразийство] и до настоящего момента, в чем выразилось мое в нем участие и как я смотрел на развитие деятельности, приведшей к печальному концу движения, не лишенного как будто начал, на которых можно было бы построить действительно цельную систему мыслей»⁹⁶.

Болезнь Никитина в конце 1929 г., после банкротства газеты «Евразия» (последние номера которой существовали за счет рекламы, отсутствовавшей при Сполдинге), способствовала его отходу в сторону и повторному сближению с правым крылом евразийства. Поведение ученого можно сравнить с судьбой Г. В. Вернадского, также отвергшего политическую деятельность евразийцев, но продолжавшего развивать их исторические взгляды, или Л. П. Карсавина, который на недолгое время примкнул к своему зятю Сувчинскому, но уже весной 1929 г. покинул круг «клармарцев» при сохранении основных евразийских воззрений в собственных работах 30-х гг.

⁹² Correspondence between Henry Spalding and Peter Souvchinsky. 2016. Архив автора.

⁹³ Цит. по: Сорокина М. Ю. Василий Никитин: Свидетельские показания в деле о русской эмиграции. С. 590–591.

⁹⁴ Там же. С. 591.

⁹⁵ Клементьев А. К. Материалы к истории деятельности Л. П. Карсавина в евразийской организации (1924–1929 гг.). С. 434.

⁹⁶ Никитин В. П. Книга беженского житья. С. 592–593.

В годы «холодной войны» Никитин переживал по поводу «антирусского психоза» в странах Запада и создания агрессивного блока НАТО. Он возмущался: «Нет, я не квасной патриот, но это нежелание или неумение отличать Россию от большевизма меня иногда приводит в раж»⁹⁷. В 1960 г. перед самой смертью Никитин не решился приехать в Москву на XXV международный конгресс ориенталистов. В данном случае взгляды мыслителя оказались сходны с позицией В. Н. Ильина, который в 1935 г. внезапно разорвал отношения с евразийцами и усилил свой антисоветский настрой, но в 60-е гг. снова станет говорить о своем «евразийстве».

Заключение

Таким образом, среди десятков евразийских авторов В. П. Никитин за пять лет участия в движении явно выделялся своей активностью и разносторонностью. Примкнув к евразийцам как иранист, он сразу стал выступать и как теоретик евразийства в целом в его спорах с «европеистами» и «азийцами», и как специалист по дипломатии и политике России в различных странах Азии. Внимательное отношение Никитина к сочинениям европейских ученых и политических деятелей, его высокий академический статус обеспечили ему уникальное место в евразийском движении. Однако за свою двусмысленную позицию и ошибочную тактическую ставку во время «кламарского раскола» ему (в числе некоторых других мыслителей) пришлось заплатить уходом из евразийских организаций при сохранении прежних взглядов.

Заветной целью Никитина всегда оставалось одно стремление — его страстный призыв «к раскрытию органического сочетания России и Азии и умению подойти к туземцу не для использования его как орудия белой или красной политики, а для совместного труда по восхождению к общим истокам»⁹⁸. Многие научные прогнозы исследователя о будущем Китая, Афганистана, Ирана, Йемена, Турции, курдов и, конечно, самой России сбылись с большой точностью. Все это делает наследие Никитина, особенно многообразное и обширное в евразийский период его деятельности (1925–1929 гг.), вдвойне востребованным сегодня.

Источники и литература

1. [Никитин В. П.] Письма В. П. Никитина Г. В. Вернадскому // Диаспора: новые материалы. Вып. 1. Париж — СПб.: Athenaicum-Феникс, 2001. С. 610–644.
2. Бицилли П. М. Восток и Запад в истории Старого Света // На путях: Утверждение евразийцев. Кн. 2. Берлин, 1922. С. 317–340.
3. Клементьев А. К. Материалы к истории деятельности Л. П. Карсавина в евразийской организации (1924–1929 гг.) // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2021. № 36. С. 499–510.
4. Кончак И. Почему Василий Петрович Никитин не решился переселиться в Польшу? Анализ переписки Никитина с Тадеушем Ковальским // Труды Института востоковедения РАН. 2018. Вып. 17. С. 99–110.
5. Ламанский В. И. Об историческом изучении греко-славянского мира в Европе // Ламанский В. И. Геополитика панславизма. М.: Институт русской цивилизации, 2010. С. 42–183.
6. Ларюэль М. Идеология русского евразийства, или Мысли о величии империи. М.: Наталис, 2004. 287 с.
7. Никитин В. П. [Рец.:] Свентицкий А. С. Персия. РИОБ НКВТ. М., 1925; Корецкий А. Торговый Восток и СССР. Прометей, 1925 // Евразийская хроника. Вып. 10. Париж, 1928. С. 86–88.

⁹⁷ Письма В. П. Никитина Г. В. Вернадскому. С. 640.

⁹⁸ Никитин В. П. По Азии (Факты и мысли). С. 269.

8. *Никитин В. П.* Афганские события // *Евразия*. 1929. 9 февраля. № 12. С. 6–7.
9. *Никитин В. П.* Библиография // *Евразийская хроника*. Вып. 5. Париж, 1926. С. 56–65.
10. *Никитин В. П.* Йемен // *Евразия*. 1929. 23 февраля. № 14. С. 6–7; 2 марта. № 15. С. 6.
11. *Никитин В. П.* Иран, Туран и Россия // *Евразийский вестник*. Книга пятая. Париж: Евразийское книгоиздательство, 1927. С. 75–120.
12. *Никитин В. П.* Китайский национализм // *Евразия*. 1928. 15 декабря. № 4. С. 3, 6; 22 декабря. № 5. С. 5, 8; 1929. 5 января. № 7. С. 5–6.
13. *Никитин В. П.* Книга беженского жителя // *Дiaspora: новые материалы*. Вып. 1. Париж — СПб.: Athenaeum-Феникс, 2001. С. 592–610.
14. *Никитин В. П.* Курды. М.: Прогресс, 1964. 432 с.
15. *Никитин В. П.* Маньчжурская провокация // *Евразия*. 1929. 27 июля. № 32. С. 5–6.
16. *Никитин В. П.* Мы и Восток // *Евразия*. 1928. 24 ноября. № 1. С. 5–6; 1 декабря. № 2. С. 3–4.
17. *Никитин В. П.* Настоящая Россия // *Евразия*. 1929. 9 марта. № 16. С. 3–4.
18. *Никитин В. П.* Наш континентализм // *Евразия*. 1929. 16 марта. № 17. С. 3–4.
19. *Никитин В. П.* От председателя редакционной коллегии газеты «Евразия» // *Евразия*. 1929. 2 февраля. № 11. С. 8.
20. *Никитин В. П.* Переписка с «азиатом» Ивановым (автором «Мы») // *Евразийская хроника*. Вып. 6. Париж, 1926. С. 6–12.
21. *Никитин В. П.* Персидское возрождение // *Евразия*. 1929. 29 июня. № 30. С. 5–6; 10 августа. № 33. С. 6; 7 сентября. № 35. С. 6–7.
22. *Никитин В. П.* Персия в проблеме Среднего Востока // *Евразийская хроника*. Вып. 5. Париж, 1926. С. 1–15.
23. *Никитин В. П.* По Азии (Культурно-политический очерк Индии) // *Версты*. Вып. 3. Париж, 1928. С. 182–214.
24. *Никитин В. П.* По Азии (Факты и мысли) // *Версты*. Вып. 1. Париж, 1926. С. 237–269.
25. *Никитин В. П.* По Азии. [Рец.:] «Мы», В. Н. Иванов, Бамбуковая роща, Харбин // *Евразийская хроника*. Вып. 8. Париж, 1927. С. 16–25.
26. *Никитин В. П.* По Азии. Сегодняшняя Персия // *Евразийская хроника*. Вып. 9. Париж, 1927. С. 55–60.
27. *Никитин В. П.* Поляк о евразийстве // *Евразийская хроника*. Вып. 10. Париж, 1928. С. 82–85.
28. *Никитин В. П.* Проблема нефти // *Евразия*. 1929. 19 января. № 9. С. 4–5; 26 января. № 10. С. 4; 2 февраля. № 11. С. 6; 16 февраля. № 13. С. 5–6; 23 марта. № 18. С. 5–6.
29. *Никитин В. П.* Ритмы Евразии // *Евразийская хроника*. Вып. 9. Париж, 1927. С. 46–48.
30. *Никитин В. П.* Россия и Персия. Очерки 1914–1918 гг. // *Евразия*. 1929. 6 апреля. № 20. С. 5–6; 13 апреля. № 21. С. 5; 20 апреля. № 22. С. 5; 27 апреля. № 23. С. 6–7; 4 мая. № 24. С. 6; 1 июня. № 28. С. 7–8.
31. *Никитин В. П.* Среди книг // *Евразия*. 1929. 12 января. № 8. С. 5–6.
32. *Никитин В. П.* Что я бы возразил Милюкову (По поводу его выступления о евразийстве) // *Евразийская хроника*. Вып. 7. Париж, 1927. С. 34–42.
33. *Сорокина М. Ю.* Василий Никитин: Свидетельские показания в деле о русской эмиграции // *Дiaspora: новые материалы*. Вып. 1. Париж — СПб.: Athenaeum-Феникс, 2001. С. 587–592.
34. *Татищев Н.* Евразийский семинар в Париже // *Евразийская хроника*. Вып. 7. Париж, 1927. С. 43–45.
35. *Трубецкой Н. С.* О туранском элементе в русской культуре // *Трубецкой Н. С.* История. Культура. Язык. М.: Прогресс, 1995. С. 141–161.
36. *Фаризов И. О.* Вступительная статья // *Никитин В. П.* Курды. М.: Прогресс, 1964. С. 33–36.
37. Correspondence between Henry Spalding and Peter Souvchinsky. Копия 2016 г. Архив автора.
38. *Nikitine V.* Les Eurasiens // *L'Asie Française*. 1927. № 247. P. 60–66; № 248. P. 101–107.

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 4 (7)

2021

В. Ю. Даренский

Историософия архимандрита Константина (Зайцева)

УДК 930.1+1(091)(470)

DOI 10.47132/2588-0276_2021_4_75

EDN PNUYFQ



Аннотация: В статье дается краткий анализ основных проблем философии истории архим. Константина (Зайцева) как уникального феномена строго воцерковленной русской историософской мысли. Рассматриваются три главные смысловые «узла» его концепции: 1) Россия как феномен мировой истории; 2) причины русской катастрофы XX в.; 3) мир на пороге Апокалипсиса. Данный тип историософии оценивается как четкое следование библейскому Откровению и святоотеческой мысли в сфере исторического мышления. Для современного сознания такое понимание истории требует особого усилия.

Ключевые слова: архим. Константин (Зайцев), историософия, Россия, конец истории, конец мира.

Об авторе: **Виталий Юрьевич Даренский**

Доктор философских наук, профессор Луганского государственного педагогического университета.

E-mail: darenskiy1972@rambler.ru

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

Для цитирования: Даренский В. Ю. Историософия архимандрита Константина (Зайцева) // Русско-Византийский вестник. 2021. № 4 (7). С. 75–91.

RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4 (7)

2021

Vitaly Yu. Darensky

Historiosophy of Archimandrite Konstantin (Zaitsev)



UDC 930.1+1(091)(470)

DOI 10.47132/2588-0276_2021_4_75

EDN PNUYFQ

Abstract: The article provides a brief analysis of the main problems of archim. Konstantin (Zaitsev)'s philosophy of history as a special unique phenomenon of strictly Church-based Russian historiosophical thought. Three main semantic "nodes" of his concept are considered: 1) Russia as a phenomenon of world history; 2) the causes of the Russian Catastrophe of the twentieth century; 3) the world is on the verge of the Apocalypse. This type of historiosophy is assessed as a clear adherence to biblical Revelation and patristic thought in the field of historical thinking. For the modern consciousness, such an understanding of history requires special effort.

Keywords: archimandrite Konstantin (Zaitsev), historiosophy, Russia, end of history, end of the world.

About the author: **Vitaly Yurievich Darensky**

Doctor of Philosophical Sciences, Professor of the Lugansk State Pedagogical University.

E-mail: darenskiy1972@rambler.ru

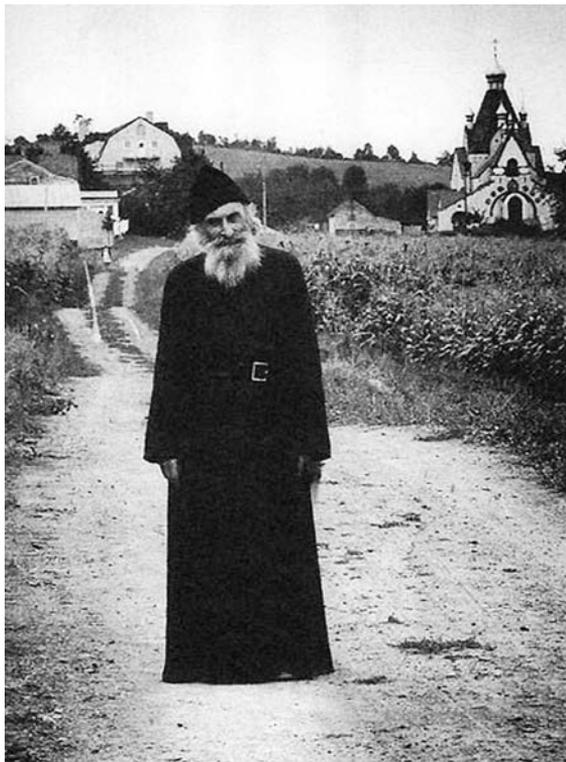
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2042-5527>

For citation: Darensky V. Yu. Historiosophy of Archimandrite Konstantin (Zaitsev). *Russian-Byzantine Herald*, 2021, no. 4 (7), pp. 75–91.

Историческая Россия есть и конец Истории... Историческая Россия *закрывает* Историю: так мыслит Церковь, земным телом которой была Историческая Россия. Продление Истории есть проблема восстановления России.

Архимандрит Константин (Зайцев)

Архимандрит Константин (в миру Зайцев Кирилл Иосифович) (28.03.1887–26.11.1975), — один из выдающихся, но до сих пор не оцененных по достоинству мыслителей Русского Зарубежья, клирик Джорданвиллского Свято-Троицкого монастыря. В 2020 г. был издан труд современного православного мыслителя и публициста М. В. Назарова «Миссия русской эмиграции. (На фоне катаклизмов XX века)». Эпиграфом к нему автор взял слова архим. Константина (Зайцева) из его книги «Чудо русской истории»: «Мы, эмигранты, предельно осведомлены о том, что происходит в мире. Мы знаем все, что доступно знанию человека. Нам открыто Откровение Божие, насколько оно вообще открыто человеку. Мы знаем, что мир имел и что он потерял. Мы знаем, что мир идет к своему концу. Мы знаем, в чем спасение мира. Знаем то, что кроме нас в полной мере никто знать не может. В этом наша помазанность, возлагающая на нас „подвиг Русскости“»¹. Эти слова в максимальной степени концентрируют в себе главную суть того духовного опыта и интеллектуального подвига, который совершило Русское Зарубежье в XX в.



Архимандрит Константин (Зайцев)
в Джорданвилле

Архим. Константин, а также целый ряд других великих мыслителей Русского Зарубежья оставили ценнейшие прозрения о сути катастрофических событий, происходящих в мире и в XX в. обернувших историю лицом к Апокалипсису. Такие прозрения мог дать только русский православный народ и, особенно, та его часть, которая увидела прообраз и сам лик грядущего антихриста в большевизме. Своим глубоким пониманием миссии России как всемирного «удерживающего» и предапокалиптического состояния современного мира архим. Константин являет образец выполнения русской эмиграцией ее духовной миссии по спасению Отечества. Цель данной статьи состоит в кратком анализе основных проблем философии истории архим. Константина (Зайцева) как уникального феномена строго воцерковленной русской историософской мысли.

До настоящего времени, к сожалению, это ценнейшее явление истории русской мысли почти не рассматривалась: можно упомянуть лишь статьи ознакомительного

¹ Назаров М. В. Миссия русской эмиграции: В 2 т. Т. 1. М.: Русская идея; СПб.: Русская лира, 2020. С. 2.



Приходской совет шанхайского кафедрального собора Пресвятой Богородицы «Споручница грешных». В центре — архиеп. Иоанн (Максимович), в первом ряду крайний слева — иерей Кирилл Зайцев. Шанхай, 1940-е гг.

характера П. Иванова, А. Н. Кашеварова и С. В. Фомина², а также уже названную работу М. В. Назарова. Кроме того, на сегодняшний день существуют два ценных издания работ архим. Константина — «Вернуться в Россию: избранные статьи, 1923–1968» (2010) и «Подвиг православной русскости» (2020)³. Однако требуют переиздания и такие его важные, но почти ныне забытые книги, как «Лекции по истории русской словесности» (в 2-х т.), «Пастырское богословие», «И. А. Бунин», «К познанию Православия», «Православная Церковь в Советском Союзе», «Оглашении, изыдите», «Киевская Русь», «Памяти последнего Царя», «Памяти последнего Патриарха», «Черты личности и жизни митр. Филарета Московского» и др., которые могли бы составить собрание его сочинений в нескольких томах.

Архим. Константин начинал свой путь как светский ученый — сначала правоведа, а затем как историк и литературовед. С 1912 г. преподавал право в Петербургском университете. Некоторое время служил в Первом департаменте Сената по ведомству земледелия и землеустройств. Участвовал в Белом движении на юге России. Эмигрировал с армией генерала П. Н. Врангеля из Крыма. В Праге был приват-доцентом на юридическом факультете, затем в Париже в 1928–1933 гг. редактировал газеты «Возрождение» и «Россия и славянство» по приглашению П. Б. Струве. В 1936–1938 гг. — профессор

² См.: *Иванов П.* Идеология архимандрита Константина (к 15-летию со дня кончины) // Русский пастырь: Русский православный пастырский журнал воспитанников Свято-Троицкой духовной семинарии. Сан-Франциско, 1990. № 7. С. 7–15; *Кашеваров А. Н.* Духовное состояние западного мира в восприятии идеологов и публицистов Русской Зарубежной Церкви 1950–1970-х гг. // Новейшая история России: междисциплинарный научно-теоретический журнал. № 1 (6). 2013. С. 105–115; *Фомин С. В.* Джорданвилльский отшельник // *Константин (Зайцев)*, архим. Чудо русской истории. М.: Форум, 2000. С. 3–28.

³ См.: *Константин (Зайцев)*, архим. Вернуться в Россию: избранные статьи, 1923–1968. М.: Собрание, 2010. 454 с.; *Его же.* Подвиг Православной Русскости. М.: Традиция, 2020. 584 с.

русского Харбинского университета. В Маньчжурии за протест против принуждения японцами русских поклоняться языческой богине Аматэрасу был выслан в Русскую Духовную Миссию в Китае. (Чудо Божие свершилось в том, что он не был выслан в СССР на верную гибель.) После кончины его супруги в 1945 г. рукоположен во священника, служил в Циндао и Шанхае.

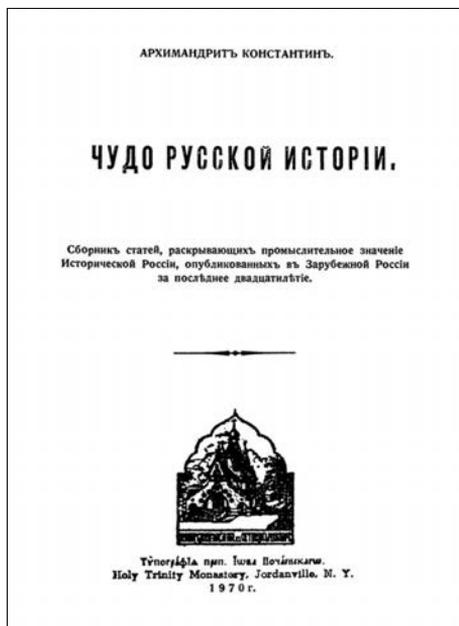
В 1949 г. бежал из коммунистического Китая в США, в Свято-Троицкий джорданвиллский монастырь, где преподавал догматическое богословие, историю русской словесности и пастырское богословие в духовной семинарии, переписывался с И. А. Ильиным.

В 1949 г. пострижен в монашество с именем Константин, а в 1954 г. возведен в сан архимандрита. Архиеп. Виталий (Максименко) — выдающийся деятель православного просвещения, бывший настоятель Почаевской Лавры — в своем слове после пострига указал, что изменение имени зовет новопостриженного к подражанию просветительной деятельности своего небесного покровителя. Такой просветительной деятельности отец Константин посвятил последние 25 лет своей жизни. В Джорданвилле он редактировал журналы «Православная Русь», «Православная жизнь» и «Православный путь», где почти в каждом номере публиковались его статьи. Сборник этих статей «Чудо русской истории» увидел свет в 1970 г.⁴; эта книга затем «подпольно», но широко ходила по рукам верующих в СССР в сотнях машинописных перепечаток. После выхода «Чуда» отец Константин написал еще ряд важных итоговых статей. Скончался архим. Константин 13/26 ноября 1975 г., в день памяти свт. Иоанна Златоуста, и был похоронен на кладбище Свято-Троицкого монастыря в Джорданвилле.

Историософия архим. Константина (Зайцева) широка по охвату своего проблемного материала, поскольку автор относился к типу мыслителей-эрудитов и имел разносторонние интересы. Но в содержательном плане можно выделить три главные смысловые «узла» его концепции: 1) Россия как феномен мировой истории; 2) причины



Крест на могиле отца Константина на кладбище Свято-Троицкого монастыря в Джорданвилле



Титульный лист первого издания «Чуда русской истории»

⁴ *Архимандритъ Константинъ.* Чудо Русской истории. Сборникъ статей, раскрывающихъ промышленное значеніе Исторической Россіи, опубликованныхъ въ Зарубежной Россіи за послѣднее двадцатилѣтіе. Jordanville: Типографія преп. Іова Почаевскаго. Holy Trinity Monastery, 1970. 316 с.

русской катастрофы XX в.; 3) мир на пороге Апокалипсиса. Далее кратко рассмотрим каждый из них.

Само возникновение России, ее историю и ее мировую миссию архим. Константин рассматривает как *чудо*, придавая этому слову философский смысл, позволяющий понять самое существенное в русской истории. Он писал: «Возникает Россия. В чем задача ее? Завоевать мир? Исполнить жизнь земными благами? Нет! Своим сделать святое чужое, всецело своим, вот что признала своим назначением Россия, тем оправдав избранничество свое. <...> Стоило же русским взяться за что самим — разительно самобытным становилось все, даже в области слова и мысли, где обычно оригинальность дается долгой культурой <...> „Россия“! То — имя греческой митрополии, обнимавшей наше отечество. Формально этим исчерпывалось его единство: рассыпанной <...> была Русь, целостность обретая только в церковном самосознании. Лампада, возженная игуменом Даниилом у Гроба Господня „от всей Русской Земли“, — вот символ русского единства, не нашедший еще выражения ни в государственном гербе, ни в национальном знамени»⁵. В этой формулировке объединены сразу несколько важнейших тезисов, необходимых для православного понимания русской истории и самого феномена России во всемирно-историческом процессе: 1) Россия есть совершенно особое явление во всемирно-историческом процессе, ей дана от Бога особая миссия хранения Православия; 2) Россия смогла исполнить это высшее предназначение благодаря духовным и творческим качествам русского народа; 3) онтологически Россия представляет собой сакральную общность православного народа, предстоящего Престолу Божию.

Важное достижение архим. Константина как историософа состоит именно расшифровке последнего положения — т. е. форм его воплощения в реальной исторической жизни. Ему принадлежит точная и глубокая формулировка сущности русского социального идеала, сформированного этой особой миссией России во всемирной истории.

Как писал русский философ Е. В. Спекторский, «у христианства есть свой социальный идеал. Как и все действительно великое, он очень прост и не должен выводиться путем замысловатых дедукций или диалектических любопытств. Сущность его состоит в том, что „на земле мир и в человецех благоволение“ обуславливаются „славою в вышних Богу“ <...> только тогда, когда люди соединяются во имя высшего метафизического начала, их соединение имеет характер подлинной общности со всеми ее признаками — солидарностью, сотрудничеством, взаимопомощью, справедливым распределением духовных и материальных благ. Таков социальный смысл тех двух заповедей, любви к Богу и любви к ближнему, на которых утверждается весь закон (Мф 22:40)»⁶.

Таким образом, русский православный социальный идеал можно определить как агиократию, т. е. власть святынь. Агиократия — понятие, введенное П. И. Новгородцевым в его статье «Восстановление святынь» (1923). Слово «агиос» переводится с греческого как «святой», и этот термин означает социальный строй, в основе которого лежит реализация евангельских заповедей в исторической жизни народа. Понятие агиократии выражает не внешнюю форму социального устройства, но самый существенный, онтологический аспект социального идеала, свойственного русскому традиционному обществу. В любом традиционном обществе вообще социальный идеал связывается в первую очередь не с внешними — политическими и экономическими — формами жизни, а с нравственным состоянием общества. В цели этот идеал можно определить как всеобщее стремление к праведности — жизни по заповедям Божиим. Внешние формы организации социальной жизни при этом тоже важны, но уже второстепенны. В традиционном народном сознании понятие идеала всегда связывается с понятием праведности и святости.

⁵ Константин (Зайцев), архим. Чудо русской истории. М.: Форум, 2000. С. 161.

⁶ Спекторский Е. В. Христианство и культура. М.: Центр стратегической конъюнктуры, 2013. С. 219.

И. Л. Солоневич создал гениальную концепцию русской «народной монархии» как исконной формы политической власти в России и показал, что ее главным основанием является евангельское воспитание народа. В России на протяжении многих веков ее самостоятельного развития в допетровскую эпоху был реализован русский идеал народной монархии, основанной на народном самоуправлении и главенстве царя в первую очередь в его религиозном статусе — как помазанника Божиего, несшего особую ответственность перед Богом за свой народ. Почитание народом царя поэтому было в первую очередь не политическим, а нравственным отношением и являлось признаком праведности народа. Однако позже, в послепетровскую эпоху, когда появилось «образованное сословие», данный идеал стал непонятен для этих людей, мысливших по европейскому шаблону: «Моральные религиозные основы русского государственного строительства эта „наука“ пыталась уложить в термины европейской государственной юриспруденции. И с точки зрения государственного права — в истории Московской и даже Петербургской империи ничего нельзя было понять; русская наука ничего и не поняла. В „возлюбил ближнего своего, как самого себя“ никакого места для юриспруденции нет. А именно на этой православной тенденции и строилась русская государственность. Как можно втиснуть любовь в параграфы какого бы то ни было договора?»⁷

Русский народ стал способен на это благодаря своим качествам, воспитанным Православием. Первым из таких качеств было жертвование социальным эгоизмом ради полноты нравственной и духовной свободы служения Руси как защитнице истинной веры. Вот как пишет об этом архим. Константин: «Все, и властвующие и подвластные, разнствуют лишь формами зависимости — будь то „служба“ властвующих или „тягло“ подвластных. Никто не скажет: это — мое и действую я по моему личному праву. Не представимо то для Московской Руси, и в этом все равны — и селянин, и купец, и промышленник, и боярин, и даже владетельный князь, способный поспорить о родовитости с Царем. О распределении благ спорить можно, и тут действуют обычные формы гражданского оборота и обмена, как и обычные формы судебного разбирательства. Но обладание благом не есть личное право, а есть основание для несения обязанности — и все разнятся лишь формой и объемом таковых, в системе всеобщего тягла и всеобщей службы. Знаем мы один образ отстаивания своего „права“: это когда нарушалось „место“ в несении службы. Но и тут отстаивалась служилая честь, а никак не личное право. <...> Московская Русь вынуждена была сплавиться в монолит обязательной службы и обязательного тягла: только такой Русь могла — быть»⁸.

В свою очередь, такой строй жизни стал основой для осуществления принципа симфонии светской и духовной властей. Архим. Константин отмечал: «„Симфония“, которая Царя и Церковь сливала в гармоническое единство, распространялась на все народно-государственное бытие, делая тем самым всю совокупность повинностных обязанностей, охватывавших население, системой послушаний, поддающихся пониманию в своей истинной сущности в свете только одного сопоставления: с монастырем! Нес ли кто тягло, нес ли кто службу, т.е. выполнял ли кто повинность чисто исполнительного характера, или получал задание проявлять ту или иную форму власти, все едино: пред Богом и Царем выполнял каждый беззаветно свое всежизненное „послушание“, будучи движим сознанием чего-то неизмеримо большего, чем все то, что может быть выражено в терминах общественно-государственных»⁹.

Отец Константин писал о том, что идеал Святой Руси отражал подлинное бытие народа — ту особую глубину воцерковления всех сторон жизни, которая не имела аналогов на Западе. Архим. Константин говорит о монастыре как учителе жизни в Московской Руси, средоточии и образце всего социального бытия, определявшего самый глубинный характер народа: «Святая Русь! Случайно разве то, что вся она от царских

⁷ Солоневич И. Л. Миф о Николае II // *Его же*. Наша страна. XX век. М.: Изд-во журн. «Москва», 2001. С. 100.

⁸ Константин (Зайцев), архим. Чудо русской истории. С. 172–173.

⁹ Там же. С. 305.

палат до крестьянской избы была подобием монастыря!.. Можно быть уверенным, что если бы мы обладали документацией, столь же обстоятельно раскрывающей нам жизнь простых людей тех же веков, сводка их дала бы нам подобную же картину жизни, устремленную духовным взором к идеалу монастырского устава»¹⁰.

Этот тезис находит подтверждение и у современных академических авторов. Так, известный исследователь духовной культуры Московской Руси А. И. Клибанов писал: «Мир святости как самоценный определял пути развития духовной культуры древней и средневековой Руси вплоть до рубежа XV–XVI вв.»¹¹.

Исторические источники того времени полностью подтверждают эти характеристики. Так, например, свт. Серафим (Соболев) в труде «Русская идеология» дает характеристику воцерковленности жизни в Московской Руси, опираясь на свидетельства «внешних наблюдателей», чужеземцев: «Иностранцы поражались церковностью Святой Руси и особенно ее благочестием. Внешний вид русского города и селения показывал, что религия — господствующая сила в стране. Иностранцы видели в городах множество богатых церквей и монастырей. Палаты князей и богатых людей украшались внутри на церковный лад <...>, на всех улицах стояли часовни, иконы в окладах, с зажженными свечами. Прохожие крестились перед каждой церковью и часовней, иные клали земные поклоны... Торжественные крестные ходы совершались весьма часто <...>. Многие посещали церковь каждый день. Мещане и купцы в городах ежедневно ходили к ранней литургии, а нередко и к поздней. Ежедневное посещение церкви входило даже и в придворный этикет <...>. Молитвы церковные были продолжительны в посты. Алексей Михайлович в Великий пост выстаивал службу церковную по четыре часа, полагал по 1500 поклонов и этим удивлял иностранцев. <...> Несмотря на всю трудность осуществления мирянами молитвенных правил, помещенных в Следованной Псалтири, эти правила они старались выполнять неуклонно. Каждый русский православный человек ежедневно вычитывал или выслушивал Псалтирь, весьма многие из них клали ежедневно до 1200 поклонов с молитвою Иисусовой. Молитву Господню, Богородицу и Символ веры читали по несколько раз в день. Кроме того, они читали молитвы во всякое время за делом, чтобы не развлекаться суетными делами и помыслами <...>. Русские люди отличались особенно строгим воздержанием во дни Великого поста и в посты, которые налагались на них по поводу общественных или государственных бедствий. <...> Миряне в Великий пост питаются редькою, капустою и хреном, вареное едят в субботы и недели; от рыбы воздерживаются всячески, кроме Благовещения и недели Ваий. Благоговейнейше постаня за грехи свои строже, один кусок хлеба съедая пополудни...»¹².

Приведенные свидетельства взяты из записок православных греков, которые с посылством посещали Россию. Еще более важно свидетельство папского посла, приехавшего на Русь специально для того, чтобы разведать возможность обращения ее в католичество, т. е. изначально настроенного к ней с предубеждением. Тем не менее иезуит Альберт Пигий в трактате «Новая Московия» (1523) в главе «О нравах и религии московитов» писал так: «Думается, они живут согласно Евангелию Христову лучше, чем мы. Ибо среди них великим и гнусным преступлением считается лгать и обманывать друг друга. О прелюбодеянии, разврате, распутстве слышно у них редко. Противоестественные пороки не известны вовсе. Ложные клятвы и богохульства для них неслыханное дело, но к Богу и святым они питают столько почтения, что перед знаком распятия, где бы им ни довелось его встретить, они благоговейно падают наземь. Причащаются часто, едва ли не всякий раз, когда собираются в церковь, но по своему обряду, т. е. квашеным хлебом и под обоими видами. <...> В их церквях нельзя увидеть ничего легкомысленного, ничего языческого, но все молятся, пав на лицо либо на коленях, до того благочестиво, что я частенько слышал, как родитель мой и многие другие почтенные люди, жившие бок о бок с московитами довольно

¹⁰ Там же. С. 84.

¹¹ Клибанов А. И. Духовная культура средневековой Руси. М.: Аспект Пресс, 1996. С. 91.

¹² Серафим (Соболев), архиеп. Русская идеология. М.: Лествица, 2000. С. 16–19.

долго, немало превозносили их праведность по сравнению с нашей»¹³. Стоит отметить, что есть сочинения того времени (XVI–XVII вв.), в которых иностранные авторы дают русским людям злобно-негативные характеристики. Однако анализ этих опусов показывает, что их авторы либо сознательно лгали, выполняя литературный заказ на русофобские тексты, который появился в Европе начиная с эпохи Ивана Грозного, либо просто не знали реального народа, поскольку жили только в Москве, среди людей, во всем старавшихся подражать Европе. Тем самым, описывая карикатурные черты русских людей, они лишь разоблачали местных «чужебесов».

Как отмечают исследователи, у русских в массовой народной среде было намного больше, чем у европейцев, распространено молитвенное обращение к Богу, Богородице и святым во всяких случаях жизни, которое верующий человек понимал не только как просьбу о помощи, но в первую очередь как просьбу направить свои действия во благо: «Одним из основных действий в народной религиозности было постоянное обращение к святому миру за получением благословения буквально на все, что делал или собирался делать человек. Полученное свыше благословение освящало и самого человека, и все его деяния. Выходя утром из дома, говорили: „Господи, Иисусе Христе, помилуй меня, Господи!“»¹⁴. Фактически молитвенные обращения у большинства русских людей становились «автоматической» частью речи, непрерывно воздействуя на сознание, что постоянно углубляло религиозное восприятие жизни.

Особую роль святых и монастырей в становлении не только русской культуры и сознания народа, но и самой государственности России отмечали все выдающиеся русские историки. Как пишет современный исследователь О. В. Кириченко, «в истории России и Русской Православной Церкви можно выделить два периода, когда подвижничество стало общенародным явлением, когда сотни и тысячи людей устремлялись в пустыни, чтобы строить общежительные монастыри, отшельнические скиты и проводить там строгую „житийную“ жизнь в соответствии с высокими образцами древних христианских монастырей. Тогда возникали сотни новых обителей, монашеская жизнь становилась образцом для всего общества и на волне этого духовного единения и даже просветления рождались многие величественные явления. Первый такой этап пришелся на XIV–XV вв. и он был связан с созданием общежительных монастырей Северной Фиваиды. Волна духовного единения тогда способствовала русской этнической и политической консолидации. Появился русский народ и им созданное централизованное государство с монархом во главе. Подвижничество не исчезло в XVI и XVII вв., но исчез подвижнический общенародный дух, созидательный порыв, устремленный в первохристианскую эпоху»¹⁵.

Действительно, в «золотой век» русского подвижничества — времена св. Сергия Радонежского и освоения Русского Севера монахами — весь народ фактически представлял собой одну очень пассионарную религиозную общину, которая совершила исторический подвиг освобождения от татарской зависимости и основания великого государства в самых неблагоприятных природных условиях. Православная Церковь была сакральным ядром традиционного русского социума, и мирские отношения (семья, община, артель) также выстраивались по церковному, монастырскому образцу.

Этим же было обусловлено и особое почитание народом духовенства и особенно монахов, монастырей и хранящихся в них чудотворных святых. Один из иностранцев-иезуитов, путешествуя по России в первой половине XVI в., писал: «Монахов же ты увидишь здесь целомудреннейших, чистых и всеми чтимых, в высшей степени преданных воздержанию от мяса и благочестию; также и епископы, и архиепископы,

¹³ Пигий А. Новая Московия // Русский Сборник: Исследования по истории России. Т. XXX. М.: Модест Колеров, 2021. С. 140.

¹⁴ Листова Т. А. Мир святости в религиозном народном понимании // Святые и святость в жизни русского народа: этнографическое исследование / Сост. О. В. Кириченко. М.: Наука, 2010. С. 326.

¹⁵ Кириченко О. В. Женское православное подвижничество в России (XIX — середина XX в.). М.: Алексеевская пустынь, 2010. С. VIII.

и митрополиты <...> живут свято, благочестиво, целомудренно и за это пользуются величайшим уважением у своего народа; и до того заботятся они об этом своим благочестием, что также радеют о распространении христианской веры и посылают благочерных монахов, имеющих ревность о Господе, как они ее понимают, чтобы обращать язычников и благовествовать Христа тем, кто о Нем не слышали; некоторые же из них, убитые татарами (или скифами), занесены в календари как святые мученики»¹⁶.

Только строго православный взгляд на историю позволил архим. Константину дать позитивную оценку периоду татарского «ига», совершенно недоступную мышлению светских историков. Он писал: «Писания св. Иосифа Волоцкого были созвучны инстинкту самосохранения Православной Руси, проснувшегося в ответ на духовную агрессию еретического Запада. Отсюда понятно, что, внешне отгораживая Россию от Запада, татарщина скорее помогала России, еще не сложившейся духовно. Помогала она и тем, что, ставя внешние преграды, татарщина одновременно раздвигала внутренний политический горизонт, замораживая внутри-русские „державные“ отношения и создавая „рах Tatarica“. Возникла обстановка, располагающая к устройению внутреннего хозяйства в сознании общерусского бытового единства. Не было и соблазнов „культуры“. Молитва естественно становилась во главу угла <...>. Но горение духа определяет и самое строение общественно-политической плоти, которая, раз будучи тогда создана, на все времена дала внутреннюю крепость России»¹⁷.

Понятие «бытовое исповедничество» архим. Константин трактует не как поверхностные, чисто внешние проявления религии в обычаях (т. н. «бытовое православие»), а, напротив, как глубочайшее проникновение православия во всю жизнь народа. «Да, — пишет он, — отечество наше всей полнотой быта исповедовало веру Христову. Оно жило в полном согласии с заветами Церкви, не словом только, не отдельными делами отдельных людей, а всей жизнедеятельностью, всем существом, всеми отправлениями народного и государственного организма — будь то домашний обиход, будь то воинское дело, будь то государственная служба или земская работа. И так — применительно ко всем, будь то царь или просто крестьянин»¹⁸.

Каковы же были исторические предпосылки столь глубокой христианизации национального характера у русских? Как писал, в свою очередь, отец Павел Флоренский, «русский народ и по молодости своей, и по этнически свойственной ему легкости от самого начала проникся некоторыми сторонами нравственного христианского идеала, точнее сказать, на которые наталкивались в народах культурно окрепших и по характеру более жестких. Черты христианского идеала действительно слились тут отчасти с природной организацией»¹⁹. Однако на самом деле нельзя все объяснить лишь одной «природной организацией»; народный характер формируется прежде всего его духовными устремлениями и историческим опытом.

Как замечал архим. Константин в своей великолепной книге об И. А. Бунине, роман великого писателя «Жизнь Арсеньева» ясно «становится религиозно-моральной реабилитацией быта и, в частности, русского быта. Это не просто реабилитация исторической России в ее конкретном облике, в ее индивидуальной неповторимости. Это реабилитация вечно прекрасного в вечно нерушимых основах человеческого быта... Художник Бунин как бы говорит миру: „Вот, смотрите, такой была Россия в ее неизреченной красоте. Мы ее потеряли. Всмотритесь в окружающую вас жизнь, — и в ней есть красота, — берегите ее, берегите окружающий вас быт. Помните — в нем содержится золотой век, который может уйти. Он складывается из очень простых вещей: Церковь, национальное государство, семья, человеческая свободная личность — вот из чего

¹⁶ Кампана Д. П. Донесение о путешествии в Московию // Русский Сборник: Исследования по истории России. Т. XXIV. М.: Модест Колеров, 2018. С. 327.

¹⁷ Константин (Зайцев), архим. Чудо русской истории. С. 167–168.

¹⁸ Там же. С. 401.

¹⁹ Флоренский П. А., свящ. Записка о Православии // Его же. Сочинения: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 546.

сложен этот быт. Это ценность, которая строилась веками, — храните ее, чтите“. Эти слова звучат прописью — но для этого и нужно быть Пушкиным или Буниным, чтобы они стали образами, которые властно овладевают сознанием»²⁰.

Архим. Константин определяет чудо как главный закон русской истории и русской жизни вообще: «Чудом жила Историческая Россия. Это означает не только, что в потребный момент возникало непосредственное действие свыше, которое, явно чудотворно, решало возникшую, по всем данным непреодолимую, трудность. Как ни старалась русская ученая мысль затушевать этот разительный факт, он остался фактом, определяющим судьбы Исторической России. Но и в другом обличии вошло чудо в Историческую Россию. Чудо вошло в плоть и кровь русского быта, образуя в нем некое спасительное сочетание богоугодного человеческого изволения с действием спешествующей Божией благодати. Этим и жила „обыденная“ Россия, являя некое дивное, как бы органическое, сочетание чудотворного с естественным: в этом и была суть Святой Руси!»²¹

Благодаря этому *русская православная монархия приобретала уже и сверх-исторический, метафизический смысл как хранитель истинной веры*: она «являла нечто единственное в своей значительности: свое высшее значение обретая в том, что он, Царь, был одновременно и Удерживающим. Это значило, что на Русском Православном Царстве держался мир! Процесс апостасийный подготовительный, в смысле наглядного, оформленного и слагающегося в крупные исторические явления ниспровержения Церковной Истины, получил начало фактом возникновения католической церкви, возглавляемой папой Римским. Завершительным же событием в этом процессе явилось разрушение Русского Православного Царства <...>. История тем кончилась. Наступила стадия конца, не только предрешенного, но начавшего осуществляться фактом ухода из мира Русского Православного Царства как свыше устрояющей этот мир силы»²².

Первым, «пробным» ударом Запада по русскому священному Царству было, по мнению отца Константина, явление Петра I. Архим. Константин рассматривает его как вызов, на который Россия смогла дать достойный ответ, сохранив в себе сущность Святой Руси, пусть в уже чуждой ей внешней «оболочке»: «Явление Петра было, пусть судорожной и спазматической, но здоровой реакцией самосохранения русского национально-исторического организма в ответ на занесенную над ним захватническую руку Запада. Изжиты были чрезмерности и предвзятости Реформы — возникла Российская Империя, величественная и в своем культурном облике, и своей военной стати. В недрах этого грандиозного имперского целого была бережена Святая Русь, входя в некое органическое соединение с новыми формами жизни имперского размаха. Явление Пушкина было свидетельством этому, наглядным и неопровержимым»²³.



Экземпляр книги архим. Константина об И. А. Бунине, принадлежавший самому писателю и имеющий его пометки. Хранится в Орловском объединенном государственном литературном музее И. С. Тургенева

²⁰ Зайцев К. И. А. Бунин: жизнь и творчество. Белград: Парабола, 1934. С. 264.

²¹ Константин (Зайцев), архим. Чудо русской истории. С. 579.

²² Там же. С. 570.

²³ Там же. С. 414–415.

Фигура Пушкина для такого взгляда является глубоко символичной — она показывает ответ православной Руси на вызов Запада. Результатом этого ответа стало создание культуры, которую архим. Константин оценивает чрезвычайно высоко: «Императорская Россия создала великую культуру. Вершины ее, быть может, превосходят все достигнутое вообще в области „культуры“. Ее качественность, квалифицированная, определяется именно тем, что подпочвой нашей культуры Императорского периода было нечто недоступное другим „культурам“ европейским. Это именно то особое существо нашей национальной государственности, то „нутро“ наше, которое образовывало живительную сердцевину Исторической России. Но, вместе с тем, самое возникновение и развитие культуры послепетровской России — ведь оно было „высвобождением“ от всецелой принадлежности Церкви»²⁴. Такова, согласно отцу Константину, была роковая расплата за великую русскую культуру — отпадение от той изначальной воцерковленности России, которая сделала ее Святой Русью.

Это роковое отпадение в конце концов и привело к ее гибели. Как писал архим. Константин, в Первой мировой войне Россия была уже на пороге победы, однако Бог не допустил столь близкого материального торжества Третьего Рима, потому что к тому времени Россия все больше утрачивала необходимое для этого духовное качество, теряя оправдание своего бытия перед Богом: «Великая Россия все больше засляняла собою Святую Русь» и становилась похожа на апостасийный Запад. Но поскольку Россия несла особое служение и миссию сохранения Православия в мире, то и ее грехи — намного меньшие, чем у других стран — приводили к таким катастрофам в ней. Таким образом, *катастрофизм русской истории — это прямое и трагическое следствие ее избранничества.*

Итак, историческое бытие России в послепетровскую эпоху определялось двунаправленным процессом: «Окончательное раскрепощение России, совпавшее с достижением Россией высшей славы, высшего могущества, высшего благосостояния и высших успехов во всех возможных областях культуры, этот окончательный как бы апофеоз граждански-свободной Великой России, он-то именно и обернулся утратой Россией, как национально-государственным целым, того своего естества, которое давало Великой России одновременно право и именоваться и считать себя Святой Русью! Это ведь и обусловило крушение России Исторической — утратившей самое оправдание своего бытия в мире»²⁵. Указанная отцом Константином утрата оправдания исторического бытия в очах Божиих и стала подлинной — метафизической — причиной русской катастрофы XX в., от которой производны все остальные.

Архим. Константин формулирует и две очень важные закономерности процесса гибели православной России: «Если раньше не произошло этого крушения, на одном из последовательных этапов возобладания в России нового умоначертания, на место Христа ставящего князя мира сего, то этим обязана Россия и мир сохранению во главе Империи Православного Царя и сохранению народом, даже в расцерковляемой России, верноподданической преданности Царю. <...> Оселком, на котором безошибочно можно было определить отчуждение уже решительное от святого прошлого, было резкое изменение отношения к Царю. Настоящая ненависть рождалась к нему — ненасытная, бессмысленная, фанатическая — ненависть, силу которой только религиозный корень ее может вразумительно объяснить <...>, то была ненависть „отступническая“ не просто к русскому монарху, а именно к Православному Царю — Императору Третьего Рима!»²⁶

Таким образом, во-первых, сама история *эмпирически* доказала, что русский православный Царь действительно был Катехоном — «Удерживающим», — поскольку разрушение России началось только после его насильственного свержения, живо выданного за «отречение» с целью дезориентации и деморализации народа. Во-вторых, сакральная сущность русского православного Царя как Катехона также эмпирически доказывалась тем характером открытого беснования, который всегда приобретала

²⁴ Там же. С. 499.

²⁵ Там же. С. 232.

²⁶ Там же. С. 233.



Император Николай II при посещении московского Новоспасского монастыря в рамках празднования 300-летия Дома Романовых, 1913 г.

ненависть к нему, — сначала у интеллигенции, а затем и у соблазненных ею масс народа, отравленных революционной пропагандой.

Вершиной и исходной точкой историософии архим. Константина стало понимание новейшей истории как движения к Апокалипсису. Он дает общее понимание метафизики мировой истории следующим образом: «Ход Истории человечества имел в очах Божиих своим назначением дать восторжествовать Добру, но не в его земной оболочке, а в той его высшей степени, которая открывает человеку доступ в Блаженную Вечность. Достижение этого задания, в смысле отбора таких избранников, означает то, что видимый мир оказывается уже не нужным. Но он не просто оказывается отжившим: он одновременно оказывается ожесточенным средоточием зла, не оставляющим места Добру»²⁷.

Неуклонной и роковой тенденцией истории является путь расчеловечения, который и определяет неизбежность Апокалипсиса. Архим. Константин писал об этом так: «В чем сущность этого расчеловечения? Господь сотворил человека не так, как Он творил все остальные живые существа, а совершенно особым образом — по Своему образу и подобию. Влагалась в человека, в его человеческое естество, искра Божества, и так открывалась человеку возможность, при данной ему свободе, „обожиться“ и тем самым стать участником Блаженной Вечности, имеющей возникнуть после исчезновения временного мира. Что же являет собою современное человечество? Оно, во вселенском масштабе, отбрасывает свое богоподобие. В этом проявляет человек свободу своей воли! Он отказывается от Блаженной Вечности! <...> Что знаменует <...> такая установка сознания, поскольку она принимается человечеством? Конец мира»²⁸.

²⁷ Там же. С. 541.

²⁸ Там же. С. 577–578.

Внешней, социальной и идеологической формой расчеловечения, как это ни парадоксально на первый взгляд, является расширение человеческой «свободы», понимаемой не в христианском, а во внешнем, материальном смысле: «Абсолютизация „свободы“, как явления „социального“, есть тяжкое нарушение перспективы христианской. Самоцелью становясь, свобода тем самым себе же выносит приговор смертный! Только в сроках тогда дело. Раз свобода приобретает характер, так сказать, принципиально служебно-свокорыстный, она подрывает под собой добрую почву. Действительно: раз свобода абсолютизируется как орудие земного человеческого преуспеяния, она тем самым становится — вопреки декларациям самым торжественным — уже не самоцелью, а средством»²⁹. Для чего же может стать средством такая внешняя «свобода», которая изначально была движима вовсе не духовными, а лишь самыми приземленными потребностями человека? Ответ очевиден: это не свобода от греха, к которой призывает людей Спаситель («К свободе призваны вы, братия» (Гал 5:13)), но «свобода» для греха.

Россия стала центром и завершением мирового исторического процесса, поскольку была хранителем Православия и Катехона. Именно здесь поэтому и произошла главная катастрофа, положившая начало движения земного человечества к гибели: «Завершительным же событием в этом процессе явилось разрушение Русского Православного Царства, явившееся следствием духовного разложения Православной Русскости, бывшей одновременно и творением Русского Православного Царства, и его существом. История тем кончилась. Наступила стадия конца, не только преддрешенного, но начавшего осуществляться фактом ухода из мира Русского Православного Царства, как свыше устрояющей этот мир силы. Наступил процесс органического разложения Исторической России. Но <...> два явления обозначаются совершенно исключительные в смысле положительной расценки Исторической России, и это именно к моменту ее срыва: отец Иоанн Кронштадтский и Царь-Мученик, с его разделившей это мученичество Семей. И то, и другое явление свидетельствуют об исключительной, ни с чем, в плане Истории, не сравнимой духовной высоте Православной Русскости. Существенно и то, что оба эти явления <...> были всенародными, т.е. отвечавшими духу, господствовавшему даже тогда в Русском народе!»³⁰ Эти явления русской святости и в последнем Царе, и в великом святом «революционной» эпохи также очень символичны — они указывают на то, что Катехон был уничтожен в том числе внешней силой и обманом народа, а вовсе не одним якобы «внутренним разложением», как внушают его враги.

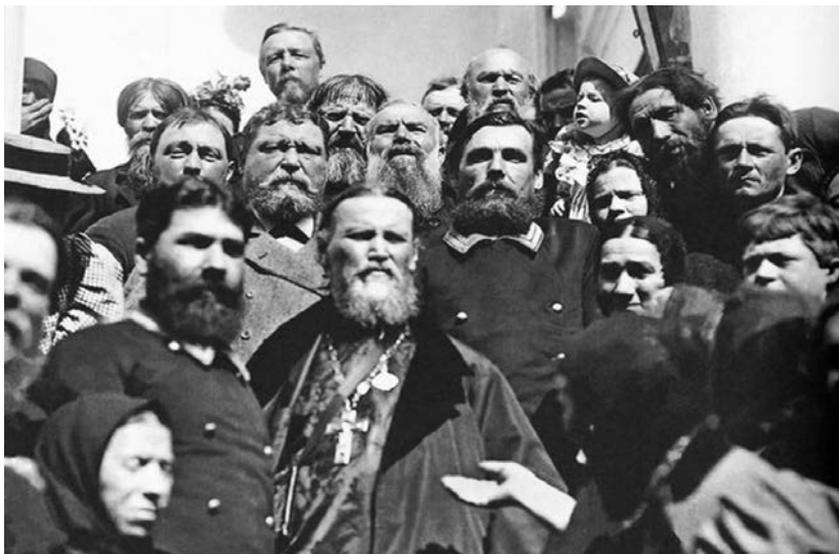
И совершенно закономерны были эмпирические процессы, в форме которых происходила эта катастрофа: «Россия, после падения Царя, явила собою некую суматоху, позволявшую слагаться в некое властное единство наиболее злокачественным разрушителям на фоне некой общей растерянности <...>. И тут оставлена была Россия Богом. Тут некая мистическая тьма нависла над нашим отечеством, понятная только тому, кто способен увидеть в свершающемся развале России наступление последнего этапа мировой Истории, когда, с падением Удерживающего, Бог уже покидает мир, устремляющийся к своему концу в своей вселенскости <...>. Духовно опустошенная, Россия оказалась, так сказать, „пустым местом“, естественно ставшим ареной той явной сатанократии, под знаком которой весь остальной мир, поскольку он не был ею захвачен, раскрывается уже в своей новой, апостасийной, сущности: фальсифицированного Христианства. Так началось приготовление мира к приятию антихриста, в самом именовании своем означающего и противо-Христа, и вместо-Христа»³¹.

Вот ключевой историсофский тезис архим. Константина из его статьи «Второе марта 1917 года»: свержение Царя «означает конец Истории. Ею [этой датой] открывается короткий период ликвидации всего, Историей достигнутого, тем предваряя имеющий незамедлительно наступить Страшный Суд. <...> То было завершительным событием, неотвратно вытекшим из всего предварительного хода событий. То было

²⁹ Там же. С. 505.

³⁰ Там же. С. 571.

³¹ Там же. С. 572.



Прот. Иоанн Кронштадтский среди прихожан
при выходе из кронштадтского Андреевского собора, 1898 г.

некий итог веками наслоявшегося саморазрушения человека, в его Богоподобии, [обратившего] свободу воли в губительное зло, достигшее своего предела именно в этом завершительном акте, возведенном свыше на самой заре Христианства»³². «Историческая Россия есть и конец Истории <...>. Историческая Россия *замыкает* Историю: так мыслит Церковь, земным телом которой была Историческая Россия. Продление Истории есть проблема восстановления России»³³.

На смену Катехону естественно приходит «советская сатанократия»³⁴. Большевизм есть «новый вид земной религии — религия чрева, которая есть, в сущности, религия червей <...>. Эту пролетарскую религию по грубости можно назвать фетишизмом, но это фетишизм не первобытный, это явление не дикости, а явление одичания. Это продукт вырождения современного человека. Такая „религия“ бессильна против церковного сознания. Но против нее зато безсилен всякий человек, который не является церковным. А таким именно оказывается ныне почти всякий. Действительно, если заглянуть в мировоззрение современного европейца, то что иное мы найдем в нем, кроме пустоты и нескольких мертвых понятий вроде „прогресса“, „социализма“ и других столь же немощных фетишей?»³⁵ Однако даже в таких условиях в СССР, как писал архим. Константин, все равно «Православная Русскость держится, причем потенциально даже среди людей, формально Церкви враждебных и сатанократически вполне лояльных»³⁶.

При этом архим. Константин сделал очень важное, хотя и парадоксальное, сравнение, когда писал о том, что в СССР русский народ насильственно загоняется в атеизм, западный же мир «свободно идет по пути погибели, употребляя данный человеку дар свободы во зло, — уходя от Бога и ставя себя на службу силам зла <...>. Где легче спасти свою душу? Ответ не может вызывать сомнения! Отсюда заключение. Свершившееся над нашим отечеством есть не отвержение его Богом, а, напротив, есть проявление того же избранничества, которое лежало на челе России во все

³² Там же. С. 541.

³³ Там же. С. 787.

³⁴ Там же. С. 574.

³⁵ Там же. С. 807.

³⁶ Там же. С. 575.

ее историческое существование»³⁷. Падение в бездну безбожного террористического режима «сатанократии» также оказывается следствием избранничества Руси!

И это избранничество затем проявилось и в более явной и очевидной форме — сначала в виде массового исповедничества и мученичества русского народа, а затем уже, вплоть до нашего времени, — в виде возрождения Церкви и веры в народе: «И вдруг <...> в СССР возникает подлинное христианское исповедничество, и это не в порядке отбора „последних христиан“, готовых на мученичество, а в смысле начинающегося массового охвата подсоветской действительности лозунгом свержения сатаны во имя восстановления Святой Руси <...>. Это реальность! Но ей противостоит другая реальность — в образе проникновения в Россию того именно расчеловечения, которое воцаряется в свободном мире? Вот ведь в чем решается судьба мира!»³⁸

Возрождающаяся Святая Русь, писал архим. Константин, это — «некий удар грома из чистого неба! А между тем это — реальность. И, притом, какая? Та единственная реальность, которая может предотвратить конец мира»³⁹. «Если сейчас не произойдет такой „спасительной катастрофы“ в России, все данные за то, что отпадет тогда самая возможность продолжения жизни мира. Тогда, надо полагать, двигаться будут события в направлении именно той фазы отступления, о котором выше шла речь — лишенной уже отчетливого коммунистического облика, но тем более близкой к конечной апостасии, являемой самим антихристом. Тогда в России духовное просветление будет находить себе выражение только в дальнейшем отборе тех, кто „жизнь во Христе“ будут обретать „смертью во Христе“, отсрачиваемой только уходом в подполье...»⁴⁰ Таково суровое, но трезвомысленное предсказание отца Константина о будущей судьбе России и мира.

В основе исторического бытия России всегда лежала «верность промыслительному послушанию, возложенному на Русское Православное Царство Господом Богом». «Отреклась ли от него Россия? <...> Судьба Православной Церкви есть судьба мира. Нет сейчас Православного Царства, но есть Русская Православная Церковь, которая воплощает в себе преемство Исторической России. <...> Ее судьба есть судьба России. Ее судьба есть и судьба мира»⁴¹. Историософия архим. Константина завешается тяжелым размышлением-вопросом, обращенным в ближайшее будущее: «Книга нашего Бытия явно раскрывает пред нами уже последние свои листы. Конец близится с быстротой, разительно ускоряющуюся. Но фаталистически предрешенного в Божием мире ничего нет: вспомним Ниневию! Нечто совершенно „чрезвычайное“ может и сейчас еще продлить жизнь мира, отсрочить Страшный Суд. Способно ли в нашем мире нечто подобное явить себя?»⁴² Этот вопрос остается открытым и дает нам надежду.

Рассмотренные основные элементы историософии архим. Константина позволяют сделать следующие обобщающие выводы.

Общее понимание всемирно-исторического процесса как неизбежного движения к Апокалипсису, а вовсе не «прогресса», которое лежит в основе видения отцом Константином истории как таковой, основано на православных источниках; его можно сопоставить с историософией св. Иоанна Кронштадтского. Данный тип историософии зиждется на четком следовании библейскому Откровению и святоотеческой мысли в сфере исторического мышления. Для современного сознания такое понимание истории требует особого усилия.

Благодаря такому видению истории у архим. Константина стали возможны и его частные исторические концепции — в частности, оценка социального строя Московской Руси как высшего воплощения христианской свободы; позитивная оценка татаро-монгольского «ига» как периода изоляции от еретического Запада и формирования

³⁷ Там же. С. 340.

³⁸ Там же. С. 578–579.

³⁹ Там же. С. 577.

⁴⁰ Там же. С. 593.

⁴¹ Там же. С. 591.

⁴² Там же. С. 577.

русской цивилизации в рамках «рах Tatarica», без чего было бы невозможна великая Россия; парадоксальная оценка деяний Петра I — не как «европеизации», а как внешнего вызова, который получил творческий ответ Святой Руси (культурным символом которого является феномен Пушкина); формула русской истории послепетровского периода как внутреннего противоречия, которое неизбежно должно было закончиться катастрофой; понимание онтологии катастрофы 1917 г. как эсхатологического события и начала конца истории; понимание парадоксальности «советской сатанократии» как нового шанса истории — как толчка к духовному возрождению России; в этом понимании проявляется и общая концепция чуда как главного закона русской истории, который продолжает действовать до сих пор; понимание внешней социальной «свободы» как главного самообмана человечества, как пути к «расчеловечиванию» и как приготовления прихода Антихриста.

Источники и литература

1. *Архимандритъ Константинъ*. Чудо Русской истории. Сборникъ статей, раскрывающихъ промыслительное значеніе Исторической Россіи, опубликованныхъ въ Зарубежной Россіи за послѣднее двадцатилѣтіе. Jordanville: Тип. преп. Іова Почаевского. Holy Trinity Monastery, 1970. 316 с.
2. *Зайцев К. И. А.* Бунин: жизнь и творчество. Белград: Парабола, 1934. 277 с.
3. *Иванов П.* Идеология архимандрита Константина (к 15-летию со дня кончины) // Русский пастырь: Русский православный пастырский журнал воспитанников Свято-Троицкой духовной семинарии. Сан-Франциско. 1990. № 7. С. 7–15.
4. *Кампана Д. П.* Донесение о путешествии в Московію // Русский Сборник: Исследования по истории России. Т. XXIV. М.: Модест Колеров, 2018. С. 99–389.
5. *Кашеваров А. Н.* Духовное состояние западного мира в восприятии идеологов и публицистов Русской Зарубежной Церкви 1950–1970-х гг. // Новейшая история России. № 1 (6). 2013. С. 105–115.
6. *Кириченко О. В.* Женское православное подвижничество в России (XIX — середина XX в.). М.: Алексеевская пустынь, 2010. 640 с.
7. *Клибанов А. И.* Духовная культура средневековой Руси. М.: Аспект, 1996. 368 с.
8. *Константин (Зайцев), архим.* Вернуться в Россию: избранные статьи, 1923–1968. М.: Собрание, 2010. 454 с.
9. *Константин (Зайцев), архим.* Подвиг Православной Русскости. М.: Традиция, 2020. 584 с.
10. *Константин (Зайцев), архим.* Чудо русской истории. М.: Форум, 2000. 863 с.
11. *Листова Т. А.* Мир святости в религиозном народном понимании // Святые и святость в жизни русского народа: этнографическое исследование / Сост. О. В. Кириченко. М.: Наука, 2010. С. 285–337.
12. *Назаров М. В.* Миссия русской эмиграции: В 2 т. Т. 1. М.: Русская идея; СПб.: Русская лира, 2020. 544 с.
13. *Пигий А.* Новая Московия // Русский Сборник: Исследования по истории России. Т. XXX. М.: Модест Колеров, 2021. С. 7–149.
14. *Серафим (Соболев), архиеп.* Русская идеология. М.: Лествица, 2000. 430 с.
15. *Солоневич И. Л.* Миф о Николае II // *Солоневич И. Л.* Наша страна. XX век. М.: Изд-во журн. «Москва», 2001. С. 77–106.
16. *Спекторский Е. В.* Христианство и культура. М.: Центр стратегической конъюнктуры, 2013. 360 с.
17. *Флоренский П. А., свяц.* Записка о Православии // Сочинения: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 542–547.
18. *Фомин С. В.* Джорданвилльский отшельник // *Константин (Зайцев), архим.* Чудо русской истории. М.: Форум, 2000. С. 3–28.

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 4 (7)

2021

М. В. Шкаровский

Деятельность профессора Петроградской духовной академии Н. Н. Глубоковского в эмиграции и судьба его научного наследия

УДК 271.2-9+929

DOI 10.47132/2588-0276_2021_4_92

EDN MUKZHR



Аннотация: Статья посвящена научной деятельности в эмиграции одного из ведущих богословов Петроградской духовной академии и Русской Православной Церкви в целом Н. Н. Глубоковского. Он избежал участи большинства других профессоров Академии и не подвергся репрессиям со стороны советской власти, к которой относился негативно. Покинув Советскую Россию, ученый проживал в Финляндии, Германии, Чехословакии, Королевстве сербов, хорватов и словенцев, но, прежде всего, в Болгарии. В период пребывания в эмиграции Н. Н. Глубоковский еще почти 16 лет занимался плодотворной научной деятельностью, создав целый ряд ценных богословских трудов. Он активно включился в деятельность Болгарской Православной Церкви, сыграв важную роль в создании ее высшего духовного образования. Н. Н. Глубоковский также много сделал для знакомства международной общественности с достижениями русской богословской науки. Архивы ученого в основном сохранились, и некоторые его неопубликованные научные труды были изданы в конце XX – начале XXI вв.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, богословие, русская церковная эмиграция, Н. Н. Глубоковский, Санкт-Петербургская духовная академия, Болгария, архивы.

Об авторе: **Михаил Витальевич Шкаровский**

Доктор исторических наук, главный архивист Центрального государственного архива Санкт-Петербурга, профессор кафедры церковной истории Санкт-Петербургской духовной академии.

E-mail: shkarovs@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1918-5319>

Для цитирования: Шкаровский М. В. Деятельность профессора Петроградской духовной академии Н. Н. Глубоковского в эмиграции и судьба его научного наследия // Русско-Византийский вестник. 2021. № 4 (7). С. 92–105.

RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4 (7)

2021

Mikhail V. Shkarovsky

The Petrograd Theological Academy Professor N. N. Glubokovsky's Activities in Exile and the Fate of his Scientific Heritage

UDC 271.2-9+929

DOI 10.47132/2588-0276_2021_4_92

EDN MUKZHR



Abstract: The article is devoted to the scientific activity in exile of one of the leading theologians of the Petrograd Theological Academy and of the Russian Orthodox Church as a whole, N. N. Glubokovsky. He escaped the fate of most of the other Academy professors and was not subjected to repression by the Soviet government, which he treated negatively. Having left Soviet Russia, the scientist lived in Finland, Germany, Czechoslovakia, and the Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes, but primarily in Bulgaria. During the emigration period N. N. Glubokovsky was engaged in fruitful scientific activity for almost 16 years, creating a number of valuable theological works. He actively joined the activities of the Bulgarian Orthodox Church, playing an important role in the creation of its higher theological education. N. N. Glubokovsky also did a lot to familiarize the international community with the achievements of Russian theological science. The scholar's archives have mostly been preserved, and some of his unedited scientific works were published in the late 20th – early 21st centuries.

Keywords: Russian Orthodox Church, theology, Russian ecclesiastical emigration, N. N. Glubokovsky, St. Petersburg Theological Academy, Bulgaria, archives.

About the author: **Mikhail Vitalievich Shkarovsky**

Doctor of Historical Sciences, Chief Archivist of the Saint Petersburg Central State Archive, Professor of the Church History Department of the Saint Petersburg Theological Academy.

E-mail: shkarovs@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1918-5319>

For citation: Shkarovsky M.V. The Petrograd Theological Academy Professor N.N. Glubokovsky's Activities in Exile and the Fate of his Scientific Heritage. *Russian-Byzantine Herald*, 2021, no. 4 (7), pp. 92–105.

В число самых значительных фигур среди трудившихся в эмиграции русских богословов входит знаменитый экзегет, патролог и историк Церкви Николай Никанорович Глубоковский (1863–1937). Его жизнь и научную деятельность можно условно разделить на два периода: первые 58 лет прошли в России, где он по праву стал считаться одним из ведущих ученых родной страны, а последние 16 — в различных зарубежных странах. И именно в этот период Н. Н. Глубоковский приобрел европейскую и даже мировую известность.

Будущий профессор родился 6 декабря 1863 г. в с. Кичменгский городок Вологодской губернии в семье священника, окончил церковно-приходскую школу, Никольское Духовное училище и Московскую духовную академию. Первоначально преподавал в Воронежской семинарии, а с 1891 г. 25 лет работал в Санкт-Петербургской духовной академии. В 1894 г. Н. Н. Глубоковский был назначен экстраординарным профессором, а в 1898 г. успешно защитил диссертацию на соискание степени доктора богословия и вскоре оказался утвержден в должности ординарного профессора. В 1906–1907 гг. профессор был членом Предсоборного присутствия при Святейшем Синоде¹.



Профессор
Николай Никанорович Глубоковский.
Петроград, 1916 г.

В 1909 г. Николая Никаноровича избрали членом-корреспондентом Российской императорской академии наук. Он участвовал в подготовке академического «Словаря русского языка». Помимо богословских, профессор написал несколько работ по русской церковной истории. В частности, в одном из архивов Санкт-Петербурга сохранилась рукопись Н. Н. Глубоковского «Московская духовная академия в 1854–1870, 1883 и 1886–1887 годах по переписке профессора В. Н. Протасова». Ученый также принимал участие в подготовке «Русского биографического словаря» А. А. Половцева. Николай Никанорович активно выступал в русской и иностранной печати по церковно-общественным вопросам. При этом он внес важный вклад в разъяснение расхождений различных христианских конфессий (ЦГИА СПб. Ф. 2162. Оп. 1. Д. 1–38).

С 1911 г. Николай Никанорович являлся постоянным членом Училищного Совета при Святейшем Синоде. Он также был избран почетным членом Московской, Киевской и Казанской духовных академий, Московского и Петроградского археологических институтов, членом Общества вспомоществования недостающим студентам Петроградской духовной академии, пожизненным членом Императорского православного палестинского общества, почетным членом нескольких десятков других обществ, учреждений и братств. В 1916 г. Н. Н. Глубоковский был утвержден в звании заслуженного ординарного профессора и избран почетным членом Петроградской духовной академии. Всего ученый опубликовал около 40 значительных работ и большое количество статей, однако целый ряд его трудов остался неопубликованным².

¹ Тарасова В. А. Высшая духовная школа в России в конце XIX — начале XX века. История императорских православных духовных академий. М., 2005. С. 354–357.

² См.: Богданова Т. А. Н. Н. Глубоковский: судьба христианского ученого. М.—СПб., 2010; Игнатьев А. Памяти профессора Н. Н. Глубоковского // Журнал Московской Патриархии (ЖМП). 1966. № 8. С. 57–77; Русские писатели-богословы. Историки Церкви. Исследователи и толкователи

При этом для Николая Никаноровича особенно важное значение имело его служение в Духовной академии. Позднее ученый так вдохновенно писал о нем: «Кроме священства я не знаю в мире служения выше профессорского. До самого конца академической деятельности для меня аудитория была священным храмом, а профессорская кафедра — святейшим алтарем, куда я неизменно вступал со страхом Божиим и верою...» (АСПбДА. Ф. 1. Оп. 2. Д. Протоколы заседания Совета Академии за 2008/2009 учебный год. Т. 2. Ч. 1).

Уже вскоре после Октябрьского переворота возникла угроза ликвидации Петроградской духовной академии. 17 января 1918 г. ее Совет заслушал отчет профессоров Н. Н. Глубоковского и И. Е. Евсеева о поездке в Москву к Патриарху Тихону для сообщения о критическом положении Академии и средствах для ее поддержания (ЦГИА СПб. Ф. 277. Оп. 1. Д. 3906. Л. 7).

Через несколько недель возник план объединения Духовной академии с Петроградским университетом с целью спасения высшего богословского образования в столице³. Н. Н. Глубоковский принял самое активное участие в попытках осуществления этого плана. 10 февраля Советом Духовной академии было принято решение выразить признательность правлению университета⁴. Эту благодарность вынесли по предложению Николая Никаноровича, представившего в тот же день Совету свой «проект слияния», в котором он сообщил о состоявшемся 8 февраля университетском совещании⁵.

25 февраля 1918 г. на заседании Совета университета его ректор Э. Д. Grimm сообщил о том, что к нему поступило словесное сообщение ректора Духовной академии епископа Анастасия о полученном от Комиссариата народного просвещения предложении войти в состав Петроградского университета. Заслушав это сообщение, Совет постановил избрать соответствующую комиссию (ЦГИА СПб. Ф. 277. Оп. 1. Д. 3906. Л. 49). Со стороны Академии для ведения переговоров были избраны шесть человек, в том числе профессор Н. Н. Глубоковский. 25 сентября состоялось последнее заседание Комиссии по вопросу слияния Духовной академии с Петроградским университетом, в котором участвовал Николай Никанорович (ЦГА СПб. Ф. 7240. Оп. 14. Д. 46. Л. 67). Однако план объединения двух высших учебных заведений так и не был осуществлен⁶.

В условиях нараставших антирелигиозных гонений, из-за отсутствия финансовых средств и ввиду того, что ее здание было передано советскими властями другой организации, Петроградская академия в декабре 1918 г. прекратила свою деятельность⁷. Большую часть главного здания Петроградской духовной академии в июне 1919 г. занял Центральный губернский приемно-распределительный пункт для нравственно дефектных мальчиков. Бывшие беспризорники нанесли серьезный ущерб интерьерам здания (ЦГА СПб. Ф. 3201. Оп. 1. Д. 59. Л. 38об; Ф. 7610. Оп. 39. Д. 88. Л. 1–3; Оп. 180. Д. 6391. Л. 254, 269).

Священного Писания. Биобиблиографический указатель. М., 2001. С. 272–273; Платонов А. Глубоковский Николай Никанорович // Русская философия. Энциклопедический словарь. М., 2003; Афанасьев Н. И. Современники. Т. 2. СПб., 1910; Аверкий (Таушев), архиеп. Очерк жизни и деятельности профессора Н. Н. Глубоковского // Глубоковский Н. Н. Благовестие христианской славы в Апокалипсисе. Джорданвилл, 1966.

³ Санкт-Петербургская епархия в двадцатом веке в свете архивных материалов. 1917–1941 / Сост. Н. Ю. Черепенина и М. В. Шкаровский. СПб., 2000. С. 210.

⁴ Сорокин В., прот., Бовкало А. А., Галкин А. К. Духовное образование в Русской Православной Церкви при Святейшем Патриархе Московском и всея Руси Тихоне (1917–1925) // Вестник Ленинградской Духовной Академии. 1990. № 2. С. 43–44.

⁵ Сосуд избранный. История Российских духовных школ в ранее не публиковавшихся трудах, письмах деятелей Русской Православной Церкви, а также в секретных документах руководителей Советского государства (1888–1932) / Сост. М. Скларова. СПб., 1994. С. 216–218.

⁶ См. подробнее: Богданова Т. А., Клементьев А. К. Н. Н. Глубоковский и неудавшаяся попытка объединения в 1918 г. Петроградской духовной академии и Петроградского университета // Санкт-Петербургский университет. 2004. № 7 (3663). С. 42–45.

⁷ Сосуд избранный. С. 259.

Николай Никанорович воспринял эти события как личную трагедию. В одном из писем того времени он отмечал: «Накануне я обошел на лаврском кладбище все дорогие могилки <...>. Потом я направился и в здание Академии, где прошла вся моя научная жизнь. От ее прежнего здания сохранилась лишь на фронте скульптурная фигура Ангела с крестом, а все остальное, включая домовую церковь с алтарем, было скотски опоганено большевизмским приютом „дефективных детей“, с хулиганами 20–30 лет, которых приходилось выводить на прогулки в академический сад при охране солдат с заряженными ружьями... <...> Я не имел сил и мужества подняться наверх, представлявший отвратительную клоаку <...>. Ограничился я тем, что в пустынном теперь вестибюле распростерся на пол и с молитвою и слезами облобызал те плиты, по которым и сам некогда ходил на дело свое и на делание до страшного вечера... <...> Невыразимо скорбно было на душе»⁸.

Вскоре после закрытия Академии, 20 декабря 1918 г., Н. Н. Глубоковский был приглашен преподавать в Петроградский университет и 29 ноября 1919 г. утвержден в звании профессора кафедры истории религий в Передней Азии факультета общественных наук, где работал до отъезда за границу в августе 1921 г. В 1918 г. Н. Н. Глубоковский читал лекции в Стокгольмском университете. С 15 марта 1919 по 1921 гг. Николай Никанорович работал сотрудником второго отделения четвертой секции Единого государственного архивного фонда и с января 1920 г. был профессором Петроградского Богословского института⁹.

Не исключая для себя повторения участи расстрелянного советскими властями в Уральске в июне 1919 г. старшего брата Александра (преподававшего в Уральском духовном училище), Н. Н. Глубоковский 29 августа 1921 г. по направлению Российской Академии наук выехал в зарубежную командировку и в Советскую Россию уже не вернулся (АСПБГУ. Д. 723а. Л. 40–56). Перед отъездом Николай Никанорович передал на хранение часть своих рукописей и личных документов известному церковному историку К. Я. Здравомыслову, занимавшему ранее должность начальника Архива Святейшего Синода. Эти материалы сохранились и в дальнейшем поступили на хранение в архивы Санкт-Петербурга. Часть личного архива ученому разрешили взять с собой, увез он с собой и рукопись начатого «Библейского словаря». Большая часть библиотеки профессора осталась в ведении поселившегося в его квартире на Невском проспекте прот. Константина Васильевича Попова. В декабре 1924 г. отец Константин смог приехать в Софию и привезти часть оставленных в Петрограде книг¹⁰.

13 сентября 1921 г. Н. Н. Глубоковский поселился в тогда финляндском городе Вийпури (Выборге), где оставался до мая 1922 г., активно включившись в жизнь Православной Церкви. Свои впечатления от пребывания в стране он описал в газетной статье под псевдонимом Н. Проворов¹¹. С первых недель пребывания Николая Никаноровича в эмиграции в печати стали появляться его статьи о трагическом положении Русской Православной Церкви в Советской России¹².

В мае 1922 г. Н. Н. Глубоковский с супругой прибыл в Германию, а 14 июня приехал в Прагу, где некоторое время работал профессором Русского университета. 3 августа 1922 г. он переехал в Королевство сербов, хорватов и словенцев (будущую Югославию), где был избран профессором созданного в 1920 г. Богословского факультета Белградского университета. В июне 1923 г. ученый вместе с другим русским профессором

⁸ Глубоковский Н. Н. Академические обеты и заветы: из академических уроков за 1891–1918 учебные годы; Из автобиографических записок; Обращение к выпускникам, учащимся и ставникам Вологодской духовной семинарии. М., 2005. С. 103.

⁹ Игнатъев А. Памяти Н. Н. Глубоковского... С. 57–59; 35-летие ученой деятельности Н. Н. Глубоковского. София, 1925.

¹⁰ Богданова Т. А. Н. Н. Глубоковский: судьба христианского ученого. С. 709–710.

¹¹ Проворов Н. «Кому живется весело, счастливо на Руси?» // Двуглавый орел. 1921. № 21. 1 (14) декабря.

¹² Богданова Т. А., Клементьев А. К. Глубоковский Н. Н. // Православная энциклопедия. Т. 11. М., 2006. С. 607.

Александром Павловичем Доброклонским написал «Мнение Богословского факультета по вопросу подлинности хиротонии Англиканской Церкви». В Белградском университете учениками Н. Н. Глубоковского были будущий еп. Савва (Советов); известный богослов прот. Николай Афанасьев; доктор теологии, профессор Оксфордского университета Н. М. Зернов и др. С октября 1922 г. Николай Никанорович участвовал в работе русского религиозно-философского кружка в г. Земуне (сейчас район Белграда). Из-за тяжелых материальных условий жизни и общей неблагоустроенности в Белграде Н. Н. Глубоковский собирался переехать в Польшу, куда его 5 февраля 1923 г. пригласил митр. Варшавский Георгий (Ярошевский) для участия в организации православного Богословского факультета при Варшавском университете, однако трагическое убийство владыки 8 февраля того же года помешало осуществлению этих планов¹³.

В последующие месяцы Н. Н. Глубоковский стал одним из создателей Богословского факультета Софийского университета. В мае 1923 г. он принял предложение занять кафедру Священного Писания Нового Завета и должность ординарного профессора Богословского факультета. Ученый приехал в Софию из Белграда 11 июля 1923 г. и с этого времени более 14 лет возглавлял кафедру Священного Писания Нового Завета, преподавая, помимо этой дисциплины, новогреческий язык. 19 ноября 1923 г. Н. Н. Глубоковский прочитал первую лекцию на Богословском факультете, и именно этот день позднее считался днем его открытия. Ученому была предоставлена квартира в здании факультета, где он проживал до своей кончины. Вместе с Николаем Никаноровичем в Софии работали и многие его прежние ученики по Духовной академии, в том числе четыре митрополита Болгарской Православной Церкви, а также бывшие коллеги (например, ординарный профессор Петроградской академии прот. Александр Петрович Рождественский). Следует упомянуть, что учеником Н. Н. Глубоковского был и наместник председателя Священного Синода в 1930-е гг. митр. Видинский Неофит.

Дружеские отношения у Николая Никаноровича сложились не только с его учениками и последователями, но и с проживавшими в Болгарии многими известными учеными: бывшим профессором Киевской духовной академии М. Э. Посновым, профессорами М. Г. Попруженко, А. Е. Янишеским, доктором богословия протопр. Стефаном Цанковым, ректором Софийского университета академиком В. Н. Златарским, последним протопресвитером российской армии и флота Георгием Шавельским, который также преподавал в духовных учебных заведениях и писал богословские труды, и др. При этом управлявший русскими храмами и монастырями в Болгарии архиеп. Богучарский Серафим (Соболев)¹⁴ и его духовные дети по идеологическим и мировоззренческим соображениям относились к Н. Н. Глубоковскому недоброжелательно.

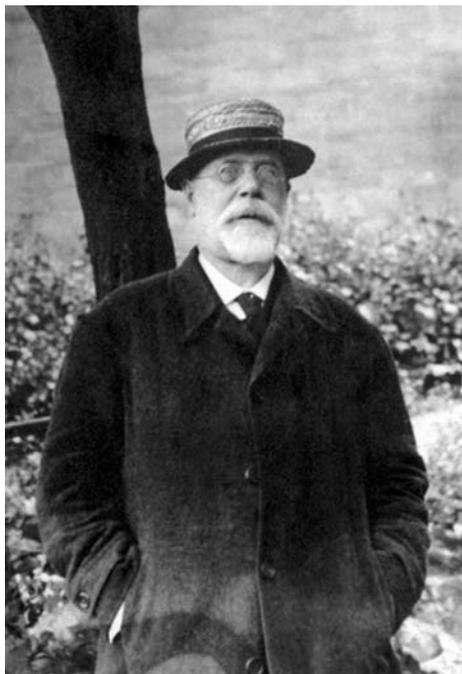
14 июня 1925 г. в Софийском университете состоялась публичное заседание Русской академической группы в Болгарии, посвященное 35-летию научной деятельности Николая Никаноровича. Доклад о трудах Н. Н. Глубоковского сделал его ученик по Санкт-Петербургской духовной академии протопр. Георгий Шавельский. Ко дню своего юбилея профессор получил сотни приветствий от различных организаций, церковных общин, священнослужителей, ученых, общественных, культурных и военных деятелей. Юбилейные мероприятия прошли в Париже, Таллине и некоторых других городах. Русская академическая группа в Болгарии сообщила Архиерейскому Синоду Зарубежной Русской Церкви о юбилее ученой деятельности Н. Н. Глубоковского (ГА РФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 70. Л. 6), и это сразу же вызвало активную положительную реакцию в журнале «Церковные ведомости»¹⁵.

Постановлением Священного Синода Болгарской Церкви от 11 апреля 1924 г. Н. Н. Глубоковский был назначен членом Комиссии по реформе церковного календаря. Изучив вопрос, профессор составил записку с отрицательным мнением о календарной

¹³ Там же.

¹⁴ В 2016 г. архиеп. Серафим был причислен к лику святых Русской и Болгарской православных Церквей в чине святителя.

¹⁵ Церковные ведомости. 1925. № 13–14. С. 9.



Н. Н. Глубоковский в эмиграции,
1928 г.

реформе, с которым выразили согласие все члены Синода. В июне 1924 г. Николая Никаноровича выбрали действительным членом Славянского дружества в Болгарии. 16 июня 1929 г. он был избран дописным членом (членом-корреспондентом) Болгарской академии наук. Н. Н. Глубоковский пользовался очень большим авторитетом в христианском мире. Он в значительной степени влиял на церковную политику Болгарии, выступая официальным представителем не признанной другими Православными Поместными Церквами автокефальной Болгарской Церкви. Так, например, Н. Н. Глубоковский представлял эту Церковь на праздновании 1600-летия Первого Вселенского Собора, проходившем в 1925 г. в Лондоне. В августе 1927 г. ученый в качестве главного референта от Православной Церкви участвовал в Лозаннской конференции «Faith and Order». Во многом благодаря усилиям Николая Никаноровича удалось спасти от закрытия Богословский факультет Софийского университета осенью 1932 г. (факультет должен быть закрыться с 15 сентября по решению Совета министров из-за сокращения необходимых расходов)¹⁶.

19 декабря 1933 г. на Богословском факультете тепло отметили семидесятилетие Н. Н. Глубоковского, а 20 октября 1935 г. — 45-летие его научной деятельности. При этом большой доклад о жизни и трудах ученого прочитал его ученик по Санкт-Петербургской духовной академии декан факультета о. Христо Димитров¹⁷.

Следует указать, что Болгарская Церковь пребывала в схизме, наложенной на нее Константинопольским Патриархатом, и Николай Никанорович сыграл заметную роль в преодолении ее изоляции от православного мира. В определенной степени в результате его усилий, 22 октября 1924 г. Архиерейский Собор Зарубежной Русской Церкви в Сремских Карловцах разрешил русским архиереям совершать литургию совместно с болгарскими иерархами (ГА РФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 2. Л. 51–51об). С тех пор сослужения русских и болгарских архиереев стали постоянными¹⁸. В этой связи можно упомянуть совместное освящение архиереями двух Церквей, в том числе архиеп. Анастасием (Грибановским) и еп. Дамианом (Говоровым), собора св. кн. Александра Невского в Софии 12–13 сентября 1924 г. В этом торжестве участвовал и Н. Н. Глубоковский. В 1930 г. Сербская Православная Церковь, а в 1933 г. и Румынская Церковь вошли в полное евхаристическое общение с Болгарской Церковью.

Проживая в эмиграции, Н. Н. Глубоковский сотрудничал как с Русской Православной Церковью за границей (РПЦЗ), так и с русским Западноевропейским экзархатом митр. Евлогия (Георгиевского), но с середины 1920-х гг. относил себя к юрисдикции Болгарской Православной Церкви. При этом он проявлял интерес к важнейшим событиям в жизни русского церковного зарубежья и нередко принимал в них непосредственное участие¹⁹. Так, во время конфликта и разрыва отношений митр. Евлогия

¹⁶ Богданова Т. А. Н. Н. Глубоковский: судьба христианского ученого. С. 220.

¹⁷ Там же. С. 730–731.

¹⁸ Църковен вестник. 1928. № 18. С. 218.

¹⁹ Шевченко Т. И. Валаамский монастырь и становление Финляндской Православной Церкви (1917–1957). М., 2012. С. 32.

с Архиерейским Синодом РПЦЗ в 1926–1927 гг. Николай Никанорович поддерживал владыку Евлогия, публично и в печати высказываясь о канонических правах митрополита, впрочем, не причисляя себя к «евлогианам». В этот период он даже принял участие в собрании части прихожан русской Никольской церкви в Софии, которое высказалось за переход из Русской Православной Церкви за границей в Западноевропейский экзархат (данный переход не состоялся).

Большое внимание Н. Н. Глубоковский уделял подготовке нового поколения русских священнослужителей. Следует упомянуть, что при его участии в Королевстве сербов, хорватов и словенцев зародилось знаменитое Русское студенческое христианское движение (РСХД). Его начало было связано с деятельностью возникшего в 1921 г. из русских студентов Богословского факультета Белградского университета кружка св. ап. и евангелиста Иоанна Богослова. На собраниях кружка обсуждались научно-богословские, религиозно-философские, церковно-практические и духовно-нравственные проблемы, и Николай Никанорович неоднократно выступал с докладами на этих заседаниях. Кроме того, он 22 ноября 1923 г. был избран почетным членом этого кружка²⁰.

10–17 сентября 1925 г. в Хоповском монастыре (Королевство сербов, хорватов и словенцев) прошел III съезд Русского христианского студенческого движения, для участия в котором Н. Н. Глубоковский прибыл на два дня из Швеции. По свидетельству митр. Антония (Храповицкого), профессор остался «в восторге от всего виденного и слышанного»²¹. Позднее ученый состоял куратором Русского христианского студенческого движения в Болгарии. В июле 1925 г. Н. Н. Глубоковский посетил конференцию РХСД в Аржероне (Франция).

В дальнейшем Николай Никанорович активно сотрудничал и со Свято-Сергиевским богословским институтом в Париже, и с Ученым комитетом, учрежденным при Архиерейском Синоде РПЦЗ, который возглавил митр. Антоний (Храповицкий). В 1934 г. профессор стал членом упомянутого Ученого комитета. В основанном митр. Евлогием (Георгиевским) в Париже Свято-Сергиевском институте Н. Н. Глубоковский неоднократно читал лекции (в июле-августе 1925 г., в октябре-ноябре 1928 г.), 18 июля 1928 г. был избран почетным членом братства прп. Сергия Радонежского при институте, а в сентябре 1935 г. и почетным членом самого Свято-Сергиевского института. В 1930 г. Ученый совет Свято-Сергиевского института посвятил второй выпуск сборника «Православная мысль» 40-летию научной деятельности Н. Н. Глубоковского. Николай Никанорович поддерживал постоянную личную переписку с митр. Антонием (Храповицким), и, кроме того, по приглашению его бывшего ученика Патриарха Сербского Варнавы (Росича) в первой половине 1930-х гг. регулярно летом проживал в г. Сремски Карловцы, где размещалась Патриаршая резиденция²².

В 1935 г. Н. Н. Глубоковский принял участие в реализации плана Патриарха Варнавы по примирению митр. Евлогия с Архиерейским Синодом РПЦЗ. Николай Никанорович приехал в Париж и убедил главу Западноевропейского экзархата (уже перешедшего в юрисдикцию Константинопольского Патриарха) приехать на переговоры об объединении в Югославию. Осенью того же года на совещании русских иерархов в Сремских Карловцах под председательством Патриарха Варнавы было достигнуто соглашение и принят «Проект временного Управления Русской Церкви за границей» («Временное положение»). Все присутствовавшие на совещании архиереи, в том числе митр. Евлогий, подписали «Временное положение», и казалось, что единство Русской Церкви за рубежом было

²⁰ За рубежом. Белград-Париж-Оксфорд (хроника семьи Зерновых) (1921–1972) / Под ред. И. М. и М. В. Зерновых. Париж, 1973. С. 23–30.

²¹ Письма блаженнейшего митрополита Антония (Храповицкого). Джорданвилль, 1966. С. 166–167.

²² Клементьев А. К. «...Человек без лицемерия» // Новый журнал. Нью-Йорк, 2007. Кн. 249. С. 327–328.

восстановлено²³. Правда, в дальнейшем принятый в Белграде проект, прежде всего из-за отказа владыки Евлогия его выполнять, реализован не был.

В период эмигрантской деятельности Н. Н. Глубоковский опубликовал свыше 160 научных книг, статей, заметок, рецензий и интервью, вышедших в Софии, Белграде, Праге, Стокгольме, Париже, Варшаве, Берлине, Женеве, Токио, Сремских Карловцах и других городах более чем в 50 иностранных и русских зарубежных изданиях²⁴. В основном его работы издавались в «Ежегоднике Богословского факультета Софийского университета», русских журналах «Православная мысль» (Париж), «Русская мысль» (Прага-Берлин), «Путь» (Париж), «Церковные ведомости» (Сремские Карловцы), научном журнале Богословского факультета Белградского университета «Богословие» и различных других периодических изданиях. Наибольшее количество эмигрантских работ Н. Н. Глубоковского (более 40), в том числе богословских трудов, были изданы в Болгарии.

Николай Никанорович активно интересовался вопросами, касающимися болгарской церковной истории. В частности, по этой тематике им был написан целый ряд статей в Богословской энциклопедии. Среди научных трудов Н. Н. Глубоковского, изданных в эмиграции, следует отметить следующие работы: «Tract on Orthodox Church and the Reunion of Christians» (1924); «Православната Църква и християнското църковно единение» (София, 1924); «Die Kirchengemeinschaft» (Берлин, 1925); «Грамматика на гречкия библейски език Ветхи и Нови Завет» (София, 1927); «Бог-Слово» (Париж, 1928); «Русская богословская наука и ее историческое развитие и новейшем состоянии» (подготовленная еще в 1917 г. по поручению Российской академии наук и изданная в Варшаве в 1928 г.); «Christentum und Kirche» (Берлин, 1929); «Евангелия и их благовестие о Христе-Спасителе и его искупительном деле» (София, 1932); «Св. апостол Лука, евангелист и деесписатель» (София, 1932); «Славянская Библия» (1933); «Дидаскалия и Апостольские постановления по их происхождению, взаимоотношению и значению» (вышедшая в Петрограде в 1916 г. и переизданная в Софии в 1935 г.); «Благовестие христианской свободы в послании св. апостола Павла к Галатам» (вышедшая в Санкт-Петербурге в 1902 г. и переизданная в Софии в 1935 г.); «Петербургская академия во время студенчества Патриарха Варнавы» (Сремски Карловцы, 1936); «Послание к евреям и историческое предание о нем» (София, 1937) и др.²⁵

В 1930–1933 гг. Николай Никанорович завершил, собственноручно переписав начисто, насчитывавший более 2500 страниц и так и не изданный в то время «Объяснительный библейский словарь», над составлением которого начал трудиться с 1905 г. еще в Санкт-Петербурге. В предисловии ученый написал, что он посвящает словарь памяти мученически погибшего от рук большевиков брата Александра²⁶.

В период жизни в Болгарии Н. Н. Глубоковский продолжал развивать свои прежние обширные межцерковные контакты, принимая активное участие в многочисленных международных конференциях и симпозиумах, где выступали представители различных конфессий. Николай Никанорович активно работал вплоть до своей кончины, при этом значительная часть его научного наследия осталась не опубликованной: «Объяснительный Библейский словарь», «Толкование на Апокалипсис», обзор «Русское богословие», «Воспоминания» и некоторые другие труды.

18 марта 1937 г. в 23 часа 30 минут Н. Н. Глубоковский скончался в Софии в русском госпитале Красного Креста от тяжелой болезни почек. Отпевание в кафедральном соборе Святой Недели 21 марта совершил митр. Софийский Стефан (Шоков Георгиев)

²³ *Евлогий (Георгиевский), митр.* Путь моей жизни. Воспоминания митрополита Евлогия (Георгиевского), изложенные по его рассказам Т. Манухиной. М., 1994. С. 583–590; Гласник. Београд, 1935. № 30. С. 560.

²⁴ *Игнатъев А.* Памяти Н. Н. Глубоковского... С. 75–77.

²⁵ См.: Русские писатели-богословы. С. 272–273; *Платонов А.* Глубоковский Николай Никанорович // Русская философия. Энциклопедический словарь. М., 2003.

²⁶ *Глубоковский Н. Н.* Библейский словарь. Сергиев Посад; Джорданвилль, 2007. С. 19.

в сослужении пяти епископов, двух архимандритов и 40 священников²⁷. В надгробном слове, сказанном при отпевании профессора, митр. Стефан назвал его «великой опорой» Богословского факультета Софийского университета, отметив: «Николай Никанорович не имел себе равного в сфере всесторонней и разнообразной культуры, которой он достиг усердным трудом и систематическим совершенствованием богатых своих дарований. <...> Профессор доктор Н. Н. Глубоковский поистине был феноменом. Он имел классическое духовное равновесие, законченный характер, гениальный ум с гениальным сердцем и памятью...»²⁸

Затем митр. Стефан положил на тело почившего горсть земли, взятой Н. Н. Глубоковским перед отъездом из России на Никольском кладбище Свято-Троицкой Александро-Невской лавры. Похоронили Николая Никаноровича в тот же день на русском участке городского кладбища Софии. 20 апреля 1937 г. в парижском Свято-Сергиевском богословском институте состоялось посвященное его памяти открытое собрание, в котором участвовало много русских известных богословов, философов и церковных историков. При этом с докладами и воспоминаниями выступили: профессор А. В. Карташев, прот. Георгий Флоровский, прот. Николай Сахаров, прот. Иоанн Ктигарев, прот. Феодор Бокач, прот. Иоанн Никаноров²⁹.

В марте 1944 г. в результате авиационных налетов английской и американской авиации было практически полностью разрушено здание Болгарского Священного Синода и Синодальной библиотеки. При этой бомбардировке в здании Синода сгорела и значительная часть драгоценной библиотеки и рукописей Н. Н. Глубоковского, которые передала (или, по другим сведениям, продала) Священному Синоду вдова ученого Анастасия Васильевна (ЦДА. Ф. 791к. Оп. 2. Е. х. 13. Л. 29–34).

Некоторые труды Николая Никаноровича были изданы лишь посмертно, например, работа «Благовестие христианской славы в Апокалипсисе св. апостола Иоанна Богослова», вышедшая в 1966 г. в Джорданвилле (США) и в 2002 г. в Санкт-Петербурге. Вскоре Центр изучения церковной истории русского зарубежья при Московской духовной академии совместно со Свято-Троицкой духовной семинарией РПЦЗ подготовил к изданию «Объяснительный Библейский словарь», над которым ученый трудился



Могилы Н. Н. Глубоковского в Софии

²⁷ Профессор доктор Н. Н. Глубоковский. Надгробное слово, сказанное митрополитом Софийским Стефаном, при отпевании профессора Н. Н. Глубоковского // Церковный вестник Западно-Европейской епархии. Париж. 1937. № 6–7. С. 17; Клементьев А. К. «...Человек без лицемерия». С. 328–329.

²⁸ Там же.

²⁹ Богданова Т. А., Клементьев А. К. Глубоковский Н. Н. С. 697.

с перерывами значительную часть своей жизни и считавшийся в России утраченным. Словарь был издан в Москве в 2007 г. к 70-летию со дня смерти Н. Н. Глубоковского.

Память о выдающемся богослове продолжала жить и в Советском Союзе. Так, уже через год после открытия Ленинградской духовной академии на совещании ее профессоров с митр. Ленинградским и Новгородским Григорием (Чуковым) 26 июня 1947 г. было решено заказать для Актового зала, наряду с портретами Святейших Патриархов Тихона, Сергия, Алексия I, самого владыки Григория и И. В. Сталина, также портрет профессора Н. Н. Глубоковского (АСПБДА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1. Л. 9–16). Нужно было иметь большую гражданскую смелость, чтобы в это время рядом с портретом Сталина поместить портрет ученого, который уехал в эмиграцию и там открыто выражал негативное отношение к советской власти. Данный факт также свидетельствует о том, что в родной для Глубоковского Академии его считали одним из крупнейших в ее истории ученых. Осенью 1952 г. профессор Ленинградской духовной академии А. И. Макаровский (вскоре подвергнутый аресту) по своей инициативе, но с благословения митр. Григория, провел с учащимися беседу «Воспоминание об учителе», посвященную Н. Н. Глубоковскому в связи с 15-летием его кончины (АСПБДА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 7. Л. 127).

Митрополит Григорий очень хотел приобрести для Ленинградской академии оставшиеся после смерти Н. Н. Глубоковского в Болгарии труды этого знаменитого богослова. Согласно завещанию от 21 августа 1931 г., все его рукописи, книги и бумаги переходили в собственность жены Анастасии Васильевны Глубоковской, которая, в свою очередь, 23 марта 1939 г. завещала их душеприказчику ученого Ивану Кондратьевичу Пучкову. При этом часть библиотеки и рукописей Николая Никаноровича, как уже упоминалось, 30 марта 1944 г. погибла в результате бомбардировки³⁰.

Вскоре после окончания Великой Отечественной войны, 18 мая 1945 г., Святейшему Патриарху Алексию I сообщили, что живущий в Софии наследник ученого И. К. Пучков предложил приобрести неизданные рукописи Н. Н. Глубоковского, который перед смертью выразил желание передать их в Россию. За данные рукописи Пучков просил выплатить деньги, необходимые для установки памятника на могиле ученого. Руководство Совета по делам Русской Православной Церкви планировало провести об этом переговоры с экзархом Болгарской Церкви Стефаном (Шоковым) (ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 16. Л. 101; Д. 576. Л. 138). Однако затем приобретение рукописей из-за постепенно разгоравшейся в СССР борьбы с экуменизмом было временно отложено³¹. Уже 13 сентября 1945 г. протопр. Георгий Шавельский писал русскому историку-эмигранту В. А. Маевскому, что, по всей видимости, дело продажи рукописей в Москву закончится разговорами.

На существование опасности «ухода» работ Н. Н. Глубоковского из поля зрения священноначалия указал в своем письме от 12 мая 1949 г. в Московскую Патриархию и настоятель Болгарского подворья в Москве архимандрит Мефодий (Жерев). После длительных переговоров Патриарх Алексий I 23 июля 1949 г. известил председателя Совета по делам Русской Православной Церкви Г. Г. Карпова о согласии Московской Патриархии уплатить за рукописи 50 тыс. рублей и просил «на означенную сумму выдать болгарскую валюту». Карпов запросил мнение посольства СССР в Болгарии, а его сотрудники, основываясь на мнении архиеп. Богучарского Серафима (Соболева), в ответном письме от 6 сентября оспорили ценность рукописей Глубоковского как «активного приверженца экуменизма», труды которого были написаны «с этих позиций» (ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 576. Л. 126, 137–138, 173–176).

К этому сообщению был приложен негативный отзыв духовного сына архиеп. Серафима архим. Пантелеимона (Старицкого) от 17 августа 1949 г. Ознакомившись с ответом, Г. Г. Карпов 7 сентября написал резолюцию о необходимости отказать Патриарху в приобретении трудов Глубоковского³².

³⁰ Православная Русь. 1944. № 9–10. С. 15.

³¹ Даниленко Б., *прот.* Русские богословы и церковные историки в европейской эмиграции XX века // Церковно-исторический вестник. 1999. № 4–5. С. 230.

³² Там же. С. 230.

В результате покупка рукописей в советский период проведена не была. Не помогли ходатайства митр. Ленинградского и Новгородского Григория (Чукова), митр. Крутицкого и Коломенского Николая (Ярушевича) и новое письмо Святейшего Патриарха Алексия I Г. Г. Карпову от 22 февраля 1952 г. о желании приобрести «очень ценные в научном отношении рукописи Глубоковского» за 32686, 5 рублей, т.к. за эту цену договорились с наследниками (ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 988. Л. 1–3).

Еще 11 октября 1952 г. митр. Григорий записал в дневнике: «Вечером меня посетил проф. Макаровский и беседовал о разных делах Академии. 1) О книгах Н. Н. Глубоковского, оставшихся в Болгарии после его смерти, и о доставке их в Россию от его душеприказчиков. Если их предполагает взять Моск[овская] Академия (если Патриархия уплатит деньги), то мы могли бы перепечатать его труды для Лен[инградской] Дух[овной] Академии»³³. Однако эти хлопоты также закончились неудачей.

После кончины И. К. Пучкова рукописи, по его завещанию, перешли к вдове русского церковного историка-эмигранта, бывшего коллеги по Богословскому факультету Софийского университета и друга Глубоковского профессора Михаила Эммануиловича Поснова Елене Григорьевне Посновой (она ухаживала за Анастасией Васильевной Глубоковской до ее кончины 15 февраля 1945 г.). Уезжая из Болгарии, Е. Г. Поснова вывезла рукописи и отдала их жившей в Бельгии дочери Ирине Михайловне Посновой. В 1962 г. она с согласия своей матери передала часть рукописей Глубоковского экзарху Патриарха Московского в Западной Европе митр. Николаю (Еремину). Владыка Николай, в свою очередь, переслал их одному из учеников Н. Н. Глубоковского по Богословскому факультету Софийского университета, известному богослову, архиерею Русской Православной Церкви за границей архиепископу Аверкию (Таушеву). Владыка Аверкий с 1952 г. был ректором Свято-Троицкой духовной семинарии этой Церкви в Джорданвилле (штат Нью-Йорк), в архив которой и поступили рукописи Глубоковского, в том числе машинопись «Объяснительного Библейского словаря».

Оставшаяся в Болгарии значительная часть рукописей ученого в дальнейшем временно затерялись. Лишь в 2002 г. многие материалы архива Н. Н. Глубоковского были найдены у одного из пожилых болгарских священников в Софии проректором Московской духовной академии иером. Петром (Еремеевым), перевезены в Россию и затем переданы в Архив Академии (в Троице-Сергиевой лавре). Эта часть архива была упакована, надписана учеником Н. Н. Глубоковского профессором Мариновым и сложена в чемодан. Опись данных документов была опубликована в журнале «Церковь и время»³⁴. При этом некоторые хранившиеся ранее у И. М. Посновой материалы оказались в частном собрании в Париже.

В настоящее время документы Н. Н. Глубоковского, в том числе его рукописи, находятся в нескольких местах. Архивные фонды с дореволюционными документами Николая Никаноровича хранятся в Отделе рукописей Российской национальной библиотеки в Санкт-Петербурге (Ф. 194 — биографические документы, рукописи, переписка, фотографии и т. д.), в Российском государственном историческом архиве (Ф. 834. Оп. 4. Д. 1067, 1068, 1069 — более 40 семинарских и академических сочинений; Ф. 802. Оп. 17. Д. 263 — дипломы) и в Центральном государственном историческом архиве Санкт-Петербурга (Ф. 2162, 38 дел). В последнее собрание входят личные документы ученого: свидетельство о рождении; диплом об окончании Московской духовной академии и утверждении в степени кандидата богословия; диплом Санкт-Петербургской духовной академии об утверждении в степени доктора богословия; переписка о научных трудах и наградах (1896–1916 гг.); формулярные списки о службе (1908–1914 гг.); уведомление ректора Петроградской духовной академии об утверждении Н. Н. Глубоковского в звании заслуженного ординарного профессора Академии (1916 г.). В фонде

³³ Александрова-Чукова Л. К. Митрополит Григорий (Чуков): служение и труды. К 50-летию преставления // Санкт-Петербургские епархиальные ведомости. 2007. № 34. С. 119.

³⁴ См.: Чапнин С. Уникальный архив Николая Глубоковского вернулся в Россию // Церковный вестник. 2003. № 24 (277); Петр (Еремеев), иером. Софийский архив Н. Н. Глубоковского // Церковь и время. 2003. № 2 (23). С. 140–156.

также хранится переписка об избрании ученого попечителем Духовных училищ, членом различных обществ и братств, поздравительные письма, телеграммы и адреса; печатные издания о юбилеях Н. Н. Глубоковского; документы и переписка о его предках (1797–1918 гг.); письма профессору от родственников и знакомых; сочинения ученого: «Московская духовная академия в 1854–1870, 1883 и 1886–1887 годах по переписке проф. В. Н. Потапова» (Рукопись, 1917 г.) и др.

Материалы же зарубежного периода жизни и деятельности выдающегося ученого (в том числе некоторые неизданные рукописи научных трудов) в настоящее время находятся в Архиве Свято-Троицкой духовной семинарии Русской Православной Церкви за границей в Джорданвилле, Центральном государственном архиве в Софии (Централен държавен архив. Ф. 1442 — рукописи статей Н. Н. Глубоковского, опубликованных в иностранных периодических изданиях), частном собрании в Париже и в Архиве Московской духовной академии, куда они поступили из Болгарии в 2002 г. Отдельные книги и документы Николая Никаноровича также хранятся в Синодальной библиотеке Московского Патриархата имени Святейшего Патриарха Алексия II, расположенной в московском Свято-Андреевском монастыре, Центральном государственном архиве Санкт-Петербурга и Архиве Санкт-Петербургского государственного университета.

Таким образом, один из ведущих богословов Петроградской духовной академии и Русской Православной Церкви в целом Н. Н. Глубоковский избежал участи большинства других профессоров Академии, которые подверглись репрессиям со стороны советской власти. В период пребывания в эмиграции Николай Никанорович еще почти 16 лет занимался плодотворной научной деятельностью, создав целый ряд ценных богословских трудов. Кроме того, ученый, по слову Д. Мережковского, действительно был «не в изгнании, а в послании». Он активно включился в деятельность Болгарской Православной Церкви, сыграв важную роль в создании ее высшего духовного образования. Н. Н. Глубоковский также много сделал для знакомства международной общественности с достижениями русской богословской науки.

Источники и литература

1. Архив Санкт-Петербургского государственного университета (АСПБГУ). Д. 723а. Л. 40–56.
2. Архив Санкт-Петербургской Духовной Академии (АСПБДА). Ф. 1. Оп. 1. Д. 1; Д. 7; Оп. 2. Д. Протоколы заседания Совета Академии за 2008/2009 учебный год. Т. 2. Ч. 1.
3. Государственный архив Российской Федерации (ГА РФ). Ф. 6343. Оп. 1. Д. 2; Д. 70; Ф. 6991. Оп. 1. Д. 16; Д. 576; Д. 988.
4. Центральный государственный архив Болгарии в Софии (Централен държавен архив — ЦДА). Ф. 791к. Оп. 2. Е. х. 13.
5. Центральный государственный архив Санкт-Петербурга (ЦГА СПб). Ф. 3201. Оп. 1. Д. 59; Ф. 7240. Оп. 14. Д. 46; Ф. 7610. Оп. 39. Д. 88; Оп. 180. Д. 6391.
6. Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга (ЦГИА СПб). Ф. 277. Оп. 1. Д. 3906; Ф. 2162. Оп. 1. Д. 1–38.
7. *Аверкий (Таушев), архиеп.* Очерк жизни и деятельности профессора Н. Н. Глубоковского // *Глубоковский Н. Н.* Благовестие христианской славы в Апокалипсисе. Джорданвилль, 1966.
8. *Александрова-Чукова Л. К.* Митрополит Григорий (Чуков): служение и труды. К 50-летию преставления // Санкт-Петербургские епархиальные ведомости. 2007. № 34. С. 109–123.
9. *Афанасьев Н. И.* Современники. Т. 2. СПб., 1910.
10. *Богданова Т. А.* Н. Н. Глубоковский: судьба христианского ученого. М.–СПб., 2010.
11. *Богданова Т. А., Клементьев А. К.* Глубоковский Н. Н. // Православная энциклопедия. Т. 11. М., 2006. С. 606–607.

12. Богданова Т. А., Клементьев А. К. Н. Н. Глубоковский и неудавшаяся попытка объединения в 1918 г. Петроградской духовной академии и Петроградского университета // Санкт-Петербургский университет. 2004. № 7 (3663). С. 42–45.
13. Гласник. Београд, 1935. № 30.
14. Глубоковский Н. Н. Академические обеты и заветы: из академических уроков за 1891–1918 учебные годы; Из автобиографических записок; Обращение к выпускникам, учащимся и наставникам Вологодской духовной семинарии. М., 2005.
15. Глубоковский Н. Н. Библейский словарь. Сергиев Посад, Джорданвилль, 2007.
16. Даниленко Б., прот. Русские богословы и церковные историки в европейской эмиграции XX века // Церковно-исторический вестник. 1999. № 4–5. С. 229–231.
17. Евлогий (Георгиевский), митр. Путь моей жизни. Воспоминания Митрополита Евлогия (Георгиевского), изложенные по его рассказам Т. Манухиной. М., 1994.
18. За рубежом. Белград-Париж-Оксфорд (хроника семьи Зерновых) (1921–1972) / Под ред. И. М. и М. В. Зерновых. Париж, 1973.
19. Игнатьев А. Памяти профессора Н. Н. Глубоковского // Журнал Московской Патриархии (ЖМП). 1966. № 8. С. 57–77.
20. Клементьев А. К. «...Человек без лицемерия» // Новый журнал. Нью-Йорк, 2007. Кн. 249. С. 325–331.
21. Петр (Еремеев), иером. Софийский архив Н. Н. Глубоковского // Церковь и время. 2003. № 2 (23). С. 140–156.
22. Письма блаженнейшего митрополита Антония (Храповицкого). Джорданвилль, 1966.
23. Платонов А. Глубоковский Николай Никанорович // Русская философия. Энциклопедический словарь. М., 2003.
24. Православная Русь. 1944. № 9–10.
25. Проворов Н. «Кому живется весело, счастливо на Руси?» // Двуглавый орел. 1921. № 21. 1 (14) декабря.
26. Профессор доктор Н. Н. Глубоковский. Надгробное слово, сказанное митрополитом Софийским Стефаном, при отпевании профессора Н. Н. Глубоковского // Церковный вестник Западно-Европейской епархии. Париж. 1937. № 6–7. С. 17.
27. Русские писатели-богословы. Историки Церкви. Исследователи и толкователи Священного Писания. Библиографический указатель. М., 2001.
28. Санкт-Петербургская епархия в двадцатом веке в свете архивных материалов. 1917–1941 / Сост. Н. Ю. Черепенина и М. В. Шкаровский. СПб., 2000.
29. Сорокин В., прот., Бовкало А. А., Галкин А. К. Духовное образование в Русской Православной Церкви при Святейшем Патриархе Московском и всея Руси Тихоне (1917–1925) // Вестник Ленинградской духовной академии. 1990. № 2. С. 39–48.
30. Сосуд избранный. История Российских духовных школ в ранее не публиковавшихся трудах, письмах деятелей Русской Православной Церкви, а также в секретных документах руководителей Советского государства (1888–1932) / Сост. М. Склярова. СПб., 1994.
31. Тарасова В. А. Высшая духовная школа в России в конце XIX — начале XX века. История императорских православных духовных академий. М., 2005.
32. Церковные ведомости. 1925. № 13–14.
33. Церковен вестник. 1928. № 18.
34. Чапнин С. Уникальный архив Николая Глубоковского вернулся в Россию // Церковный вестник. 2003. № 24 (277).
35. Шевченко Т. И. Валаамский монастырь и становление Финляндской Православной Церкви (1917–1957). М., 2012.

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 4 (7)

2021

А. В. Маркидонов

Ответственность и солидарность в жизни и богословии митрополита Антония Сурожского

УДК 271.2-1

DOI 10.47132/2588-0276_2021_4_106

EDN DYPNYC



Аннотация: Предлагаемая статья содержит изложение ключевых представлений и духовных ориентиров митрополита Антония Сурожского в опыте человеческой солидарности, мыслимой и переживаемой в разных своих — национально, нравственно, конфессионально, мистически и сотериологически значимых — измерениях. Самый жизненный путь владыки Антония в значительной мере оказывается последовательным углублением опыта солидарности как готовности в конечном счете — в эсхатологическом свершении истории — принять каждого человека в торжество любви и прощения.

Ключевые слова: Россия, глубина, многомерность, солидарность, ответственность, верность, взаимосопричастность, прощение.

Об авторе: **Александр Васильевич Маркидонов**

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

E-mail: obventus@gmail.com

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

Для цитирования: Маркидонов А. В. В Ответственность и солидарность в жизни и богословии митрополита Антония Сурожского // Русско-Византийский вестник. 2021. № 4 (7). С. 106–115.

Alexander V. Markidonov

**Responsibility and Solidarity in Life and Theology
of Metropolitan Anthony of Sourozh**



UDC 271.2-1

DOI 10.47132/2588-0276_2021_4_106

EDN DYPNYC

Abstract: The proposed article contains an exposition of the key presentations and spiritual guidelines of metropolitan Anthony of Sourozh in the experience of human solidarity, conceived and experienced in its various dimensions – nationally, morally, confessionally, mystically and soteriologically significant. The life path of metropolitan Anthony to a large extent turns out to be a consistent deepening of the experience of solidarity as readiness eventually – in the eschatological fulfillment of history – to accept each person in the triumph of love and forgiveness.

Keywords: Russia, depth, multidimensionality, solidarity, responsibility, loyalty, inter-complicity, forgiveness.

About the author: **Alexander Vasilievich Markidonov**

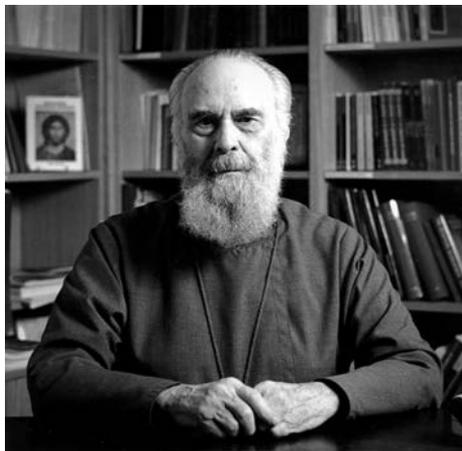
Candidate of Theology, Associate Professor of the Theology Department, St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: obventus@gmail.com

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

For citation: Markidonov A. V. Responsibility and Solidarity in Life and Theology of Metropolitan Anthony of Sourozh. *Russian-Byzantine Herald*, 2021, no. 4 (7), pp. 106–115.

Митрополит Антоний (в миру Андрей Борисович Блум) родился в Лозанне перед самым началом Первой мировой войны. После начала войны семья переехала в Москву и проживала некоторое время «у родственников Скрябиных в Большом Николопесковском переулке, где теперь музей А. Н. Скрябина»¹. Уже примерно через год, в 1915-м, Борис Эдуардович Блум был назначен русским консулом в Персию. Так что, как говорил сам владыка Антоний, — «самое раннее детство я провел в России, хотя я не помню этого, но я дышал русским воздухом»².



Митрополит Антоний (Блум)

В 1921 г., после окончательного крушения русской государственности, семья переехала в Европу, где с 1923 г. остановилась во Франции. Начались тяготы — полуголодного, а иногда и унижительного для многих — эмигрантского существования. Но не это было главным как для отца, так и для сына. Отец как-то сказал Андрею: «Ты запомни: жив ты или мертв — это должно быть совершенно безразлично тебе, как это должно быть безразлично и другим; единственное, что имеет значение, это *ради чего* ты живешь и *для чего* ты готов умереть»³.

Для самого Бориса Эдуардовича Блума ответом на это «ради чего» было — ради России. России, доведенной до катастрофы, отданной на поприще безбожной власти.

«Мой отец, — вспоминал митр. Антоний, — жил в стороне от нас, он занял своеобразную позицию: когда мы оказались в эмиграции, он решил, что его сословие, его социальная группа несет тяжелую ответственность за все, что случилось в России, и что он не имеет права пользоваться преимуществами, которые дало ему его воспитание, образование, его сословие. И поэтому он не стал искать никакой работы, где мог бы использовать знание восточных языков, свое университетское образование, западные языки, и стал чернорабочим. И в течение довольно короткого времени он подорвал свои силы, затем работал в конторе и умер пятидесяти трех лет»⁴.

Может быть, именно «тяжелая ответственность» за случившееся в России понуждала Бориса Эдуардовича крайне ограничить себя даже в общении с родными и близкими. «И он жил один, — говорил владыка Антоний, — в *крайнем* убожестве, молился, молчал, читал аскетическую литературу и жил действительно совершенно один, беспощадно один, я должен сказать. У него была малюсенькая комнатка наверху высокого дома, и на двери у него была записка: „Не трудитесь стучать; я дома, но не открою“. Помню, как-то я к нему пришел, стучал: „Папа, это я!“ Нет, не открыл»⁵. А как это должно было быть больно юному Андрею⁶, которому надлежало в недоступности отца как будто опознавать и переживать также и недостижимость

¹ Ликвинцева Н. В. От отца к сыну: трагедия России в опыте семьи и детско-юношеских встречах будущего митрополита Антония Сурожского: Доклад на Международной конференции «Из бывшей России в будущую»: опыт ответственности за страну в русской эмиграции и современной России» (Воронеж, 2017 г.).

На текст этого доклада, что касается историко-биографических сведений, мы здесь главным образом и опираемся; а также, конечно, на свидетельства самого митрополита Антония.

² Там же.

³ Антоний (Блум), митр. Без записок // *Его же*. Труды. Кн. 1. М., 2002. С. 256.

⁴ Там же. С. 255.

⁵ Там же. С. 256.

⁶ См.: Ксения (Соломина-Минихен), мон. Господь любит нас огненной любовью: О владыке Антонии, митрополите Сурожском. М., 2015. С. 81–87.

отечества. Отказаться же как от одного, так и от другого было для него невыносимым в уже очень ранние годы. «Когда я был 11-летним мальчиком, — вспоминал владыка Антоний, — меня спросили, почему я не хочу просить родителей получить для меня французское гражданство, я сказал, что предпочитаю умереть в России, скорее чем оставаться живым вне ее»⁷.

В 14 лет Андрей Блум становится участником русской организации «Витязи». «Организация эта, — рассказывал владыка Антоний, — была пламенно русская, национальная, нас готовили быть русскими до самых глубин, знать язык, его любить, его понимать, знать русскую историю, знать русскую словесность, ценить все, что является русским. <...> Нас учили жить для России, узнавать о ней все, что только можно узнать, полюбить ее не только сердцем и умом, но готовностью жизнь отдать. Нас учили тогда военному строю — с тем, чтобы мы могли рано или поздно вернуться в Россию, ее освободить от коммунистического ига»⁸.

В свою очередь, о В. Зеньковский в своих воспоминаниях отмечает: «„Витязи“ (говорю, конечно, о старшей группе) принадлежали уже к тому поколению, которое выросло в эмиграции. Хотя витязи наши искренне и глубоко жили идеей России, но они сами не пережили трагедии России, как их переживало первое поколение движеньцев, — поэтому в самих себе, в своей духовной глубине они не имели трагического опыта, т. е. не имели той огненной закалки, которой так отмечена была душа старших движеньцев. Витязи были, так сказать, „патриотичнее“, т. е. больше связаны с мыслью о восстановлении мощной, великой России — но никакого личного „перелома“, никакого сознания, что все виноваты в трагедии России, они не имели...»⁹

В 1934 г. большая часть «Витязей» под началом Н. Федорова выделилась из «Русского студенческого христианского движения» (РСХД) и была сформирована в самостоятельную «Национальную организацию витязей». «В итоге, — как отмечает Н. В. Ликвинцева, — при общем лозунге „лицом к России“ <...> РСХД ратовало за внутреннюю, церковную и культурную связь, „витязи“ стремились к патриотическому воспитанию, проявляющемуся в более внешних формах политического и национального сознания. Юный Андрей Блум <...> сделал безошибочный, почти интуитивный выбор, проявив верность тому Движению, в котором уже состоял: „Я потом сказал Николаю Федорову, что я не считаю возможным уйти из РСХД, примыкая к нему. И мы тогда расстались“».¹⁰

Позволим себе предположить, что такой выбор — обобщенно говоря, более одухотворенного, нежели только национально-политического понимания своего служения России — стал для Андрея органичным еще и в силу происшедшего с ним раньше религиозного обращения. Ведь еще в канун этого события — встречи со Христом — Андрей остро переживает контраст между его патриотическим настроением воинственности и образом христианского смирения, как оно виделось глазами этой воинственности. «Нас готовили к тому, — рассказывал владыка Антоний, — чтобы, если нужно, ценой нашей жизни, с оружием в руках освобождать Россию, а он (священник во время беседы. — А. М.) нам говорил о том, что Христос — образ смирения, образ любви, образ беззащитности... И меня это все больше и больше возмущало»¹¹.

Только живое присутствие Христа, открывшееся Андрею в чтении Евангелия, переворачивает его душу. Затем, вспоминал владыка Антоний, «я открыл книгу наугад и попал на место в Евангелии от Матфея, где говорится, что Бог Свое солнце светит на добрых и на злых (Мф 5:45), т. е. равно, без различия, не откидывая одних

⁷ Цит. по: *Кырлежев А.* Митрополит Антоний Сурожский: «Я предпочитаю умереть в России, скорее чем оставаться живым вне ее...» URL: http://www.religare.ru/2_6219.html (дата обращения: 20.05.2022).

⁸ *Антоний (Блум), митр.* Беседы // *Его же.* Труды. Кн. 2. М., 2007. С. 21.

⁹ *Зеньковский В. В., прот.* Из моей жизни: Воспоминания. М., 2004. С. 201–202.

¹⁰ *Ликвинцева Н. В.* От отца к сыну: трагедия России в опыте семьи и детско-юношеских встречах будущего митрополита Антония Сурожского.

¹¹ *Антоний (Блум), митр.* Беседы. С. 22.

и принимая других. Я тогда остановился в изумлении. Это опять-таки было поворотным моментом в моей жизни. <...> К четырнадцати годам я пришел к заключению, что человечество — как джунгли, что всякий человек — как дикий зверь, который тебя разорвет, если только ты не умеешь защититься. О любви никакой речи не было, кроме как семейной любви. Жизнь — это область ненависти, грубости, беспощадности, в которой можно остаться живым, только если стать бесчувственным, окаменелым. И вдруг я вижу, что Бог любит всех без различия, добрых и злых. Я долго сидел в раздумье и потом, помню, сказал себе: если я хочу быть с Богом, то я должен научиться любить тех, которые меня будут мучить, терзать, разрушать... Мне не представилось, что это дело легкое, но мне представилось так: если я хочу быть учеником Христа, если я хочу быть учеником Бога, то у меня выхода другого нет»¹².

Так вся проблематика верности и служения России обретает новое освещение¹³. Национально-политическое в ней, в его изначальной воинственности, получает подчиненное — и как бы *неокончательное* — положение, не отступая при этом в область *безразличного*, не сглаживая остроту исторического выбора и уж тем более не отменяя самый этот выбор. Теперь это означало: быть верным России изнутри своей сопричастности Христу и Его Церкви; более того, конкретно-исторически эта верность России совпала с *церковностью*, в ней наиболее полно выразилась и воплотилась, т. к. то была — Русская Церковь Московского Патриархата.

«Я принадлежу к поколению, — говорил митр. Антоний, — которое избрало верность Русской Церкви в момент ее гонения, в момент, когда быть верным Русской Церкви в эмиграции считалось политической изменой. Многие тогда испугались при мысли, что через Церковь советское правительство, советская власть может овладеть эмиграцией — не вещественно, а духовно. Громадное большинство эмиграции и в Европе, и в других частях мира избрало отпадение от Русской Церкви. Во Франции, где я тогда жил, всего около сорока человек остались верными Русской Церкви в Париже и десятком — на юге Франции. И многие из нас были тогда отвергнуты самыми близкими своими друзьями, как изменники борьбы с коммунизмом. Мы же считали, что мы хотим неразлучно оставаться едиными с мученической Церковью, с каждым человеком, который в России несет бремя своей веры и гонения. <...> И самые близкие нам друзья иногда выкидывали нас из своих домов, потому что мы остались верными Церкви Российской. Таково было мое положение и положение многих. И мы тогда создавали хоть маленькие приходы, но которые оставались верными и родной Церкви, и родному народу, и родной земле Российской. <...> В тогда гонимой Русской Церкви мы встретили понимание, которого часто эмиграция потом не сумела показать родной Церкви. Мы тогда сумели отстоять нашу политическую и человеческую свободу и одновременно быть свидетелями того, что мы неразлучно едины с теми, которые в страшном плену в Советском Союзе. Я помню, как еще в 1930-х гг. к нам обратился митрополит Крутицкий с просьбой поддержать не помню какое начинание Русской Церкви, которое нам показалось сомнительным с политической и нравственной точки зрения. Мы отказались наотрез и получили в ответ его благословение. Такие же проблемы вставали и позже, и позже также мы получали

¹² Там же. С. 23.

¹³ К. Каррас говорит: «Отец Антоний принадлежал к первому поколению русской диаспоры, в ранние годы воспринял весьма специфическую русскую традицию крайнего патриотизма — консервативную, иерархическую и антикоммунистическую. Это было свойственно ему до его обращения, когда он, подросток-атеист, чтобы обосновать свое отвержение веры, стал читать Евангелие от Марка и вдруг почувствовал, что напротив него присутствует Христос. На одной из наших встреч в 1958 г. он полшутя назвал тогдашнего себя „националистом“. Позже, в качестве епископа и митрополита, он формировал и поддерживал в Сурожской епархии совсем другие ценности. Тем важнее понять, с чего он начинал, чтобы по достоинству оценить пройденный им путь» (Каррас К. Живая епархия в служении Богу Живому // Церковь — Богочеловеческое общество: Материалы Третьей международной конференции 23–25 сентября 2011 г. М., 2013. С. 82).

от Русской Церкви плененной, которая при этом рисковала очень многим — жизнью своих членов, — благословение на свободу. Поэтому наша Сурожская епархия была и останется верной Русской Церкви до конца»¹⁴.

Принадлежность Русской Православной Церкви при соблюдении, в каждый конкретный момент истории, своей свободы от навязываемой этой Церковью политической конъюнктуры — таков был нравственно-религиозный и исторический, одновременно, выбор митр. Антония. Такой выбор позволял, — пребывая в неотчужденности от родины духовно, но также отчасти и физически (по факту канонической сопричастности Русской Церкви), — превозмогать, казалось бы, непроглядную сплошность, одномерность тоталитарно скованного общества, различать в нем прослойки и очаги духовной неоднородности и с нею — возможность духовной жизни или, по крайней мере, духовного пробуждения.

Верность, ответственность, солидарность, обращенные к России, — в очах веры, изнутри сопричастности Христу и Евангелию, — приобретают новое качество, новое измерение и доголе немислимую полноту.

Это новое качество и новое измерение, — например, солидарности, — при всей ее нравственной, социальной, политической или даже конфессиональной значимости, — открываются и в своей метафизической и духовной, в строгом смысле, *глубине*.

«Когда в Писании, — как отмечает владыка Антоний, — говорится, что *сердце человеческое глубоко* (Пс 63:7), речь идет о той глубине, которая не умещается в геометрию, которая есть третье измерение — вечности и безмерности, это есть собственное измерение Бога. И поэтому, когда человека возносят на алтарь, чтобы ему поклоняться только как историческому существу, живущему в пространстве и во времени, оказывается, что в нем поклоняться нечему. Он может быть большим, он может перерасти самого себя. Он может стать одним из тех великолепных идолов, о которых мы знаем из истории ранних цивилизаций, но он никогда не обретет величия, потому что величие не определяется размером. Только в том случае, если человек имеет это третье измерение, невидимое, неосязаемое — измерение глубины и содержания, бесконечности и вечности, — только тогда человек больше, чем видимое, и тогда даже в унижении своем он становится великим. Даже будучи побежденным, он может быть больше, чем тот, кто его по видимости победил»¹⁵.

Эта *глубина*, восходящая к сокровенному мистическому источнику, проявляется и дает о себе знать и в простых, доступных или, по крайней мере, известных формах человеческого опыта и сознания, а именно — в их *многомерности*, на которую нередко обращает внимание митр. Антоний. «На войне, — вспоминает он, — была все-таки какая-то доля опасности, и поэтому сознание, что ты действительно в руках Божиих, доходит иногда до очень большой меры. Попутно делаешь всякого рода открытия: о том, что ты не такой замечательный, что есть вещи гораздо важнее тебя; о том, что есть разные пласты в событиях. Есть, скажем, пласт, на котором ты живешь и тебе страшно или какие-то еще чувства одолевают тебя, а есть помимо этого еще какие-то два пласта: выше, над тобой — воля Божия, Его видение истории, и ниже — как течет жизнь, не замечая событий, связанных с твоим существованием. Помню, как-то я лежал на животе под обстрелом, в траве, и сначала жался крепко к земле, потому что как-то неуютно было, а потом надоело жаться и я стал смотреть: трава была зеленая, небо голубое, и два муравья ползли и тащили соломинку, и так было ясно, что вот я лежу и боюсь обстрела, а жизнь течет, трава

¹⁴ Антоний (Блум), митр. Беседы. С. 53–54. Имея в виду этот узкий круг эмигрантов, сохранивших единство с Церковью в России, Александр Кырлежев пишет: «Они говорят нам о солидарности — о человеческой и церковной солидарности поперек тех схем, которые можно назвать „церковно-идеологическими“ и „церковно-политическими“. Они говорят нам о ненасильствующей солидарности — в противовес тем „насиливающим солидарностям“, которые как раньше, так и сегодня практикуются политиками-практиками в своих интересах» (Кырлежев А. Митрополит Антоний Сурожский...).

¹⁵ Антоний (Блум), митр. Об истинном достоинстве человека // *Его же*. Труды. Кн. 1. С. 273.

зеленеет, муравьи ползают, судьба целого мира длится, продолжается, как будто человек тут ни при чем...»¹⁶

Скрытое присутствие в нашей жизни глубинных слоев человеческой, а также и выше-человеческой реальности может сказываться, обнаруживать себя в самом различном опыте. Владыка Антоний не устает нам об этом напоминать и указывать на это. Вот несколько примеров.

«Иоанн Кронштадтский, — говорит митр. Антоний, — писал в своем дневнике, что есть души настолько хрупкие, что они не могли бы осуществить себя в столкновениях с окружающим жестоким и разрушающим миром; и порой Бог набрасывает пелену, которая разделяет человеческую душу от мира помрачением ума, безумием — так, что человек отделен. <...> И за этой пеленой душа зреет и меняется, и человек растет. Это место мне особенно запомнилось, потому что я это видел на самом деле. Много лет тому назад, когда я еще был врачом во Франции, был в нашей среде выдающийся иконописец, и он начал сходить с ума. <...> Он около года провел в больнице, он кошунствовал, бился, был совершенно невменяем, нельзя было войти с ним ни в какой контакт. А потом вдруг он пришел в себя. И когда он вышел из больницы, исцеленный благодаря медицинской помощи, оказалось, что с ним случилось то, о чем говорил Иоанн Кронштадтский: еще не опытный, еще не вполне созревший, хотя очень одаренный, художник вышел из больницы зрелым иконописцем, каким не был раньше»¹⁷.

Владыка Антоний любил также припоминать и такой случай: «Когда мы стали учить детей русским песням, одна девочка подошла ко мне и сказала: „У меня всегда было чувство, что что-то в моей душе спит; с тех пор, как мы начали петь песни на русские мотивы, случилось, будто чья-то рука коснулась дремлющих струн моего сердца, и оно все запело“»¹⁸.

Для митр. Антония подобный опыт свидетельствовал о духовно-онтологически мыслимой глубокой солидарности человеческой души с душами людей предшествующих поколений. Может быть, в этом случае позволительно было бы говорить об изначальной соборности самой человеческой природы, раздробленной грехом, но сохраняющей печать взаимной сопричастности — память о целом. Поэтому особенно болезненно переживалось владыкой Антонием пренебрежение, а то и сознательное отпадение от этой целостности, этой взаимно-сопричастности в конкретной церковной практике, среди христиан, объединенных *настоящим* временем. Так, в слове на память прот. Петра Струве митр. Антоний говорит: «...Когда постигает радость или горе, Церковь зовет нас принести скорбь ли, ликование ли наше пред лицо Божие. Служатся панихиды, служатся молебны, и так бывает печально и больно, когда то или другое воспринимается как частное дело, настолько частное, что другие люди должны быть из этого исключены; как делается жутко, когда человек говорит: „Я хочу панихиду, только ни о ком не молитесь, кроме как о моих родных!“ Разве это не значит: в этот момент молитвы я всех хочу исключить из молитвы, из Божия присутствия, из любви. Так же бывает печально, когда у человека радость или горе и служится молебен, а все уходит: кому какое дело? Молится же чужой человек! Я его даже не знаю! А если знаю, это его нужда, его радость, его скорбь, его благодарность — не мои! <...> Разве не страшны такие черты в Церкви Христа, который нас призвал быть так едиными, как Он един с Отцом, как Троица едина?!»¹⁹

Было бы опрометчиво, однако, в отношении к этой теме — многомерной солидарности — у митр. Антония подбирать для нее какие-либо психоаналитические аналогии. Да, мы сказали, что речь идет об онтологическом истолковании солидарности. Но это онтология духовная: в конце концов, в последней глубине именно нравственно-религиозные, сотериологические характеристики имеют для нее определяющее

¹⁶ Антоний (Блум), митр. Без записок. С. 263.

¹⁷ Антоний (Блум), митр. Тело и материя в духовной жизни // *Его же*. Труды. Кн. 1. С. 117–118.

¹⁸ Цит. по: Кырлежев А. Митрополит Антоний Сурожский...

¹⁹ Антоний (Блум), митр. Памяти прот. Петра Струве // *Его же*. Труды. Кн. 3. М., 2019. С. 296.

значение. Поэтому животворным лоном, а также и мерой подлинной человеческой солидарности выступает у митр. Антония *священная история*. Так «родословная Христова, — говорит владыка, — имеет очень большое значение. Это не только воспоминание о том, кто были предки Его, это воспоминание о том, как с момента сотворения мира, и несмотря на падение, один род после другого оставался верным Богу, и одно поколение после другого, несмотря на греховность, посвящало себя вновь и вновь Богу. И в этом процессе каждое поколение в себе очищало нечто из той греховности, которая легла на все человечество в момент, когда наши прародители отвернулись от полноты богообщения и погрузились отчасти в тварность, оставаясь, однако, почитающими, поклоняющимися Богу. <...> И когда это постепенное очищение через веру, через преданность, несмотря на человеческую слабость, Живому Богу дошло до предела такой чистоты, которую мы видим в Иоакиме и Анне, в родителях Божией Матери, — могла родиться Мать воплощенного Сына Божия. Все поколения в Ней могут себя видеть, какими Бог их хотел, могут видеть свою незабываемую красоту, освобожденную от греховности, которая лежала на их плечах.

И родилась Дева Богородица без пятна, без порока не потому, что Бог чудом, односторонне как бы действуя, Ее очистил от всякой греховности, а потому, что все человечество тысячелетиями очищалось из поколения в поколение, готовя Богу сосуд Воплощения. Как это дивно и как это значительно! Потому что в лице Божией Матери весь мир участвует своей тоской по Богу, своей устремленностью к Нему, своим подвигом очищения, своим покаянием — там, где очищение не удастся, участвует в рождестве Пресвятой Богородицы и через Нее — в воплощении Сына Божия. Это так дивно: весь мир участвует в этом чуде. Это не нечто, что произошло где-то, в закоулке истории и географии, это труд, это подвиг всего человечества»²⁰.

Как уже можно было заметить из ранее приведенных примеров, эти свидетельства о глубинной солидарности и сопричастности людей, коренящейся в изначальной основе их духовного устройства — соборности, имеют для митр. Антония в первую очередь не собственно психологическое или философское, или даже отвлеченно богословское, но — пастырское значение и пастырское применение. «Каждый из нас, — говорит владыка Антоний, — является наследником всех предыдущих поколений, каждый из нас несет в себе и светлое, и темное прошлое этих поколений, и каждому из нас доверено будущее, потому что в зависимости от того, очистим ли мы наше наследие или усугубим его греховность, или оставим его нетронутым, мы оправдаем или не оправдаем то или другое лицо в нашем прошлом.

Мне вспоминается встреча с одним человеком, который мне сказал: „Я не могу понять, что со мной делается: во мне поднимаются такие-то и такие-то искушения. Они мне совершенно жизненно чужды, я не понимаю, откуда мне приходят эти мысли, эти чувства. Что мне с ними делать?“ Я тогда этому человеку посоветовал: „Сядьте и попробуйте вспомнить одного за другим своих близких и дальних предков и поставьте перед собой вопрос: нет ли среди них такого, в котором качествовало то, что Вас сейчас мучает, или озадачивает, или старается осквернить?“ Этот человек через некоторое время пришел ко мне и сказал: „Знаете, я задумывался и вдруг вспомнил одного из своих близких предков, в котором жили все искушения, которые сейчас меня разрывают и которые мне лично чужды. Я уверен, что я их унаследовал. Что мне делать?“ — „Победить! Если вы победите их в себе, то вы освободите своего предка от его греховности“. Прошло время, и этот человек ко мне пришел и сказал: „Я боролся молитвой, подвигом, верой, криком к Богу, любовью к этому человеку, и вдруг все это прошло. И мне стало ясно, что я победил — не для себя, потому что это были не мои искушения, но для этого человека“.

Так может задуматься любой человек, если, посмотрев на себя, увидит, что есть в нем греховные поползновения, которые явно принадлежат ему, а есть такие, которые его делают как бы наследником других людей. И надо тогда бороться изо всех

²⁰ Антоний (Блум), митр. Беседы 2000–2001 гг. // *Его же*. Труды. Кн. 2. С. 139.

сил, для того чтобы победить не только собственную греховность, но и унаследованную. Но надо помнить тоже, что мы являемся наследниками не только греховности, что мы можем с благодарностью, с благоговением, с любовью, с нежностью думать о тех предках наших, которые передали нам такое богатство! Это может быть ум, это может быть чуткость, это может быть любовь, это может быть мужество, все добродетели, вся красота человеческая, которая в нас может быть хотя бы зачаточно, — и их благодарить за это»²¹.

Таким образом, солидарность, уходящая корнями в горнило истории, также как и вглубь человеческой души в ее соборном устройении, — эта солидарность двояка: благодарность сопряжена в ней с ответственностью, с готовностью понести бремя чужих грехов, а в конце концов и принять *другого* в его предельной инаковости нам.

«Насколько далеко, — вопрошает митр. Антоний, — мы можем идти в переживании окончательной, всецелой, безусловной солидарности с теми, кто отрицает существование самой возможности этого измерения величия и глубины („измерения Бога“. — А. М.)? В свое время апостол Павел, говоря об иудеях, был готов на отлучение от лица Божия, если бы через это мог быть спасен весь народ Божий (Рим 9:3). Не можем ли мы пойти еще дальше и вместе со Христом, а не против Него, вместе с Богом, а не против Него сказать: „Пусть наша жизнь будет выкупом за жизнь мира“? И когда я говорю „жизнь мира“, я не имею в виду временное существование, но всеобщую судьбу человечества. Можем ли мы достичь такой готовности, чтобы взять на себя предельный риск солидарности: или вместе быть спасенными, или вместе все потерять? У христианина не может быть иного подхода к вещам, кроме Христова...»²²

В трагедии разлада чаще держатся одной из сторон, чтобы изобличать и обвинять другую; редко — переживают вину и принимают ответственность за самое размежевание, чтобы оставалась возможность воспринять в глубину окончательной солидарности и противоположную сторону.

Перед засильем и безысходностью зла, говорит один из героев Достоевского, «одно тут спасение себе: возьми себя и сделай себя же ответчиком за весь грех людской. Друг, да ведь это и вправду так, ибо чуть только сделаешь себя за все и за всех ответчиком искренно, то тотчас же увидишь, что оно так и есть в самом деле и что ты-то и есть за всех и за вся виноват»²³.

Солидарность со всеми, готовность принять их перед лицом конечных свершений, на последнем пределе, уже достигшем нас в Церкви Христовой, — не парализует воли к историческому выбору, но включает в этот выбор — как ответственность за *другого* — и возможность прощения. «И прощенье торжествует, как победу над врагом...» (А. С. Пушкин).

Об этом «торжестве прощения» как о последнем смысле и окончательном свершении человеческой ответственности и солидарности митр. Антоний говорит: «Мне сейчас вспоминается один отрывок из книги русско-грузинского писателя <...> Чавчавадзе. Он написал книгу <...>, где рассказывает, как один эмигрант-священник, который всю жизнь боролся с коммунизмом, всем своим существом отрицал и отрекался от Сталина, вдруг узнал о его смерти. И в первую минуту он подумал: „Наконец!“ А потом подумал: „Боже! Он сейчас стоит со всем грузом своих грехов перед Судом Божиим. Какой ужас!“ И он бросился в церковь, преклонился перед алтарем и начал кричать перед Богом: „Помилуй его, помилуй его, дай мужество его жертвам простить, чтобы Ты мог его помиловать!“

И только тогда Царство Божие открывается. Но это чудо взаимного примирения, которое Бог не может насильственно нам навязать. Он только может нам сказать: „Взгляни на Мои руки, взгляни на Мои ноги, взгляни на рану от копья в Моем боку, взгляни на раны, которые терновый венец наложил на Мой лоб. Я тебя возлюбил до такой степени и таким образом тогда, когда ты был Мне чужд. Посмотри на своего

²¹ Антоний (Блум), митр. Беседы 2000–2001 гг. С. 149–150.

²² Антоний (Блум), митр. Об истинном достоинстве человека. С. 274.

²³ Достоевский Ф. М. Собрание сочинений. М., 1958. Т. 9. С. 400.

брата, на свою сестру, на свое чадо, на людей, которые вокруг, которых ты ранил или которые тебя ранили. Вы можете или оба войти в Царство Божие, или оба останетесь вне“. И это так дивно! Так дивно, что мы войдем в Царство Божие не по праву или несмотря на то, что мы были чужды друг другу, а потому, что у врат в Царство Божие мы друг друга примем, обьемем и вместе вступим»²⁴.

Источники и литература

1. *Антоний (Блум), митр.* Труды. Кн. 1. М., 2002.
2. *Антоний (Блум), митр.* Труды. Кн. 2. М., 2007.
3. *Антоний (Блум), митр.* Труды. Кн. 3. М., 2019.
4. *Достоевский Ф. М.* Собрание сочинений. М., 1958. Т. 9.
5. *Зеньковский В. В., прот.* Из моей жизни: Воспоминания. М., 2004.
6. *Каррас К.* Живая епархия в служении Богу Живому // Церковь – Богочеловеческое общество: Материалы Третьей международной конференции 23–25 сентября 2011 г. М., 2013.
7. *Ксения (Соломина-Минихен), мон.* Господь любит нас огненной любовью: О владыке Антонии, митрополите Сурожском. М., 2015.
8. *Кырлежев А.* Митрополит Антоний Сурожский: «Я предпочитаю умереть в России, скорее чем оставаться живым вне ее...» URL: http://www.religare.ru/2_6219.html (дата обращения: 20.05.2022).
9. *Ликвинцева Н. В.* От отца к сыну: трагедия России в опыте семьи и детско-юношеских встречах будущего митрополита Антония Сурожского: Доклад на Международной конференции «„Из бывшей России в будущую“: опыт ответственности за страну в русской эмиграции и современной России» (Воронеж, 2017 г.).

²⁴ *Антоний (Блум), митр.* Беседы 2000–2001 гг. С. 164.

Д. И. Стогов

Н. Е. Марков: жизнь и деятельность русского монархиста в изгнании

УДК 94(470-87)+271.2-9

DOI 10.47132/2588-0276_2021_4_116

EDN ERMDWQ



Аннотация: В статье обосновывается актуальность исследования судеб российских православных монархистов начала XX в. в эмиграции после революции 1917 г. и Гражданской войны. Отмечено, что анализ деятельности правых за рубежом позволяет выявить эволюцию их отношения к Православию и другим религиям, монархии, советской власти, либеральному Западу и проч. Подробно рассматривается путь видного общественного и церковного деятеля, председателя (после разделения, с 1912 г.) крупнейшей дореволюционной правой политической партии «Союз русского народа», члена Государственной думы, публициста и писателя Н. Е. Маркова. Отражено его активное участие как в политических эмигрантских мероприятиях и объединениях (Рейхенгалльский съезд, «Высший монархический совет» и др.), так и в церковных (Первый и Второй Всезарубежные Соборы Русской Православной Церкви Заграницей). Показано, что, несмотря на всю сложность и противоречивость своей эмигрантской жизни, Марков никогда не изменял монархическим убеждениям и всячески пытался консолидировать разрозненные правые организации русского зарубежья.

Ключевые слова: Н. Е. Марков, русская эмиграция, монархисты, Рейхенгалльский съезд, «Высший монархический совет», Карловацкий Собор, Второй Всезарубежный Собор, РПЦЗ, Православие, революция, дневник, 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. Н. Е. Марков: жизнь и деятельность русского монархиста в изгнании // Русско-Византийский вестник. 2021. № 4 (7). С. 116–127.

Dmitry I. Stogov

**N. E. Markov: Life and Activities
of the Russian Monarchist in Exile**

UDC 94(470-87)+271.2-9

DOI 10.47132/2588-0276_2021_4_116

EDN ERMDWQ



Abstract: The article substantiates the relevance of studying the fate of early 20th century Russian Orthodox monarchists in emigration after the 1917 revolution and the Civil War. It is noted that the analysis of the activities of the right abroad reveals the evolution of their attitude to Orthodoxy and other religions, the monarchy, the Soviet government, the liberal West etc. The path of a prominent public and Church figure, chairman (after separation, since 1912) of the largest pre-revolutionary right-wing political party “The Union of Russian People”, member of the State Duma, publicist and writer N. E. Markov is considered in detail. His active participation in both political emigrant events and associations (the Reichengall Congress, the “Supreme Monarchical Council”, etc.) and in Church ones (the First and Second All-Diaspora Councils of the Russian Orthodox Church Abroad) is reflected. It is shown that, despite the complexity and inconsistency of his emigrant life, Markov never betrayed his monarchical beliefs and tried in every way to consolidate the scattered right-wing organizations of the Russian Abroad.

Keywords: N. E. Markov, Russian emigration, monarchists, Reichengall Congress, “Supreme Monarchical Council”, Karlovac Council, The Second All-Diaspora Council, ROCOR, Orthodoxy, diary, publicism.

About the author: **Dmitrii Igorevich Stogov**

Candidate of Historical Sciences, Associate Professor of the Department of Culture, State and Law History, 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. N. E. Markov: Life and Activities of the Russian Monarchist in Exile. *Russian-Byzantine Herald*, 2021, no. 4 (7), pp. 116–127.

Актуальность темы

В последние десятилетия в связи с поиском дальнейшего пути развития нашей страны и обращением к истокам возрастает интерес к правым — консервативным, монархическим — организациям и деятелям Царской России. Их функционированию посвящен ряд новейших исследовательских работ¹. Вместе с тем малоизученной представляется проблема существования лидеров и рядовых участников правых организаций в среде русского рассеяния, за рубежом в период после окончания Гражданской войны (т.е. примерно с 1920–1921 гг.). Отметим, что в 2012 г. нами была опубликована статья, в которой рассматривались судьбы некоторых лидеров правых организаций в годы Гражданской войны². Настоящая работа является фактическим продолжением и развитием сюжета упомянутой публикации.

Обращение к фактам, связанным с существованием правых в эмиграции, также представляется весьма актуальным сегодня, когда мы отмечаем столетие «русского исхода» — массовой эмиграции противников советской власти после поражения Белого движения от большевиков в ходе Гражданской войны. Анализ эмигрантской деятельности правых представляет интерес и с точки зрения политики, морали и нравственности, поскольку позволяет выявить эволюцию их отношения к Православию и другим религиям, к монархии, к советской власти, к либеральному Западу, к политике вообще. Опыт деятельности русских правых в тяжелых условиях изгнанничества может быть использован и востребован в современных реалиях, когда осуществляется поиск национальной идеи и все большее число государственных, общественных деятелей и деятелей культуры начинают разделять консервативную, охранительную позицию по ряду ключевых вопросов жизни общества.

Кто такие правые

В исторической и политологической литературе под правыми — консервативными — организациями принято понимать такие, которые выступали за сохранение традиционного социально-экономического, политического и религиозного уклада³. Поскольку в начале XX в. традиционный уклад был связан в первую очередь с проблемой сохранения монархии, самодержавия, нередко правые организации Царской России именуют монархическими, а также черносотенными. Слово «черносотенцы» первоначально было использовано оппонентами правых и имело в их понимании уничижительную направленность — с его помощью они хотели подчеркнуть низкое происхождение лидеров и участников правых организаций, т.к. термин «черная сотня» означал в Московской Руси тяглое — облагаемое податями — посадское население т.н. «черных слобод». Однако сами монархисты вскоре взяли это понятие на вооружение как выражающее народный характер их движения⁴.

Старейшей правой организацией Царской России было «Русское собрание» (РС), возникшее в 1900 г. как интеллектуальный клуб русских монархистов. В ходе

¹ *Кирьянов Ю. И.* Русское собрание. 1900–1917. М., 2003; *Степанов С. А.* Черная сотня. Что они сделали для величия России. М., 2013; *Правая Россия.* Жизнеописания русских монархистов начала XX века / Сост. А. А. Иванов, А. Д. Степанов. СПб., 2015; *Стогов Д. И.* Б. В. Никольский и Б. А. Садовской об императоре Александре III // *Русско-Византийский вестник.* 2020. № 1 (3). С. 270–285; *Его же.* Русские консерваторы конца XIX — начала XX в. об эпохе императора Александра III // *Русско-Византийский вестник.* 2021. № 1 (4). С. 125–141; *Его же.* Е. Н. Трубецкой и русские консерваторы: к истории взаимоотношений // *Русско-Византийский вестник.* 2021. № 3 (6). С. 83–95.

² *Стогов Д. И.* Судьба лидеров правых партий в годы Гражданской войны // *Гражданская война в России: проблемы истории и историографии:* сб. докл. межвуз. науч. конф., г. Санкт-Петербург, 29 ноября 2013 г. / Отв. ред. д. и. н., проф. В. В. Калашников. СПб., 2014. С. 157–165.

³ *Правые партии. Документы и материалы:* В 2 т. / Сост. Ю. И. Кирьянов. М., 1998. Т. 1. 1905–1910 гг. С. 5.

⁴ *Степанов С. А.* Черная сотня. Что они сделали для величия России. С. 20.



Группа руководителей и членов «Союза русского народа»
у Казанского собора в Санкт-Петербурге, 1913 г.

революции 1905–1907 гг. сформировались правые политические партии; ведущими из них были: «Союз русского народа» (СРН; к 1912 г. он раскололся на т. н. «обновленческий» СРН во главе с членом Государственной думы Н. Е. Марковым и «Всероссийский Дубровинский СРН» (ВДСРН) во главе с основателем и первым председателем СРН доктором А. И. Дубровиным), «Русский народный союз имени Михаила Архангела» (РНСМА; лидер — член Государственной думы В. М. Пуришкевич), «Русская монархическая партия» (лидер — публицист В. А. Грингмут) и др.

Правые в период революции 1917 г. и Гражданской войны

К моменту Февральской революции 1917 г. правые организации испытывали глубокий политический кризис — в основном из-за следующих причин: временная победа над оппозицией после завершения революции 1905–1907 гг., внутрипартийная борьба, изменение отношения правительства — от полной поддержки к определенной настороженности, усталость от политики и проч.⁵ В ходе революции новыми властями они были закрыты, редакции их периодических изданий подверглись разгрому⁶.

Таким образом, в 1917 г. бывшие лидеры и участники монархического движения были вынуждены фактически перейти на полулегальное положение. Часть из них — прежде всего те, кто занимал высокие государственные посты при царском режиме — были арестованы Чрезвычайной следственной комиссией Временного правительства. События развивались стремительно, и в условиях становления советской власти и развязанного ею «красного террора» (1918–1919 гг.) не только политическая деятельность, но и сами жизни правых оказались под угрозой. Чекистами, среди прочих, были расстреляны: лидер СРН, а затем ВДСРН А. И. Дубровин; один из лидеров ВДСРН профессор римского права Б. В. Никольский; присяжный поверенный П. А. Булацель; бывшие министры Царского правительства, поддерживавшие правых, — Н. А. Маклаков,

⁵ Омельяничук И. В. Черносотенное движение в Российской империи (1901–1914 гг.): автореф. дис. ... д-ра ист. н.: 07.00.02. Воронеж, 2006. С. 46.

⁶ Степанов С. А. Черная сотня. Что они сделали для величия России. С. 563.

И. Г. Щегловитов и др. Большое количество правых, уцелев в этой кровавой мясорубке, осталось на территории Советской России — К. Н. Пасхалов, А. И. Соболевский, Н. Н. Жеденов и др. Многие — Н. Ф. Гейден, граф С. Д. Шереметев, А. Т. Соловьев, Г. Г. Замысловский, В. М. Пуришкевич, Н. Н. Тиханович-Савицкий — скончались в период Гражданской войны естественной смертью либо от болезней⁷.

Сравнительно небольшая часть монархистов — как правило, это были те, кто пытался осуществлять политическую деятельность в период Гражданской войны в рамках Белого движения — оказалась в эмиграции. Пожалуй, наиболее известным из них является бывший председатель СРН после его разделения и член Государственной думы Николай Евгеньевич Марков. Среди прочих выдающихся правых, покинувших Россию, стоит также отметить бывшего лидера петроградского правомонархического кружка, сенатора, члена Государственного совета А. А. Римского-Корсакова; одного из бывших руководителей РС, писателя и публициста Д. П. Голицына (Муравлина); думского депутата-монархиста, незадолго до революции примкнувшего к леволиберальному «Прогрессивному блоку», В. В. Шульгина, который затем закончил жизнь в СССР, отсидев «за антисоветскую деятельность»⁸, и др. Как и русские эмигранты вообще, большинство оказавшихся в рассеянии правых испытывало острую материальную нужду. Их положение обострялось еще и тем обстоятельством, что, на наш взгляд, в либерально-космополитической эмигрантской среде монархисты в значительной степени оставались изгоями.

Поскольку сама по себе тема жизни и деятельности правых в эмиграции весьма обширна, в настоящей статье мы остановимся на фигуре уже упомянутого крупного общественного, политического и церковного деятеля, публициста и писателя Н. Е. Маркова.

Николай Евгеньевич Марков (1866–1945)

Николай Евгеньевич Марков — в стенах Государственной думы его нередко именovali «Марков-второй», т. к. депутаты-однофамильцы в зависимости от старшинства получали порядковый номер⁹ — после поражения Белой армии Н. Н. Юденича под Петроградом, весной 1920 г., эмигрировал в Германию, где вместе с соратниками организовал «Русское общественное собрание» (в названии просматривается преемственность от дореволюционного РС). Вокруг новой структуры консолидировались монархисты-эмигранты. В конце 1920 г. Марков вместе с другими правыми создал «Берлинское монархическое объединение», ставившее целью сплочение сил разрозненных правых за границей.

16–24 мая (29 мая — 6 июня) 1921 г. в курортном местечке Бад-Райхенгалль (Рейхенгалль, Бавария) состоялся Первый монархический съезд — т. н. Съезд хозяйственного восстановления России, участники которого пытались скоординировать свои действия в новых непростых условиях русского рассеяния. Организаторами съезда стали представители т. н. «правой группы» — в первую очередь Н. Е. Марков, А. А. Ширинский-Шихматов и А. А. Римский-Корсаков. На форуме присутствовало 100 делегатов из тридцати стран, среди которых были: почетный председатель митр. Антоний (Храповицкий), архиеп. Евлогий (Георгиевский), бывшие сенаторы, члены Государственного совета и Государственной думы, генералы. Председателем съезда стал А. Н. Крупенский.

Н. Е. Марков выступил на съезде с пространной речью. В ней он, в частности, попытался дистанцироваться от Белого движения, в котором ранее участвовал. Политик заявил:

⁷ Подробнее см.: *Стогов Д. И.* Судьба лидеров правых партий в годы Гражданской войны. С. 160–165.

⁸ Там же. С. 164.

⁹ *Марков Н. Е.* Думские речи. Войны темных сил / Сост., предисл., коммент. Д. И. Стогова, отв. ред. О. А. Платонов. М., 2011. С. 8–9.

«У белых были хорошие цели, но они шли неверным путем, они не несли на своем знамени того вещего слова, которое только и могло найти отклик в уме и сердцах русского народа. <...> Для России единственный путь спасения — законная Монархия. Единственный лозунг, за которым пойдут в России, — Вера, Царь и Народ»¹⁰.

Конкретизируя свои монархические воззрения, Н. Е. Марков в том же 1921 г. отмечал: «История не знает республиканской России, а знает лишь Россию-Монархию, и тем, кому Россия монархическая ненавистна, — им ненавистна вообще Россия, ненавистна живая, действительно бывшая Россия, им любя Россия будущего, Россия воображаемая, Россия мнимая. Какова будет эта воображаемая Россия и вообще будет ли она — я не знаю, но я знаю, что тысячу лет жила, росла и благоденствовала живая великая Россия, Россия-Монархия»¹¹.

По итогам собрания был избран «Высший монархический совет» (ВМС), в состав которого вошли Н. Е. Марков (председатель до 1927 г.), А. М. Масленников, А. А. Ширинский-Шихматов и др. Отметим, что из перечисленных лиц «ортодоксальными» монархистами можно считать только Маркова и Ширинского-Шихматова, поскольку Масленников до революции, являясь членом Думы, состоял во фракции прогрессистов и пребывал одно время в составе «Прогрессивного блока»; он также входил в умеренно-либеральную партию прогрессистов. Под влиянием событий революции 1917 г. и Гражданской войны многие бывшие либералы с некоторой долей условности переходили на монархические позиции.

Также на съезде была выработана т. н. «Рейхенгалльская платформа», которая ознамачивала политическое оформление монархического движения в эмиграции. Ее основным положением является необходимость реставрации монархии в постсоветской России; при этом признавалось, что Императором должен стать один из представителей Дома Романовых. Конкретная фигура претендента на Престол не уточнялась¹², т. к. многие монархисты верили слухам о спасении Царской семьи. Вместе с тем непрерываемым авторитетом среди них пользовалась вдовствующая Императрица Мария Федоровна. Понятно, что такой весьма расплывчатый и компромиссный вариант формулировки платформы отражал реальную ситуацию в среде монархически настроенной эмиграции, которая постепенно все более подвергалась разделению и расколу — в частности, на «легитимистов», т. е. сторонников Великого князя Кирилла Владимировича как будущего Императора, и «соборников», считавших, что Царь должен быть избран Всероссийским Земским Собором, — к последним относился и Н. Е. Марков.

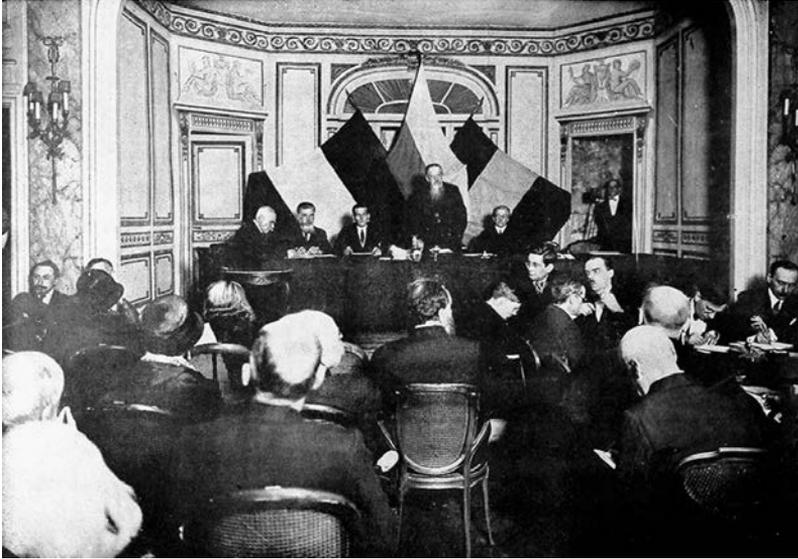


Николай Евгеньевич Марков,
1913 г.

¹⁰ Марков Н. Е. Речь при открытии съезда хозяйственного восстановления России // *Его же. Войны темных сил. Статьи. 1921–1937. М., 2002. С. 380, 386.*

¹¹ Марков Н. Е. Ответ монархиста // *Его же. Войны темных сил. Статьи. 1921–1937. С. 370.*

¹² Серегин А. В. Монархические организации русской эмиграции в Европе в 1919–1933 годах. Структура. Идеология. Деятельность. Автореф. дис. ... к. ист. н.: 07.00.02. М., 2010. С. 14.



Открытие Зарубежного съезда в Париже, 1926 г.

В центре за столом президиума вступительную речь произносит П. Б. Струве

Как отмечает современный историк А. В. Серегин, созданное Н. Е. Марковым «Русское монархическое объединение» пыталось «предпринять шаги по выдвижению новых претендентов на престол, однако не смогло вдохнуть новый импульс в распадавшуюся „Рейхенгалльскую платформу“»¹³. Впоследствии «отстранение от руководства монархическим движением такого опытного политика, как Марков, привело к постепенной деградации „Рейхенгалльской платформы“ к началу 1930-х гг.»¹⁴.

Отметим, что фактически в 1920-е гг. Н. Е. Марков не просто воспроизводил известные с дореволюционных времен идеологические постулаты монархизма, но и творчески их интерпретировал, учитывая сложные реалии послереволюционного времени. В агентурном сообщении Иностранного отдела ГПУ (1923 г.) говорилось о деятельности политика в эмиграции буквально следующее: «Переходя к грядущей деятельности монархистов, он (Н. Е. Марков. — Д. С.) излагает целую программу <...>. Новые вехи монархии суть: живительный союз Русской Православной Церкви с русской монархией; равенство всех верноподданных перед царским законом; обязательное и всеобщее просвещение и воспитание религиозно нравственное и монархическое; раскрепощение деревни от города и капитала и справедливое распределение между городом и деревней благ духовной и материальной культуры; проведение широкой земельной реформы с образованием государственного земельного запаса (Государственный Земельный Фонд), утверждение прав собственности; денежное преобразование, основанное не на золоте, а на действительных ценностях, как-то: хлебе, лесе, недрах и т. д.»¹⁵.

Н. Е. Марков являлся активным участником церковного Всезарубежного (т. н. Карловацкого) Собора, который прошел в Сремских Карловцах (Сербия, Югославия). На этом Соборе под его руководством был разработан проект «Послания чадам Русской Православной Церкви, в рассеянии и изгнании сущим», содержащий следующие слова: Господь «да вернет на Всероссийский престол Помазанника, сильного

¹³ Там же. С. 16.

¹⁴ Там же. С. 17.

¹⁵ Цит. по: *Ромов Р. Б.* Марков Николай Евгеньевич (1866–1945). URL: https://ruskline.ru/monitoring_smi/2005/04/22/markov_nikolaj_evgen_evich_1866-1945 (дата обращения 05.10.2021).

любовью народной, законного православно-го Царя из Дома Романовых»¹⁶.

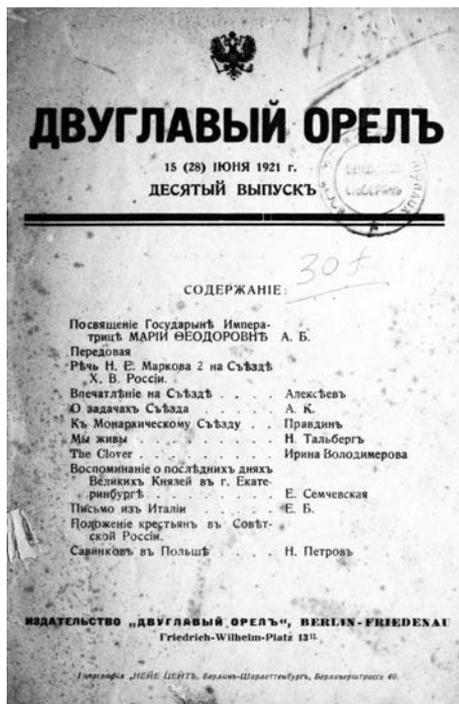
В 1926 г. Н. Е. Марков участвовал в объединительном съезде правой и правоцентристской эмиграции, который состоялся в Париже, — т. н. Зарубежном съезде. В ходе своей программной речи политик фактически повторил прежние мысли о необходимости дистанцироваться от «красной» и «белой» идеологий и о возможном соединении белых с теми красными, которые не запятнали себя кровью и готовы к диалогу: «Надо связать белый с красным. <...> Не завоевать, не победить, не покорить Россию должны мы, а слиться с нею, видя там братьев, с которыми мы дружно должны творить Россию»¹⁷.

На этом же съезде правый политик заявил, что с целью примирения представителей русского зарубежья готов временно снять с повестки дня монархические лозунги: «Мы (монархисты. — Д. С.) пришли сюда для внепартийного и сверхпартийного дела <...>. Мы сознательно свернули наши знамена. Мы им не изменили. Мы остаемся им верны, но бой сейчас идет с другим врагом — с палачом всего русского народа <...>, вот почему мы сознательно свернули монархические знамена <...>. И мы говорим: устранили палача! Перед этим все должно смолкнуть. Борьба должна быть до конца, без конца, до победы»¹⁸.

Н. Е. Марков конкретизировал свои мысли следующим образом: «Мы, монархисты, готовы работать со всеми, и с республиканцами, если они искренно идут на свержение большевиков. Здесь мы должны быть не как партия, а как русские люди <...>. Пусть одни думают о монархии, а другие о республике — не нам здесь устанавливать формы правления России...»¹⁹ Однако, даже несмотря на такие неоднозначные заявления, Н. Е. Марков по-прежнему всегда подчеркивал свои консервативные воззрения. Так, отвечая на упреки либеральной части съезда в том, что правые являются реставраторами, Николай Евгеньевич заметил: «Да, мы реставраторы. Мы люди, которые хотят восстановить. Но что восстановить? Отечество! Свободу своего народа! Мы хотим вернуть порядки, когда народ умножается и богатеет»²⁰.

Стоит также отметить, что деятельность Н. Е. Маркова в Германии в начале и середине 1920-х гг. не ограничивалась организацией съездов и руководством монархическими объединениями. С сентября 1920 г. до 1922 г. он был редактором выходившего на тот момент в Берлине монархического журнала «Двуглавый орел».

Оценка работы политика со стороны представителей эмигрантского монархического движения была разнообразной — от восторженной до весьма настороженной. Противоречивое отношение к Н. Е. Маркову в эмигрантской среде красноречиво отразил известный русский философ-эмигрант (он являлся, по сути



«Двуглавый Орел». Вып. 10.
Берлин. 15/28 июня 1921 г.

¹⁶ Цит. по: *Марков Н. Е. Думские речи. Войны темных сил.* С. 34.

¹⁷ Цит. по: *Российский зарубежный съезд. 1926.* Париж: Документы и материалы / Сост. М. А. Котенко, И. В. Домнин. М., 2006. С. 474.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Там же. С. 330.

²⁰ Там же. С. 601.

дела, «монархистом второй волны», чьи консервативные взгляды в полной мере сформировались уже в среде эмиграции) И. А. Ильин: «Атмосфера Высшего монархического совета есть атмосфера Маркова. Он силен волею и темпераментом, грубо умно и грубо хитер, интрига его топорна, очень властолюбив, <...> одержим анти-семитизмом и масонобоязнью, <...> духовная культура за пределами Православия для него почти не существует». И, однако, при этом философ добавлял: «Марков человек умный, волевой и патриотичный. Не необразованный, прямолинейный и очень властный»²¹.

А. В. Серегин утверждает, что якобы Н. Е. Марков в ходе своей деятельности пытался воссоздать в реальности не существовавший «Черный блок» — попытку объединения правого спектра Государственной думы и Государственного совета, имевшую место в 1915 г. с целью противостоять леволиберальному «Прогрессивному блоку». Историк пишет: «Он стремился к воссозданию и пополнению путем жесткого отбора дореволюционного „Черного Блока“ (объединение депутатов Государственной Думы и членов Государственного Совета, стоявших на платформе СРН), который в будущей России обладал бы всей полнотой законодательной власти. На этой основе им подбирался начальный состав ВМС. Всякие кооптации „со стороны“ воспринимались Н. Е. Марковым крайне болезненно, т.к. они размывали четкую структуру „Черного Блока“ в эмиграции»²². Думается, однако, что исследователь не совсем прав. Если признать его выводы, получается, что Н. Е. Марков возрождал так никогда в действительности и не появившийся «Черный блок»!

Переехав после завершения Зарубежного съезда во Францию и проживая в Париже, Н. Е. Марков продолжал активную организаторскую и редакторскую деятельность. Он по-прежнему (до 1931 г.) редактировал издававшийся тогда уже в Париже монархический журнал «Двуглавый орел», а в 1931 г. руководил монархическим съездом, который также прошел в Париже. После смерти Великого князя Николая Николаевича Н. Е. Марков изменил свое мнение по вопросу престолонаследия, поддержав «законность» претензий на Престол Великого князя Кирилла Владимировича. Такая позиция вызвала противостояние большинства делегатов съезда и членов ВМС. В итоге произошел конфликт, и Марков был вынужден покинуть ВМС.

В конце 1920-х — начале 1930-х гг. Н. Е. Марков участвовал в работе «Русской Монархической Партии», «Комитета призыва к объединению вокруг главы Императорского Дома» (кирилловцы), Союза «За Веру, Царя и Отечество», общества «Российское Согласие», «Российского Имперского Союза-Ордена» и других эмигрантских организаций.

События, имевшие место в 1920–1930-х гг. в Европе, — приход к власти фашистов в Италии (1922 г.), нацистов в Германии (1933 г.), увеличение количества диктаторских режимов в других европейских странах и т. д. — нашли отражение в публицистике Н. Е. Маркова. Политик выражал надежду на грядущую трансформацию фашистских режимов и полагал, что фашистские диктатуры в Европе со временем сменятся наследственными монархиями. Так, он писал: «В самом воздухе носятся микробы фашизма, и вот один народ за другим отбрасывают свои „великие демократии“ и преклоняются перед „великими вождями“. От того, что величие и тех и других весьма сомнительно, положение фактически не меняется <...>. Теперь „милы“ вожди, а не демократии. За вождями несомненно придут монархи. Таков непрременный закон исторического цикла»²³. Подобного рода идеи Марков распространял не только на фашистские и родственные им режимы, но даже и на советский строй во главе с генсеком И. В. Сталиным.

²¹ Ильин И. А. Дневник. Письма. Документы (1903–1938). М., 1999. С. 221–222.

²² Серегин А. В. Монархические организации русской эмиграции в Европе в 1919–1933 годах. С. 14–15. О сущности т. н. «Черного блока» подробнее см.: Иванов А. А. «Черный блок»: неудавшаяся попытка консолидации правых парламентских групп в 1915 году // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. 2009. № 99. С. 9–17.

²³ Цит. по: Ганелин Р. Ш. Н. Е. Марков 2-й о своем пути от черносотенства к гитлеризму // Евреи в России: история и культура: Сб. науч. трудов. СПб., 1998. С. 214.

В частности, он высказывал мысль, что «сверхдержава Джугашвили» рано или поздно сменится православной монархией²⁴.

В 1935 г. Н. Е. Марков переехал в Эрфурт (Германия), где по приглашению У. Флейшгауэра поступил в русскую секцию журнала «Мировая служба»²⁵. В 1938 г. он участвовал в деятельности Второго Всезарубежного Собора Русской Православной Церкви Заграницей (РПЦЗ) в Югославии.

Знаменитая книга Н. Е. Маркова «Войны темных сил», неоднократно переиздававшаяся в России в постсоветское время²⁶, была написана на протяжении многих лет. Ее первая часть вышла в 1920-х гг. в Париже в издательстве светлейшего князя М. К. Горчакова «Долой зло» в 1928 г., вторая — там же, в 1930 г. В 1931 г. Марков подготовил третий том своего труда, который, судя по всему, не выйдя в свет из-за финансовых трудностей, бесследно исчез²⁷.

Признавая отдельные факты, связанные с сотрудничеством Н. Е. Маркова с германскими нацистами, отметим при этом, что он не изменил своим прежним монархическим взглядам. Согласно анонимной биографии Н. Е. Маркова, которая хранится в Бахметьевском архиве (США), политик пошел на сотрудничество с немцами, испытывая колоссальные материальные трудности (особенно после прекращения выхода «Двуглавого орла»): «Переговоры с редактором („Мировой службы“. — Д. С.) начались еще в начале тридцатых годов, но затянулись до июля 1935 года. Предлагаемая работа была вполне по вкусам и способностям, а почти государственная служба являлась выходом из тяжелого материального положения. Камнем преткновения была религия. Национал-социалисты на религии сильно косились, он же (Н. Е. Марков. — Д. С.) отказывался идти даже против неправославных»²⁸.

Важно подчеркнуть, что Н. Е. Марков признавал идеологию нацизма неприемлемой для России: «Никакие новые „измы“, хотя бы и фашизм, не способны спасти Россию. Необходим мистический переворот в духовном настроении, необходимо воскрешение искренней, почти младенческой веры в Бога и Царя, Помазанника Божия»²⁹. Политик жестко критиковал германский национал-социализм за его антихристианские, оккультные, языческие идеи и писал в этой связи в частном письме о неприемлемости для него «антихристианства», «хотя бы и пришлось подохнуть с голода»³⁰.



Наиболее известное сочинение Н. Е. Маркова

²⁴ Там же.

²⁵ О деятельности Н. Е. Маркова в Германии подробнее см.: *Иванов А. А., Машкевич С. В., Пученков А. С.* Неизвестные страницы биографии Н. Е. Маркова: по материалам Бахметьевского архива // Научный диалог. 2013. № 11 (23). С. 40.

²⁶ *Марков Н. Е.* Войны темных сил. Статьи. 1921–1937. М., 2002; *Марков Н. Е.* Войны темных сил / Сост., вступ. ст. М. Б. Смолина. М., 2008; *Марков Н. Е.* Думские речи: Войны темных сил / Сост., предисл., коммент. Д. И. Стогова. М., 2011.

²⁷ *Иванов А. А., Машкевич С. В., Пученков А. С.* Неизвестные страницы биографии Н. Е. Маркова. С. 39.

²⁸ Там же. С. 40.

²⁹ Цит. по: *Ганелин Р. Ш.* Н. Е. Марков 2-й о своем пути от черносотенства к гитлеризму. С. 215.

³⁰ Там же. С. 217.



Могила Н. Е. Маркова
в Висбадене (Германия)

Сведения о последних годах жизни Н. Е. Маркова крайне ограничены. Из упомянутой анонимной биографии известно, что в 1939 г. он с женой и дочерью переехал во Франкфурт, жил «спокойно и достаточно»³¹. В 1944 г. его жилье — гостиничный номер на Брентаноштрассе, 15 — было разрушено в результате варварской бомбардировки Франкфурта англо-американцами, практически стершей с лица земли этот средневековый город. Затем Марков с семьей проживал в Висбадене по адресу Карлштрассе, 16. Скончался правый политик 22 апреля 1945 г., похоронен на кладбище в Висбадене³², могила сохранилась.

Отмечая сложность и противоречивость эмигрантской судьбы Н. Е. Маркова, особо подчеркнем, что вплоть до самой кончины, даже в условиях нацистской диктатуры, он оставался верен монархическим идеалам и в меру своих сил и возможностей пытался консолидировать разрозненные правые организации русского зарубежья.

Источники и литература

1. Ганелин Р. Ш. Н. Е. Марков 2-й о своем пути от черносотенства к гитлеризму // Евреи в России: история и культура. Сб. науч. трудов. СПб.: б/и, 1998. Вып. 5. С. 211–218.
2. Иванов А. А. «Черный блок»: неудавшаяся попытка консолидации правых парламентских групп в 1915 году // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. 2009. № 99. С. 9–17.
3. Иванов А. А., Машкевич С. В., Пученков А. С. Неизвестные страницы биографии Н. Е. Маркова: по материалам Бахметьевского архива // Научный диалог. 2013. № 11 (23). С. 30–43.
4. Ильин И. А. Дневник. Письма. Документы (1903–1938). М.: Русская книга, 1999. 605 с.
5. Кирьянов Ю. И. Русское собрание. 1900–1917. М.: РОССПЭН, 2003. 352 с.
6. Марков Н. Е. Войны темных сил / Сост., вступ. ст. М. Б. Смолина. М.: Фонд «Имперское возрождение», 2008. 454 с.
7. Марков Н. Е. Войны темных сил. Статьи. 1921–1937. М.: Москва, 2002. 521 с.
8. Марков Н. Е. Думские речи. Войны темных сил / Сост., предисл., коммент. Д. И. Стогова, отв. ред. О. А. Платонов. М., 2011. 696 с.
9. Омелянчук И. В. Черносотенное движение в Российской империи (1901–1914 гг.): автореф. дис. ... д-ра ист. н.: 07.00.02. Воронеж, 2006. 46 с.
10. Правая Россия. Жизнеописания русских монархистов начала XX века / Сост. А. А. Иванов, А. Д. Степанов. СПб.: Царское дело, Русская народная линия, 2015. 736 с.
11. Правые партии. Документы и материалы: В 2 т. / Сост. Ю. И. Кирьянов. М.: РОССПЭН, 1998. Т. 1. 1905–1910 гг. 720 с.

³¹ Иванов А. А., Машкевич С. В., Пученков А. С. Неизвестные страницы биографии Н. Е. Маркова. С. 40.

³² Там же.

12. *Ромов Р. Б.* Марков Николай Евгеньевич (1866–1945). URL: https://ruskline.ru/monitoring_smi/2005/04/22/markov_nikolaj_evgen_evich_1866-1945 (дата обращения 05.10.2021).
13. Российский зарубежный съезд. 1926. Париж: Документы и материалы / Сост. М. А. Котенко, И. В. Домнин. М.: Русский путь, 2006. 848 с.
14. *Серегин А. В.* Монархические организации русской эмиграции в Европе в 1919–1933 годах. Структура. Идеология. Деятельность. Автореф. дис. ... к. ист. н.: 07.00.02. М., 2010. 21 с.
15. *Степанов С. А.* Черная сотня. Что они сделали для величия России. М.: Яуза-пресс, 2013. 672 с.
16. *Стогов Д. И.* Судьба лидеров правых партий в годы Гражданской войны // Гражданская война в России: проблемы истории и историографии: сб. докл. межвуз. науч. конф., г. Санкт-Петербург, 29 ноября 2013 г. / Отв. ред. д. и. н., проф. В. В. Калашников. СПб., 2014. С. 157–165.

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 4 (7)

2021

М. Г. Талалай

Комитет по обеспечению высшего образования русскому юношеству за границей и его посланники в Италию

УДК 94(470-87):378(091)(450)

DOI 10.47132/2588-0276_2021_4_128

EDN CSNPNB



Аннотация: В 1922–1930 гг. в Западной Европе действовало уникальное эмигрантское учреждение — Комитет по обеспечению высшего образования русскому юношеству за границей, называемый в обиходе по имени своего руководителя М. М. Федорова Федоровским комитетом. Учреждение ставило перед собой важную и трудную задачу — дать возможность завершить высшее образование молодым эмигрантам, не успевшим сделать это на Родине из-за Первой мировой и Гражданской войн. На начальном этапе предполагалось, что русские выпускники западных университетов смогут использовать свой культурный багаж по возвращению в Россию, но этого не произошло. Тем не менее, получение высшего образования помогло многим эмигрантам устроить достойную жизнь в зарубежье. С помощью Федоровского комитета в Италию были отправлены на учебу три студента-гуманитария: Л. Я. Ганчиков, П. А. Соколов, П. В. Спасский, закончившие Католический университет в Милане и успешно сделавшие профессиональную карьеру на «второй родине».

Ключевые слова: русская эмиграция, студенчество, высшее образование, Федоровский комитет, Католический университет в Милане.

Об авторе: **Михаил Григорьевич Талалай**

Кандидат исторических наук, ассоциированный сотрудник Института всеобщей истории Российской Академии наук.

E-mail: talalaym@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6070-9711>

Для цитирования: Талалай М. Г. Комитет по обеспечению высшего образования русскому юношеству за границей и его посланники в Италию // Русско-Византийский вестник. 2021. № 4 (7). С. 128–136.

RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4 (7)

2021

Mikhail G. Talalay

The Committee for the Provision of Higher Education to Russian Youth Abroad and its Envoys to Italy



UDC 94(470-87):378(091)(450)

DOI 10.47132/2588-0276_2021_4_128

EDN CSNPNB

Abstract: Between 1922 and 1930 there was in action a unique emigrant institution in Western Europe, the Committee for the Provision of Higher Education for Russian Youth Abroad, colloquially called the Fedorov's Committee after the family name of its head Mikhail Fedorov. This institution had the important and difficult task of completing higher education for young emigrants who had not been able to do it in their homeland because of the First World War and the Civil War. Initially, it was assumed that these Russian graduates from Western universities would be able to use their professional baggage when they returned to Russia, but this did not happen. Nevertheless, getting an education helped them to arrange a decent life in exile. With the help of the Fedorov's Committee, three humanities students were sent to Italy for education: L. Y. Ganchikov, P. A. Sokolov and P. V. Spassky. All of them had graduated from the Catholic University in Milan.

Keywords: Russian emigration, students, higher education, Fedorov's Committee, Catholic University of Milan.

About the author: **Mikhail Grigorievich Talalay**

Ph.D. in History, Associate Member of the Institute of General History, Russian Academy of Sciences.

E-mail: talalaym@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6070-9711>

For citation: Talalay M. G. The Committee for the Provision of Higher Education to Russian Youth Abroad and its Envoys to Italy. *Russian-Byzantine Herald*, 2021, no. 4 (7), pp. 128–136.

Комитет по обеспечению высшего образования русскому юношеству за границей, возникший в 1922 г. в Западной Европе, с центром в Париже, — одно из интереснейших учреждений «первой волны» русской эмиграции, которая в очередной раз придала этому начинанию государственные характеристики: эмигранты заботились об университетском образовании своего юношества.

Основные усилия Комитета были посвящены поиску университетских мест для молодых эмигрантов и соответствующих стипендий для них (или же работы, позволявшей студентам учиться). Новая задача эмигрантов, при отсутствии родной почвы, могла осуществиться только при опоре на возможных зарубежных благотворителей и на заинтересованные структуры: такой поиск и последующее сотрудничество с выявленными субъектами составляли стержень деятельности Комитета.

Внимание Комитета было обращено на тех молодых людей, которые, начав было учиться в российских высших учебных заведениях, оказались вырванными из нормальной жизни войнами (сначала Первой мировой, а затем Гражданской), а позже — беженством. В соответствии с духом того этапа Русского зарубежья, предполагалось, что такие студенты, закончив свое образование на Западе, вскоре смогут вернуться на Родину и включиться в процесс ее восстановления после «смутного времени». Этого не произошло, но многие юные эмигранты, получив с помощью Комитета университетские дипломы, смогли затем устроить профессиональную карьеру (увы, вне России) и, в итоге, — достойную судьбу, внося также свой вклад в развитие Западной Европы.



Михаил Михайлович Федоров.
Париж, ок. 1925 г.

Комитет по обеспечению высшего образования русскому юношеству за границей сразу после его учреждения стали называть по имени его главного организатора Михаила Михайловича Федорова (Бежецк, 1858 — Париж, 1949) — видного политического и общественного деятеля в дореволюционной России, поставившего свои таланты и знания на службу Русскому зарубежью¹. В эмиграции его по праву считали «отцом русского студенчества».

М. М. Федоров, еще в конце XIX в. известный как автор ряда теоретических публикаций по экономическим вопросам и слышавший среди современников «бессребренником», сделал было успешную государственную карьеру: с 1903 г. он — управляющий отделом торговли и промышленности Министерства финансов, с ноября 1905 г. — товарищ министра торговли и промышленности, в феврале-мае 1906 г. — управляющий Министерством торговли и промышленности. Однако после падения либерального правительства Витте он «ушел из власти» и вплоть до октябрьского переворота возглавлял совет крупнейшего Азово-Донского банка. При этом Федорову всегда была близка гуманитарная деятельность: в частности, он являлся членом главного управления общества Российского Красного Креста.

¹ Во Франции живут потомки М. М. Федорова; его внук ученый-химик Мишель Федоров написал книгу о своем дде, которая переведена и издана на русском языке: *Федоров М. Между короной и наковальней: Жизнь и судьба царского министра М. М. Федорова: 1858–1949.* М.: Русский путь, 2019.

В русле Белого движения Федоров, пытаясь объединить либеральные силы, с 1919 г. состоял в Особом совещании при главнокомандующем Вооруженными силами Юга России А. И. Деникине.

С 1920 г. общественно-политическая работа Федорова продолжилась в эмиграции. Среди ряда фондов, ассоциаций и прочих учреждений его любимым детищем стал Комитет по обеспечению высшего образования русскому юношеству за границей: собрав группу единомышленников с именами и связями, он стал энергично привлекать к программе Комитета видных персонажей и разного рода институции². В общей сложности Федоровский комитет проработал семь лет — к 1930 г. его деятельность прекратилась: во-первых, опекаемое им юношество повзрослело и трудоустроилось и, во-вторых, утратилась скорейшая перспектива возвращения беженцев на Родину.

Деятельность Федоровского комитета хорошо представлена в архиве Дома Русского зарубежья им. А. И. Солженицына во внушительном Фонде Комитета (№ 13): сюда попали личные дела кандидатов на получение стипендий (их автобиографии, аттестаты гимназий и кадетских корпусов, послужные списки, списки научных работ, личные документы, прошения), а также письма и прошения самого М. М. Федорова к разным лицам и в разные общественные и церковные организации. В Фонде Комитета хранится его переписка с Е. К. Миллером, А. П. Кутеповым, П. Б. Струве, С. Л. Франком и Т. С. Франк, С. Д. Боткиным, А. В. Толстой, С. В. Паниной, Н. И. Татищевым, В. В. Римским-Корсаковым, Ф. Б. Шлиппе, Н. М. Зерновым, П. М. Бицилли, А. С. Левицким, Б. А. Дуровым, А. В. Карташевым, Н. С. Арсеньевым и другими выдающимися представителями русской эмиграции.

Точная статистика по оказанной Федоровским комитетом помощи еще не произведена. Трудно определить, по понятным причинам, и число эмигрировавших российских студентов: предположительно их было более 20 тыс. человек³. Однако известно число тех студентов, которые с помощью Комитета учились в европейских высших заведениях: на 1924 г. их было восемь с половиной тысяч человек. Это составляло чуть менее половины общей массы эмигрантского студенчества: продолжить образование удалось не всем...⁴

В разных европейских странах Комитет учитывал местную специфику. Так, в католической Италии он решил задействовать потенциал Католической церкви, считая ее идейным союзником антибольшевистской русской эмиграции, несмотря на вековые конфессиональные разногласия между католиками и православными (также и во Франции было налажено сотрудничество с Католической церковью).

Вступивший на ватиканский престол в 1922 г. папа Пий XI был известен как своей высокой культурой (ранее он являлся префектом Амброзианской библиотеки в Милане, затем — Ватиканской библиотеки), так и заботой о гонимых христианах. По его поручению государственный секретарь Св. Престола кардинал Пьетро Гаспарри отправил весной 1923 г. послание в Католический университет Милана (*Università Cattolica del Sacro Cuore*), где выразил желание Ватикана помочь студентам-беженцам из России при поддержке данного университета⁵. Католический университет им. Святого Сердца [Иисуса] был выбран в качестве адресата неслучайно: учрежденный в 1921 г., он мыслился в Италии как некий «академический» ответ богоборческому вызову современности, который ассоциировался тогда с русской революцией и советской Россией. Коммунистическому соблазну, угрожавшему итальянской молодежи,

² О Федоровском комитете см.: *Постников Е. С. Студенчество России и проблемы получения высшего образования в эмиграции // Культурная миссия Российского Зарубежья. История и современность. М.: Российский институт культурологии, 1999. С. 92–102.*

³ Там же. С. 95.

⁴ Там же.

⁵ Письмо от 30 апреля 1923 г., озаглавленное «Circa [gli] studenti russi» [О русских студентах] (*Archivio della Segreteria di Stato Vaticano. Fondo 1927. Scatola 181. Filza 1. Fogli 66–69*). Цит. по: *Каратоццола М.* Профессор-эмигрант Павел Соколов, между Апулией и Россией // Барградский сборник № 1 / Под ред. М. Г. Талалая. М.: Индрик, 2019. С. 174.

по мысли инициаторов Католического университета, противопоставлялось высококачественное высшее образование на христианской основе.

О послании кардинала Пьетро Гаспарри в миланский университет знал, вне сомнения, Александр Иосифович Лысаковский (1879–1941), министр-резидент Российской миссии при Св. Престоле, один из тех императорских дипломатов, которые остались после революции на своем посту в Италии. А. И. Лысаковский, привлеченный к проблеме студенчества М. М. Федоровым и его Комитетом, также отправил письмо со своей стороны в Католический университет, испрашивая найти возможность для молодых беженцев не только учиться в Милане, но и проживать там⁶. Несмотря на то что ресурсы с итальянской стороны еще не были определены, он, по-видимому, сообщил в Париж о готовности Католического университета и по согласованию с Федоровским комитетом в октябре 1923 г. выслал в Ватикан список из шести холостых («*celibataires*») студентов-гуманитариев, в котором значились: Леонид Ганчиков, Виктор Геромский, Александр Покровский, Павел Соколов, Петр Спасский, Александр Терешкович⁷. В марте 1924 г. он подготовил и выслал уточненный список, сокращенный теперь до трех человек: Ганчиков, Соколов, Спасский⁸.

Однако прибывших вскоре в Милан студентов (первыми приехали двое: Ганчиков и Соколов), как оказалось, там не ждали: университетское руководство лишь выразило Ватикану свою готовность помочь, не предприняв никаких конкретных шагов. Юноши тогда предъявили в секретариате рекомендательные письма на французском языке, подписанные М. М. Федоровым, председателем «*Comité central de patronage de la jeunesse universitaire russe a l'étranger di Parigi*», от 27 декабря 1923 г. со следующим содержанием (цитируем одно из писем): «*Le sousigné certifie que Monsieur Léonidas Gantchikoff est un des étudiants désigné par le Comité Central de Patronage de la jeunesse universitaire russe à l'étranger à être favorisé par l'aide que le Saint Père a daigné dans Sa bonté Souveraine à accorder à 4 étudiants russes...*» [«Нижеподписанным удостоверяем, что г-н Леонид Ганчиков является одним из учащихся, определенных Центральным комитетом по обеспечению высшего образования русскому юношеству за границей, ради использования помощи, которую в своей державной милости Святой Отец соизволил оказать четырем русским студентам...»]⁹. К письмам председателя Комитета прилагались схожие по содержанию письма дипломата Лысаковского. Однако в университете заявили, что никакие стипендии или места проживания для русских студентов не выделены и учиться в Италии им невозможно.

Обескураженные юноши чуть было не вернулись обратно во Францию, но в последний момент ректор университета падре Агостино Джемелли изыскал-таки возможность принять их в Милане: из ректорской казны им назначили стипендии, а в качестве жилья была определена ночлежка — благотворительный приют им. кардинала Феррари. Так студенты-эмигранты в 1924 г. начали курсы на филологическом факультете Католического университета¹⁰.

Следует прокомментировать, что весь этот эпизод обучения православных юношей в миланском Католическом университете — исключительное событие, т. к. согласно учению Католической церкви вплоть до Второго Ватиканского собора 1960-х гг. православные христиане считались схизматиками, раскольниками.

⁶ Там же.

⁷ Там же.

⁸ Там же.

⁹ Archivio storico dell'Università Cattolica del Sacro Cuore [Исторический архив Католического университета Св. Сердца]. Цит. по: Ганчиков Л. Я. О путях русского духа / Сост., ред., пер. М. Г. Талалая. М.: Индрик, 2019. С. 186–187.

¹⁰ См. об их учебе также: Талалай М. Г. Русские студенты-эмигранты в Католическом университете г. Милана в 1920-е годы // Русское зарубежье. История и современность. Вып. VI. М.: ИНИОН РАН, 2017. С. 186–193. Уже после публикации этого текста автору удалось ознакомиться с архивом Дома Русского Зарубежья им. А. И. Солженицына (Москва), материалы которого привлечены к настоящей публикации.

Из архивных документов видно, что дипломат Лысаковский регулярно спрашивал в приюте Феррари о положении студентов (в отличие от своих денонсированных коллег-дипломатов при итальянском королевстве, которое признало СССР в 1924 г., Лысаковский номинально оставался на своем посту при Ватикане, не признававшем советскую власть). Дипломат получал положительные отзывы о том, что «трое юношей Ганичиков, Спасский, Соколов в течение целого учебного года имели очень хорошее поведение. Я [директор приюта Джованни Росси] также получил информацию от Католического университета, где меня уверили, что они учатся удовлетворительно»¹¹.

Все три студента благополучно получили высшее образование в Италии. Особенно хорошо прослежен дальнейший путь Леонида Яковлевича Ганчикова (1893–1968), автора многих философских и литературоведческих текстов, ставшего в завершение своей академической карьеры заведующим славянской кафедрой в Пизанском университете¹².

Защита его диплома в Милане была освещена даже в национальной прессе: «Один из них [русских студентов], Леонид Ганчиков из Твери, первым получил диплом, представив работу о „Фундаментальных принципах религиозной философии Вл. Соловьева“, русского философа, который после посещения Рима обратился в католичество»¹³. Объясняя некоторые лакуны в дипломной работе, лауреат сообщил, что Советы, изъявшие книги Соловьева из общественных библиотек, задержали на границе книги философа, которые, не переведенные на другие языки, студенту пришлось запрашивать на Родине. Этот рассказ, а также другие упоминания о русской жизни [до революции] и о пребывании в Италии Соловьева, в резком контрасте с нынешней ситуацией и с печальным беженским положением русских студентов в Европе, вызвали сочувственную манифестацию со стороны студентов, наполнивших зал. Ректор университета падре Джемелли, вручив от имени короля Италии диплом, выразил свою поддержку и уверенность в том, что русские студенты, потерявшие Родину, всегда могут рассчитывать в нашей стране на дружественную солидарность»¹⁴.

Одновременно с Ганчиковым Павел Александрович Соколов (1892–1964) защищал дипломную работу по теме «Францисканский коммунизм и современный коммунизм» — аргумент, необыкновенно важный для католических общественно-политических кругов той поры. Соколов в письме из Италии к М. М. Федорову



Леонид Яковлевич Ганчиков.
Милан, 1930 г.

¹¹ Итальянский текст: «I tre giovani russi Gantschoff, Spaski, Sokoloff, durante l'intero anno scolastico hanno tenuto ottima condotta. Mi sono pure informato presso l'Università Cattolica ed ho avuto assicurazione che il profitto dei suddetti tre giovani è soddisfacente». Цит. по: *Каратоццо-ло М.* Профессор-эмигрант Павел Соколов, между Апулией и Россией. С. 175.

¹² *Ганчиков Л. Я.* О путях русского духа... С. 189–192.

¹³ В. С. Соловьев (1853–1900), как известно, открыто подчеркивал достоинства Католической церкви, а в 1896 г. даже принял причастие у греко-католического священника (о. Николая Толстого), при этом его формального обращения в католичество не произошло и перед смертью он исповедался у православного священника.

¹⁴ *Studenti russi a Milano e manifestazione alla loro laurea // Corriere della sera (Milano), 15 giugno 1927.*



Собор св. Александра Невского на улице Дарю в Париже. Современное фото

определил свою задачу как «противопоставление христианской общины современному материальному коммунизму»¹⁵. Его работа была опубликована в Милане в том же году¹⁶. Позднее он переехал на юг Италии, в Апулию, где стал профессором-славистом государственного университета в Бари¹⁷.

Петр Васильевич Спасский (1896–1968) выбрал иной путь. В ломбардской столице он, кроме университета, обучался вокалу на курсах при театре Ла Скала и затем стал регентом церковного хора — сначала в самом Милане, при вновь учрежденном эмигрантском приходе, а затем в Париже, при соборе св. Александра Невского на Рю Дарю. Православный хор Спасского, став одной из культурных достопримечательностей Парижа, в 1950–1960-е гг. много гастролировал по Европе, в том числе и по Италии.

В Фонде № 13 архива Дома Русского зарубежья сохранились личные дела всех трех студентов, будущих выпускников Католического университета: помимо новых штрихов к их биографиям (тут в том числе указаны имена их родителей, точные данные о рождении, их эмигрантские адреса), эти дела позволяют лучше узнать механизм собственно «обеспечения высшего образования» для молодых эмигрантов.

Так, в личном деле Павла Соколова присутствует его прошение, составленное 27 марта 1923 г. в качестве «студента 5-го семестра Московского университета» (с этого семестра он был призван в «действующую армию»), на включение в список кандидатов Комитета. Таковые прошения заполнялись на бланке, 14-й пункт которого

¹⁵ Архив Дома Русского Зарубежья. Ф. 13. Оп. 2. Ед. хр. 1163. Л. 1.

¹⁶ Sokoloff P. Il comunismo francescano e il comunismo moderno. Milano: C. Ferrari, 1927.

¹⁷ Его творческим наследием в настоящее время занимается проф. Марко Каратоццо, заведующий славянской кафедрой государственного университета г. Бари.



М. М. Федоров с копилкой для сбора пожертвований,
рядом с митрополитом Евлогием (Георгиевским),
перед Успенской церковью в Сент-Женевьев-де-Буа, 1939 г.

гласил: «Чем занимаетесь в настоящее время?», на что Соколов ответил: «Физическим трудом, когда его можно иметь»¹⁸. В Софии беженец вступил в Союз русских студентов в Болгарии. Несколько писем лично М. М. Федорову он написал уже из Милана.

В персональном деле Петра Спасского сохранился документ Русской академической группы в Болгарии, который удостоверял его как «студента Донского университета в 1918–1919 годах»¹⁹. Уже из писем Спасского из Милана можно узнать, что Комитет добился-таки ему и другим двум русским студентам Католического университета стипендий, «представленных главой римско-католического вероисповедания»²⁰.

Что касается Леонида Ганчикова, то он долгое время пребывал, вместе со своим братом Евграфом, в Галлиполи, отказываясь от предложений записаться во французский Иностраннный легион или же в какие-нибудь жандармерии на Балканах: оба брата мечтали продолжить высшее образование. Их отец, оставшийся в Советской России, служил до 1917 г. в компании Нобеля, поэтому один из документов в Федоровский комитет был составлен 13 февраля 1923 г. в бюро этой компании в Константинополе: его автор, заведующий бюро, писал, что «молодые люди, сыновья старого служащего нашего Товарищества, лично мне известны с лучшей стороны»²¹. Думается, письмо это было инспирировано самими Ганчиковыми. При этом Евграф Ганчиков, будучи, в отличие от Леонида, «технарем», быстрее получил возможность продолжения образования (в области химической технологии) в самой Франции.

Вероятно, по инициативе братьев Ганчиковых были составлены рекомендации от Русской академической группы в Турции. Одно из них, касающееся Леонида, сообщало: «...При опросе знаний признается Академической группой студентом

¹⁸ Архив Дома Русского Зарубежья. Ф. 13. Оп. 2. Ед. хр. 1163. Л. 1.

¹⁹ Там же. Ф. 13. Оп. 2. Ед. хр. 778. Л. 4.

²⁰ Там же.

²¹ Там же. Ф. 13. Оп. 2. Ед. хр. 985. Л. 1.

Петроградского университета историко-филологического факультета третьего курса <...> по мнению группы может быть рекомендован для принятия в соответствующие иностранные высшие учебные заведения»²².

Обзор этих трех личных дел можно закончить выразительной фразой П. А. Соколова, обращенной к М. М. Федорову: «Моей всегдашней заботой было не посрамить земли русской среди итальянцев»²³. Он сумел выполнить свое намерение. Однако сказанное можно отнести и к самому Федорову, и к другим героям этой эмигрантской истории.

Источники и литература

1. *Ганчиков Л. Я.* О путях русского духа. М.: Индрик, 2019.
2. *Каратоццо М.* Профессор-эмигрант Павел Соколов, между Апулией и Россией // Барградский сборник № 1. М.: Индрик, 2019. С. 169–182.
3. *Талалай М. Г.* Русские студенты-эмигранты в Католическом университете г. Милана в 1920-е годы // Русское зарубежье. История и современность. Вып. VI. М.: ИНИОН РАН, 2017. С. 186–193.
4. *Федоров М.* Между короной и наковальной: Жизнь и судьба царского министра М. М. Федорова: 1858–1949. М.: Русский путь, 2019.
5. *Sokoloff P.* Il comunismo francescano e il comunismo moderno. Milano: C. Ferrari, 1927.

²² Там же. Ф. 13. Оп. 2. Ед. хр. 985. Л. 4.

²³ Там же. Ф. 13. Оп. 2. Ед. хр. 1163. Л. 11.

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 4 (7)

2021

М. В. Медоваров

Статья Клавдии Флоровской «Леонтьев как предшественник евразийства»

УДК 1(091)(470)

DOI 10.47132/2588-0276_2021_4_137

EDN ATWEAS



Аннотация: Впервые с 1925 г. в научный оборот вводится статья Клавдии Флоровской (1883–1965) «Леонтьев как предшественник евразийства». Приводятся данные о ее первой публикации и контексте евразийских исследований наследия Константина Леонтьева. Рассматривается место К. В. Флоровской в евразийском движении. Публикуется текст статьи.

Ключевые слова: русский консерватизм, евразийство, ранние евразийцы, Константин Леонтьев, Клавдия Флоровская, Георгий Флоровский.

Об авторе: **Максим Викторович Медоваров**

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

E-mail: mmedovarov@yandex.ru

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

Для цитирования: Медоваров М. В. Статья Клавдии Флоровской «Леонтьев как предшественник евразийства» // Русско-Византийский вестник. 2021. № 4 (7). С. 137–152.

RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4 (7)

2021

Maksim V. Medovarov

An Article “Leontiev as a Predecessor of Eurasianism” by Klavdia V. Florovskaya



UDC 1(091)(470)

DOI 10.47132/2588-0276_2021_4_137

EDN ATWEAS

Abstract: For the first time since 1925, an article by Klavdia Florovskaya (1883–1965) “Leontiev as a Predecessor of Eurasianism” is introduced into scientific circulation. The data of its first publication and the context of the Eurasian studies of Konstantin Leontiev’s legacy are given. The place of K.V. Florovskaya in the Eurasian movement is considered. The text of the article itself is published.

Keywords: Russian Conservatism, Eurasianism, Early Eurasians, Konstantin Leontiev, Klavdia Florovskaya, Georgy Florovsky.

About the author: **Maksim Viktorovich Medovarov**

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

E-mail: mmedovarov@yandex.ru

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

For citation: Medovarov M. V. An Article “Leontiev as a Predecessor of Eurasianism” by Klavdia V. Florovskaya. *Russian-Byzantine Herald*, 2021, no. 4 (7), pp. 137–152.

Вступление

С 1921 г. Прага стала крупнейшим центром евразийского движения и под руководством П. Н. Савицкого оставалась им практически все 20-е и 30-е гг. До появления конкурирующего крупного центра евразийцев в Париже (1926 г.) монополия Праги среди евразийцев была безусловной, несмотря на проживание князя Н. С. Трубецкого в Софии и затем в Вене.

Если первые издания евразийцев за авторством отцов-основателей движения выходили в виде объемных сборников («Исход к Востоку», «На путях», «Россия и латинство», третий и четвертый выпуски «Евразийского временника»), то с 1925 г. для публикации более срочных и не столь официальных докладов был избран формат «Евразийской хроники». Данный формат окажется наиболее устойчивым: вплоть до 1937 г. выйдет 12 выпусков хроники. Вместе с тем первые четыре выпуска, увидевшие свет в Праге в 1925–1926 гг., не могут быть названы печатными изданиями в полной мере. Это были машинописные листы, размноженные на ротопринтере с грифом «на правах рукописи», причем в первых двух выпусках не было даже особой обложки с выходными данными. Неудивительно, что пражские выпуски «Евразийской хроники» давно превратились в библиографический раритет.

Самый первый выпуск 1925 г. состоял из трех статей: «Евразийство» Л. В. Копецкого, «Православие, общество и евразийство»

М. М. Ситникова и «Леонтьев как предшественник евразийства» К. В. Флоровской¹. При этом в оглавлении на последней странице было допущено сразу две явные ошибки: был перепутан порядок статей в хронике, а инициалы Флоровской были ошибочно указаны как «К. И.» вместо «К. В.». Дословно редакционное примечание гласило: «Помещаемые здесь работы Л. В. Копецкого, М. М. Ситникова и К. И. Флоровской были написаны и оглашены в порядке работы Пражской Евразийской Группы в первой четверти 1925 года». Вызывает недоумение, что в каталоге РГБ первый выпуск «Евразийской хроники» ошибочно датирован 1924 г.

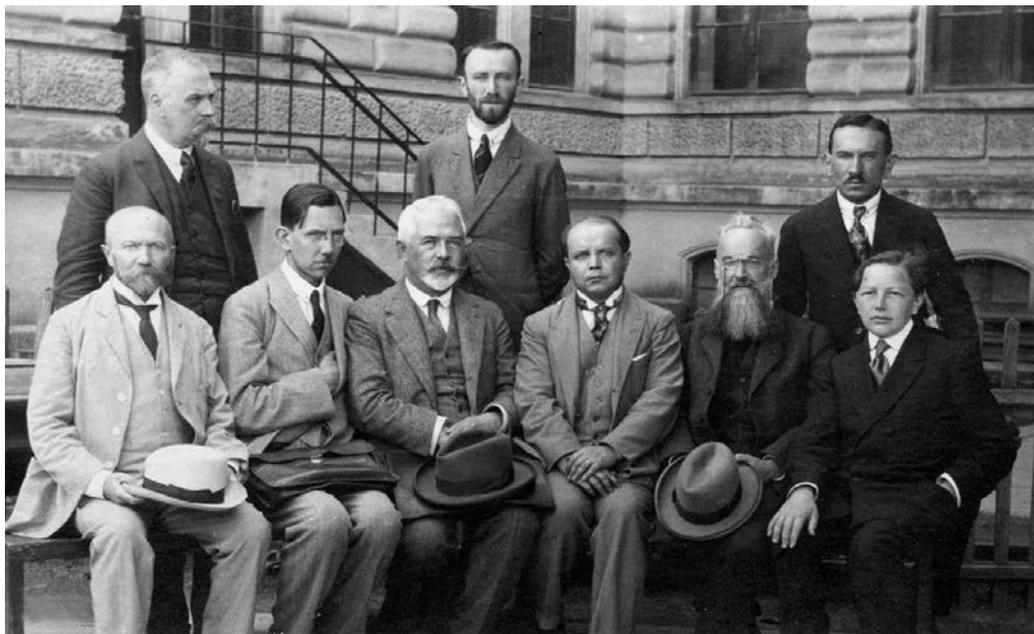
Наибольший интерес даже столетие спустя представляет статья Клавдии Васильевны Флоровской (1883–1965). Ее наследие все еще плохо известно в России. Гораздо более известны ее младшие братья: богослов прот. Георгий Флоровский (1893–1979) и ученый-славист Антоний Флоровский (1884–1968). Антоний в 1946 г. принял советское гражданство и навсегда остался жить в Чехословакии; он окончил жизнь в Праге в 1968 г. — всего лишь за две недели до последовавшей там же смерти П. Н. Савицкого. Георгий в 1926 г. переехал в Париж. Клавдия в 1955 г. вернулась в СССР и окончила жизнь в Москве.

Серьезные идейные и научные расхождения между членами этой талантливой семьи в последние годы привлекли внимание специалистов. В 2019 г. в Польше были изданы письма Клавдии Флоровской своим братьям; ее рукописные воспоминания остаются неопубликованными и хранятся в Кировограде (Украина).



Клавдия Васильевна Флоровская

¹ Флоровская К. В. Леонтьев как предшественник евразийства // Евразийская хроника. Вып. 1. Прага, 1924. С. 16–35.



Группа русских ученых-эмигрантов в Ужгороде (в 1919–1938 гг. — в составе Чехословацкой республики). Стоит посередине во втором ряду П. Н. Савицкий, сидит вторым слева Г. В. Флоровский, крайним справа — А. В. Флоровский, 1923 г.

По образованию К. В. Флоровская была историком-медиевистом петербургской школы. И. М. Гревс и Л. П. Карсавин относились к ней весьма строго, считая ее недостаточно квалифицированным специалистом. Но она много трудилась, в т. ч. проживая в Софии и Праге, неизменно отвечала Карсавину благодарностью и в эмиграции читала и одобряла его философские труды, вопреки позиции брата Георгия, который в 1926 г. отрекся от евразийства, осыпал его рядом упреков и враждебно относился к Карсавину, даже не прочитав его работы². Что касается наследия К. Н. Леонтьева, то его резкой оценке в «Путях русского богословия» Г. В. Флоровского опять-таки противостоит увлеченность его сестры.

Детальные обстоятельства подготовки публикуемой ниже статьи нам неизвестны. Из цитируемых в ней работ Леонтьева ясно, что к началу 1925 г. Клавдия Васильевна прочитала только три его труда: «Византизм и славянство», «Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения», «Национальная полтика как орудие всемирной революции». Безусловно, этого было мало для всесторонней оценки взглядов Леонтьева, пусть даже в сугубо евразийском контексте. Однако К. В. Флоровская в дальнейшем стала наверстывать упущенное. Год спустя, 24 мая 1926 г., она из Софии писала братьям: «Теперь читаю книжку Бердяева о К. Леонтьеве, которая меня не вполне удовлетворяет — характеристика получается какая-то растрепанная и неяркая, и одних ярких слов недостаточно для ее оживления. Я достала в университетской библиотеке сочинения Леонтьева о Востоке, Византии, славянах, хочу сама их прочесть»³.

Спустя столетие, когда завершено издание полного собрания сочинений и писем Леонтьева, когда о мыслителе написаны сотни новых книг и статей, его роль

² Киейзик Л.-Б. К вопросу истории взаимоотношений Льва Карсавина и Георгия Флоровского // Вестник Санкт-Петербургского университета. История. 2020. Т. 65. № 3. С. 950–961.

³ Флоровская К. В. «Мне надо, чтобы моя жизнь имела какую-то цель и смысл». Клавдия Флоровская: Письма к братьям Георгию и Антонию Флоровским / Ред. и подгот. текста Л. Киейзик, Н. Орлова. Зелена Гура: Зеленогурский университет, 2019. С. 230.



К. В. Флоровская (вторая слева) с родственниками и знакомыми в Болгарии, 1920–1930-е гг.

как предшественника евразийства (пусть даже не столь непосредственного, как, к примеру, В. И. Ламанский) стала видна более выпукло. Принципиально важное значение имело обнаружение Г. Б. Кремневым и публикация О. Л. Фетисенко ранее неизвестного леонтьевского проекта под названием «7 столбов новой культуры». Первым «столбом» в нем объявлено православие, вторым — «принудительная организация собственности и труда» (столь созвучная евразийцам), четвертым — «Великий Восточный Союз» во главе с Россией и с участием не только балканских народов, но и Турции, Ирана, Индии, пятым — браки русской династии с кавказскими и индийскими женщинами. Особо Леонтьев выделял «систематическое объединение против западноевропейских и американских государств (противу разлагающейся романо-германской государственности»⁴.

В 1924 г. Клавдия Флоровская не могла еще знать ни этого сочинения Леонтьева, ни наиболее интересной и крупной его работы последнего года жизни («Кто правее?»), но даже на основании уже опубликованных текстов смогла уловить в мировоззрении мыслителя линии, после 1917 г. приведшие к евразийскому переосмыслению постигшей Россию катастрофы. Она смогла вслед за Леонтьевым диалектически, сразу с двух сторон посмотреть на большевизм как на итог и вершину русского западничества и как на отправную точку разворота России в обратную, антизападную сторону.

Статья «Леонтьев как предшественник евразийства» примечательна тем, что многочисленные цитаты и пересказ некоторых идей мыслителя привязываются К. В. Флоровской к контексту революции 1917 г., большевизма, белого движения и евразийства. Не составляет труда найти в статье противоречия между жестким осуждением большевизма как «сатанинской религии» и надеждами на перерождение коммунизма

⁴ Леонтьев К. Н. Денисову. 7 столбов новой культуры // Фетисенко О. Л. «Гептастилисты»: Константин Леонтьев, его собеседники и ученики (Идеи русского консерватизма в литературно-художественных и публицистических практиках второй половины XIX — первой четверти XX века). СПб.: Пушкинский Дом, 2012. С. 133–134.

в новый охранительный порядок, признанием определенной пользы от свершившегося в соответствии с леонтьевскими предсказаниями.

Очень ярко выраженными являются религиозные, православные мотивы Флоровской; но нужно учесть, что открыто церковная, православная позиция вообще являлась господствующей в евразийстве с 1921 по 1927 гг., и в этом плане риторика Клавдии Васильевны ничем не отличается от работ Н. С. Трубецкого и других евразийцев данного периода. Закономерно, что она ссылается на Я. Д. Садовского — одного из самых ярких евразийцев первого призыва, также ветерана белого движения, глубоко верующего, который жил под Прагой и скоропостижно скончался в том же 1925 г. Более неожиданной может показаться ссылка на П. П. Сувчинского, но следует учесть, что на тот момент он по-прежнему являлся в целом единомышленником Трубецкого и Савицкого: до раскола в евразийском движении оставалось еще четыре года.

В последние годы появился ряд новых работ об идейной преемственности между Константином Леонтьевым и евразийцами 1920-х гг. Примечательно, что современные авторы не читали и даже не держали в руках статью Флоровской, поскольку они не цитируют ни одной мысли или слова из ее текста, ссылаются не на «Евразийскую хронику», а просто на название данной статьи без всяких выходных данных (без места издания и издательства, без названия сборника и страниц), с ошибочной датой (1924 г.) и ошибочными инициалами. Именно такой «ритуальной» ссылкой на Флоровскую С. В. Селиверстов подкрепил свой тезис о протоевразийском характере взглядов Леонтьева⁵. Еще более курьезным случаем является статья И. В. Лихоманова, который с претензией на сенсацию попытался полностью отрицать родство между взглядами Леонтьева и евразийцев, выхватывая одни цитаты автора «Византизма и славянства» из контекста и игнорируя другие. Неудивительно, что данный автор привел фиктивную ссылку на статью Клавдии Флоровской⁶, позаимствовав ее целиком со всеми ложными выходными данными у С. В. Селиверстова, на статью которого он тоже ссылается.

Статья К. В. Флоровской публикуется по единственному изданию «на правах рукописи» 1925 г. Орфография и пунктуация максимально приближены к современным, однако цитаты К. Н. Леонтьева приводятся так, как у Флоровской, т. е. без курсива и иногда с нарушением авторской пунктуации, хотя каждый раз снабжены ссылкой на наиболее доступное из современных научных изданий статей мыслителя. Написание ряда слов с прописной буквы (Церковь, Царь, Православие) у К. В. Флоровской мы последовательно сохраняем. Все примечания в сносках принадлежат нам.

К. В. Флоровская

Леонтьев как предшественник евразийства

В ряде последних выступлений евразийцев и их оппонентов была выдвинута мысль о том, что происходит, в сущности, старый спор между отцами и детьми. Однако следовало бы сразу отметить, что между евразийцами и их оппонентами никакого идеологического (а только о таковом и может быть речь) родства нет и не может быть.

Почти с петровских времен можно проследить в России существование двух традиций общественной мысли, совершенно равноприродных, в корне независимых и друг по отношению к другу всегда враждебных.

Первая из этих традиций полагала весь смысл и цель существования России в наиболее полном и совершенном усвоении западноевропейской культуры, которая почиталась ими за единственную и общечеловеческую. С этой точки зрения и вся

⁵ Селиверстов С. В. «Евразийская тема» в раннем творчестве К. Н. Леонтьева // Вестник Челябинского государственного университета. 2008. № 13 (114). С. 19.

⁶ Лихоманов И. В. «Восточный проект» К. Н. Леонтьева и евразийство // Идеи и идеалы. 2016. Т. 1. № 2 (28). С. 138–139.

русская самобытность воспринималась и оценивалась ими как отсталость, как нечто отрицательное, что следует возможно скорее и основательнее преодолеть и разрушить во имя утверждения в России западноевропейских начал.

В связи с таким пониманием европейской культуры и русских задач эта традиция русской мысли и воспринимала последовательно не только уже все осуществленные на Западе формы, но и все задания ее [европейской культуры] и все ее идеологические течения в их исторической и логической последовательности. Поэтому как идеологическим завершением т. н. прогресса на Западе явилась идеология коммунизма, так в России совершенно последовательно из западничества вырос большевизм.

Что же касается до оппонентов евразийства, так яростно нападающих на него, то они также проникнуты тем же духом европеизма и западничества. Это есть западноевропейская реакция на русской почве против западноевропейского коммунизма на той же русской почве. И уж если усматривать где-нибудь идеологическое родство, то — в какой-то мере — между оппонентами евразийства разных лагерей и большевиками. Нечто подобное имело уже место в истории русского западничества, когда западники 40-х гг. (Тургенев, Грановский и т. д.) ужаснулись своих прямых преемников — западников 60-х гг. (Чернышевский, Добролюбов, Писарев). Тогда действительно происходил спор между отцами и детьми, людьми разных поколений, но одного идеологического направления. Если же теперь западники отказываются от своего традиционного наименования, то это только еще один показательный признак того, что как духовная сущность «Европа» гибнет.

Для второй традиции русской общественной мысли следует считать характерным отрицание европейской культуры как общечеловеческой, в частности — утверждение ее непригодности для пересадки на русскую почву; раскрытие самобытности русской культуры и ее независимости от культуры европейской, ввиду того что русская культура имеет своими истоками византийское Православие и родовое самодержавие.

К этому направлению следует причислить славянофилов, Достоевского, Леонтьева, Данилевского и, в особых поворотах, Менделеева, Ключевского и мн. др. Кроме славянофилов, которые, и расходясь между собою в частности, все-таки представляли нечто общее и прямо противопоставляли себя западникам, для других это было скорее делом личного, индивидуального, иногда гениального прозрения, не получившего признания и популярности в общем, каком-то тупо традиционном, романогерманском устремлении русской интеллигенции.

Если и можно, и должно кого-либо считать идеологическими предшественниками евразийцев, то именно этих людей, так или иначе в своих утверждениях совпадающих с теми или иными утверждениями евразийцев.

И если евразийцы не только относятся к ним с подобающей сыновней почтительностью, но и подчас черпают в их творениях и вдохновение, и материал, — то позволено думать, что и они, будь они живы, от своих последователей не отказались бы.

Обратимся теперь к одному из таких предшественников евразийцев, а именно — к Константину Николаевичу Леонтьеву. Леонтьев исходит из того основного положения, что всякое государство и всякая культура, равно как и всякий организм, имеет в своей жизни три периода: 1) первичной простоты, 2) цветущего объединения и сложности, 3) вторичного смесительного упрощения.

Рассматривая далее уже существовавшие культуры и государства, он приходит к следующим двум выводам. Во-первых, он говорит: «Так я не ошибусь, я думаю, если скажу, что в начале развития государства всегда сильнее какое бы то ни было аристократическое начало. К середине жизни государства является наклонность к единоличной власти, а к старости и смерти воцаряется демократическое, эгалитарное или либеральное начало»⁷. А во-вторых, — что срок жизни каждого государства можно определить от 1000 до 1200 лет в среднем.

⁷ Леонтьев К. Н. Византизм и славянство // *Его же. Восток, Россия и славянство*. М.: Республика, 1996. С. 102.



Константин Николаевич Леонтьев,
1880-е гг.

Вооружившись таким образом, Леонтьев обращается к современной ему политической и общественной обстановке и из крупных, равно как и мелких ее фактов и событий, проходящих перед его острым зрением, делает ряд выводов. Причем все его внимание сосредоточено на проблеме России и Европы и, в связи с этой проблемой, — на вопросах, особенно острых в эпоху его жизни и деятельности, — вопросах славянском и восточном.

Что же думает он о Европе?

Эпохой первичной простоты для Европы Леонтьев считает период приготовительного германского хаоса, после переселения народов, и общую всему первоначальному христианству византийскую окраску. IX и X вв., эпоху усиления папской власти и разрыв с византийским Востоком, с одной стороны, и принятие назло этому Востоку Карлом Великим императорского титула, который направил Европу, помимо ее сознания, на совершенно иной путь, с другой стороны, — он считает началом собственно европейской государственности, определившей постепенно и самый характер западной

культуры, заменившей со временем эллино-римскую и византийскую новой в кавычках «всемирной цивилизацией». Начиная с IX и кончая половиной XVIII в. она разнообразно и неравномерно развивается. Объединенная в духе и идеалах культурных и бытовых и раздробленная в интересах государственных, Европа до XVIII в. разнообразна и гармонична, ибо гармония не есть мирный унисон, а плодотворная, чреватая творчеством, по временам и жестокая борьба.

XVIII в. для Европы Леонтьев считает началом последнего, третьего периода жизни каждого организма — периода вторичного смесительного упрощения.

Этот процесс начинается во Франции еще с Людовика XIV, который значительно смещал и упростил современную ему Францию. Эпоху же Французской революции он считает знаменательной для Европы — не столько потому, что она окончательно разрушила внутренние перегородки во Франции, но еще и особенно потому, что возвела в принципы эгалитарность и либерализм и заставила поверить в них как в прогресс не только самое себя, но и всю Европу и весь мир постольку, поскольку он приемлет европейскую цивилизацию как цивилизацию всемирную и обязательную.

Леонтьев, таким образом, определяет разницу между крушением прежде существовавших культур и государств и гибелью и разрушением Европы: «Древние государства не проповедовали сознательно религии прогресса; они эмансипировали лица, классы и народы от старых уз цветущего периода, отчасти вопреки себе, вопреки своему идеалу, который в принципе вообще был консервативен. Для смещения Европы потребовалось героическое средство, выдумали демократический прогресс, так называемые великие принципы 89-го года, на самом же деле Запад, сознательно упрощаясь, систематически смешиваясь, бессознательно подчиняется космическому закону разложения»⁸.

Вот что видит Леонтьев в Европе после 70-го г. (нужно заметить, что Леонтьев писал в 70-х и 80-х гг.).

⁸ Там же. С. 147.

«Франция очень смешана и даже проста, она — демократическая республика»⁹.

Германия или, вернее, Пруссия победила все, потому что 1) король у нее набожный и почти всевластный, 2) конституция плохая, т. е. дававшая возможность власти делать дело, 3) привилегированное юнкерство. Германия, объединенная Бисмарком после 70-го г., стала гораздо ровнее и однообразнее внутри себя и, вместе с тем, гораздо более похожа на побежденную Францию, чем, скажем, та же Германия монархическая, но раздробленная, хотя бы XVIII в., была похожа в культурном и бытовом отношении на монархическую и единую Францию того же времени. Ренан после посрамления французского империализма и французской демократии во время войны 70-го г. воскликнул: «Пусть продолжается наше демократическое гниение. Мы постараемся отомстить нашим соседям, заражая их тем же». А французская газета печатает следующее: «Мщение Франции осуществляется — старая Пруссия демократизируется»¹⁰.

Объединенная в племенном отношении Италия утратила свою духовную самостоятельность и своеобразие и сделалась очень похожей на всякую другую европейскую страну. Характер жизни ее все больше и больше приближается к общеевропейскому среднему уровню, среднему типу.

«Австрия, побежденная под Садовой, вступила искренно впервые в новую эру свободы и равенства и распалась надвое, опасаясь со дня на день распада на пять-шесть частей»¹¹.

Англия находилась в более благоприятных условиях, сбывая свой горячий материал в колонии и демократизируясь в Америке. Но Америка отпала от Англии приблизительно в эпоху Французской революции, и с 20-х и 30-х гг. в Англии появляются радикалы, которые нередко, чтобы еще больше упростить и уравнять общую картину Запада, бывают централизаторами, например, Джон Стюарт Милль.

Средний же класс преобладает там давно, и это есть те же упрощение и смешение, ибо стремится все свести к типу буржуа, который и есть идеал современной Европы.

Испания, Португалия, Голландия, Швеция, Дания и Швейцария так или иначе все идут по тому же пути уничтожения своего своеобразия и сведения всего к общеевропейскому типу.

Такова Европа после 70-х гг., и таково разрушительное влияние европейской религии, религии прогресса, идеи всеобщего блага и всеобщей пользы.

Обратимся к России.

«В России, — говорит Леонтьев, — сильны и могучи только три вещи: византийское Православие, наше родовое безграничное самодержавие и, может быть, наш сельский поземельный мир»¹².

До Петра Великого облик России был облик византийский, но и сейчас основы нашего как государственного, так и домашнего быта, словом, культуры нашей, остаются тесно связанными с Православием.

«Царизм наш, столь для нас плодотворный и спасительный, окреп под влиянием Православия, под влиянием византийских идей, византийской культуры»¹³.

«Что такое наша семья без религии, без Православия». Если мы найдем старинную, чисто великорусскую семью, крепкую и нравственную, то мы увидим, что она держится больше всего Православием, Церковью, заповедью, понятием греха, а не вне религии стоящим и даже переживающим ее этическим чувством, принципом отвлеченного долга». «Кто хочет укрепить нашу семью, тот должен дорожить всем, что касается Церкви нашей»¹⁴.

Наши церкви, серебряная утварь, наши иконы, наша мозаика — создание того же нашего византийского Православия.

⁹ Там же. С. 143.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же.

¹² Там же. С. 104.

¹³ Там же.

¹⁴ Там же. С. 101.

Скажу еще, говорит Леонтьев, что все наши лучшие поэты и романисты: Пушкин, Лермонтов, Гоголь, Кольцов, оба графа Толстые — заплатили богатую дань этому византизму, той или другой его стороне — государственной или церковной, строгой или теплой.

Одним словом, говоря кратко, в основе русской культуры, русского своеобразия стоит истинное христианство — Православие, принятое прямо из Византии, а не через посредство латино-протестантского Запада.

И, вместе с тем, это Православие отвергает всякую надежду на всеобщее благоденствие народов; оно есть сильнейшая антитеза идее всечеловечества в смысле земного всеравенства, земной всесвободы, земного всесовершенства и вседовольства, т. е. идеям романо-германского прогресса.

И, тем не менее, эта самая Православная и самодержавная Россия, со времен Петра Великого как бы влюбленная, по выражению Леонтьева, во все европейские идеи и формы без разбора, начинает вступать на тот же путь европейского прогресса — суровости и всесвободы.

«Россия — есть глава мира возникающего. Франция — представительница мира отходящего». «Россия не просто европейское государство, она есть целый особый мир»¹⁵. И весь вопрос для Леонтьева в том, что несет этот колосс миру. Также как и для евразийцев, но для них это не только вопрос, но и задание.

По мнению Леонтьева, здесь могут быть два решения. Одно решение — это Россия пойдет по тому же пути романо-германского прогресса, всеобщего разрушения и только восторжествует для того, чтобы всех смешать, всех скорее погубить в общем неосуществимом идеале всеобщего благоденствия. Это решение есть задание русского большевизма.

Или «готовим мы, загадочные славяно-туранцы, миру действительно своеобразную культуру, положительную и созидательную, простирающуюся от Великого океана до Средиземного моря и до западных окраин Азии, которые теперь торжественно зовутся материком Европы»¹⁶.

Это решение — евразийское задание. Для Леонтьева это загадка, и он говорит: «Скажу только об одном чрезвычайно важном признаке, как бы роковом и мистическом. Вот он: мы не присоединили Царьграда в 1878 г.; мы даже не вошли в него. И это прекрасно, ибо тогда мы вступили бы в него с общеевропейской эгалитарностью в сердце и уме, теперь мы вступим в него в той шапке-мурмолке, над которой так глупо смеялись наши западники, и с кровавой памятью об ужасном дне 1-го марта»¹⁷. Мне хочется прибавить к этому, что и в 17-м г. мы не вступили в него, и это прекрасно, потому что и в этом году мы еще не пресытились европейской эгалитарностью, а кровавой памяти 1-го марта нам оказалось мало, нам понадобилась еще кровавая память о русской революции.

Здесь следует коснуться вопросов славянского и восточного.

Для Леонтьева сущность вопросов славянского и восточного можно было бы свести, вкратце говоря, к следующему определению. Восточный вопрос есть по характеру и духу своему — русский. Вопрос же славянский так, как он теперь понимается и осуществляется, есть вопрос по духу и характеру европейский.

И Россия, и Европа равно были заинтересованы в ослаблении Турции на Босфоре и в освобождении славян, а также в утверждении своего влияния в Царьграде и на Балканах. И разница здесь не в практических задачах, а в коренной противоположности тех начал, во имя которых и Россия, и Европа хотели одного и того же, и в конечных их целях. Эта борьба за влияние Европы и России происходила и внутри самого славянства. Для России в центре восточного вопроса стояли интересы Православной Церкви. Долгом России было защищать эту Церковь и своих единомыслителей

¹⁵ Леонтьев К. Н. Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения // *Его же*. Восток, Россия и славянство. С. 430.

¹⁶ Там же. С. 430–431.

¹⁷ Там же. С. 431.

от притеснений магометан. Эта первая задача была задачей религиозной, а за ней вставала и другая задача — культурная. Поскольку в основе славянской самобытности, существовавшей хотя бы и в подавленном виде, лежали те же начала византийского Православия, которые лежат и в основе культуры русской, то и укрепление Церкви и русское влияние на Балканах совпадали и укрепляли подлинное культурное развитие славянского мира. Центром духовного объединения православных славян естественно должен был быть русский Царьград, и он должен был стать с тем вместе и сосредоточием общевосточного единения и центральным оплотом против посягательств европейских держав и в смысле политическом, и в смысле духовном, как сильнейшая антитеза духу романо-германского прогресса.

В центре славянского вопроса лежит европейская идея племенного национализма. Племенной национализм, введенный, по Леонтьеву, в политику Наполеоном III в его нынешнем виде, по духу своему входит в круг тех идей, которые в совокупности составляют существо романо-германского прогресса. В этом понятии, прежде всего, по существу, утверждается равноценность всех наций в полной независимости от национального гения или талантов, так же точно, как в понятие индивидуализма вкладывается смысл равноценности всех индивидуумов, вне всякой зависимости от личных талантов и гениальности. Так же как можно сказать, что индивидуализм губит индивидуальность, так и национализм губит национальность. Утверждение племенного национализма есть, в сущности, утверждение пустой формы, в которую силой современных обстоятельств вливается романо-германское содержание. По моему глубокому убеждению, если сейчас в Индии будет достигнута политическая самостоятельность, то и там также воцарится демократическая республика западно-европейского типа. Если нет западноевропейской всемирной культуры, то нельзя закрывать глаза на то, что существует западноевропейская мировая опасность, борьба с которой возможна также только в мировых масштабах.

В душе самостийников всех национальностей идея о политической независимости неизменно сочетается в наше время с духом романо-германского прогресса вообще и политической свободы и эгалитарности в частности. Очень часто последние идеи даже предшествуют в умах самостийников мыслям об эмансипации собственно национальной (в Греции — Рига-Феррос¹⁸). Во всех славянских странах, в Болгарии, Сербии, а также в Греции вместе с политической и национальной свободой является неизменное тяготение к европейской цивилизации, к демократическим учреждениям, которые весьма мало у них отличаются от западных учреждений, и стремление приблизиться к тому же общему типу среднего европейца. Это стремление и тяготение настолько сильны, что всякое культурное своеобразие, как отсталость с точки зрения европейской, душится и презирается, в том числе и Церковь, и Православие.

Т. е., другими словами, славянство, получая политическую свободу, с одной стороны, делается оплотом западноевропейского прогресса, а с другой стороны, — становится враждебным к своим собственным культурным и бытовым особенностям, так же как и к лежащим в их основе началам восточного Православия, а следовательно, и к России, живущей этими началами.

А между тем после неудачной войны 53-го г. и Парижского мира Россия уступает духу времени и демократизируется внутри (реформы Александра II), и внешняя ее политика, совпадая с политикой внутренней, делается либеральнее в смысле нашего движения на Балканах, носит уже племенной, а не государственно-религиозный характер, и восточный вопрос подменяется вопросом славянским.

Леонтьев говорит: «Если люди власти и влияния в России приложат все силы на служение делу православно-восточному и с величайшим недоверием станут относиться впредь к делу всеславянскому и считать его чисто племенным и весьма

¹⁸ Так в тексте. Имеется в виду Ригас Феррос (настоящее имя Антониос Кириазис, 1757–1798) — один из зачинателей греческого освободительного движения, казненный турками.

опасным делом в общеевропейском либеральном вкусе — тогда наша культурная и государственная будущность спасена, даже и при панславизме»¹⁹.

Итак, по Леонтьеву, Европа стареет, разрушается и гибнет и тянет за собою весь мир на приманку своей всемирной цивилизации и веры в прогресс. Ей должна противостоять Россия, утверждая у себя и везде вне себя свои исконные начала восточного Православия и самодержавия.

* * *

Леонтьев не дожидаясь до великой войны, но он предвидел ее возможность и предугадывал до известной степени ее последствия.

Мы были свидетелями этой войны и последовавшего за ней мира и должны сказать, что Европа за это время сделала огромные шаги по тому же пути разложения и смешения.

Леонтьев предсказывает, что если единоличная власть диктатора и утвердится во Франции временно, то лишь для борьбы с Германией, которая будет иметь следствием лишь то же ассимиляционное направление. Такой попыткой утверждения диктаторской власти можно считать попытку Пуанкаре²⁰, окончившуюся по окончании войны неудачей. Далее Леонтьев говорит: «Франция в случае победы должна будет сделать уступки у себя для рабочих, для коммунистической партии»²¹. Эти уступки делались и делаются вплоть до Эррио²² и соглашения с советской властью.

В Англии происходит то же самое (Макдональд, соглашение с советской властью).

В Италии, предсказывает Леонтьев, не будет католической реакции, но как бы не пал Савойский дом во имя якобинской республики. И он был прав — фашизм не есть католическая реакция. Роль же короля в Италии весьма невелика.

В Германии, в случае поражения, поднимет голову крайняя либеральная партия, против милитаризма, прусского юнкерства и т. д. Леонтьев ошибся лишь в утверждении, что монархия там устоит. Германия сейчас демократическая республика, смешанная внутри и внешне и еще больше похожая на Францию. Австрия распалась на части.

Наконец, всюду восторжествовал племенной национализм именно в том духе и форме общеевропейских либеральных начал, о которых говорит Леонтьев. В неславянских странах — Финляндии, Латвии, Эстонии — всюду воцарилась самая пошлая романо-германская республика. Страны славянские — Болгария и Сербия — весьма конституционные, демократические, в некоторой части и с атеистическими уклонами государства с бессильными монархами во главе. В Чехии — демократическо-социалистическая республика, и даже в Польше, о которой Леонтьев говорит как о стране с оригинальными бытовыми и культурными особенностями, политическая независимость отнюдь не повела к развитию этих культурных начал, но, наоборот, и там все сглажено, все упрощено и подведено под общеевропейский тип демократической республики.

Вспомним еще краткий период Кубанской независимости во главе с демократической кубанской радой в Екатеринодаре. Краткий период существования демократической республики Грузии и петлюровские принципы демократическо-самостийного характера. Гетманский период по многим причинам нельзя считать характерным для украинской самостийности.

Итак, после войны во всей Европе как в странах победительницах, так и в странах побежденных, а также всех странах и местностях, получивших политическую самостоятельность и свободу, были везде сделаны крупные шаги для подавления

¹⁹ Там же. С. 535–536.

²⁰ Раймон Пуанкаре — премьер-министр Франции в 1912–1913, 1922–1924, 1926–1929 гг., президент Франции в 1913–1920 гг.

²¹ Такой цитаты у Леонтьева нами не обнаружено.

²² Эдуар-Мари Эррио — премьер-министр Франции в 1924–1925, 1926, 1932 гг., установил дипломатические отношения с СССР.

своего культурного своеобразия во имя насаждения общеевропейских прогрессивных идеалов.

Давно уже Франция изменила своему старому знамени «Vive le roi» и выступает под новым знаменем «Vive la France». И Германия начала великую войну с лозунга: «Deutschland über alles».

Обе они как бы подчеркивают этим, что нет у каждой из них своего собственного ни в культурном, ни в бытовом отношениях; главным же образом нет ничего в их стремлениях и идеологии такого, что было бы не общеевропейским, равно свойственным им обеим. Только племенная ненависть друг к другу и хищнические наклонности были причинами войны. Потому они и обнажают оружие друг против друга, в сущности, под знаком того же племенного национализма, за которым таинственно скрываются общие им всем идеалы европейского прогресса: безотносительной свободы, равенства, парламентаризма, всеобщего обучения и т. д.

Одна Россия осталась побежденной и не победительницей в этой войне. Одна Россия вынесла на своих новых знаменах не племенной национализм, а интернационал, не демократизм, а коммунизм, не безотносительную свободу и равенство, а диктатуру пролетариата.

Старые знамена русские «за Веру, Царя и Отечество», заключавшие в себе ряд когда-то для всех русских живых и определенных содержаний, сопряженных с теми же началами восточного Православия и самодержавия, давно уже трещали и колебались. Каждое знамя сильно тогда, когда способны производить известный отбор людей, ему преданных.

Когда в Россию начали мало-помалу просачиваться снизу и сверху разлагающие начала западноевропейского прогресса, когда массы русской интеллигенции отвернулись от своих исконных начал во имя европейских, т. н. прогрессивных идей, тогда и самое знамя стало непрочным одним тем, что под ним были люди, его не разделявшие. Революция его уничтожила окончательно для того, чтобы дать место последнему слову европейского прогресса — интернационалу и коммунизму.

Православного Царя не стало, отечество распалось на части. Стали отпадать от него окраины, провозглашавшие демократизм и племенной национализм, и самое ядро раскололось на красных и белых.

Тем самым, что Православного Царя не стало, что сначала провозглашена была свобода исповеданий, а потом во главе государства стали иноверцы и люди, провозглашавшие государственной религией, если можно так выразиться, атеизм, материализм и социализм, перед каждым русским встал как бы вновь вопрос об избрании веры. Этим и объясняется сейчас та сравнительная легкость, с которой люди, не могущие найти в глубине своей души твердого и истинного решения, поддаются внешним соблазнам и приманкам, которые перед ними в изобилии расставляет католическая церковь, «Союз христианской молодежи» и прочие секты. Сейчас, при общем, нужно сказать, религиозном устремлении мало отдавать только предпочтение Православию как вере национальной. В таком подходе нет ни необходимой твердости, ни определенности.

Евразийцы правы, когда они делают свое волевое и свободное избрание в такой форме: вера Православная есть истинная вера, все же остальное определяется как ересь.

Что противостояло в России интернационалу и коммунизму? — белое движение. «Когда часть России, с первого дня захвата большевиками власти, противопоставила себя — им, то это, в сущности, был жест защиты, чтобы оборонить себя от чего-то такого, что бессознательно воспринималось как вред, опасность, беда, зло», — пишет Сувчинский²³. Гражданская война была жертвенной и, как говорит Я. Д. Садовский, не будь ее — грош была бы цена русскому народу²⁴, но духовный знак ее «во имя»

²³ Сувчинский П. П. Страсти и опасность // Россия и латинство: сб. ст. Берлин: б. и., 1923. С. 19.

²⁴ Такой цитаты у Садовского не найдено. Возможно, К. В. Флоровская ссылается на устные разговоры с ним. К тому моменту Садовский опубликовал две статьи в евразийских изданиях: Садовский Я. Д. Оппонентам евразийства (Письмо в редакцию) // Евразийский временник:

найден не был и не мог быть найден в момент катастрофы и разгоревшихся личных страстей. Но все же единственно, что было в белом движении определенного и ясного, так это то, что русский национализм выступил против интернационала. И именно потому, что смысл этого инстинктивного движения не был еще осознан, оно скорее всего шло с определенного момента под знаменем России. И это как-то совпало с появлением в белом движении демократического и парламентского уклона.

Может быть, хорошо, что белое движение было побеждено, потому что всеми силами, всеми средствами мы должны противостоять тому, чтобы все русские знамена после революции были заменены одним знаменем «Россия».

Когда евразийцам и вместе с тем участникам в белом движении был предложен вопрос, можно ли над белым движением водрузить знамя евразийства, они ответили, что можно. И действительно: евразийство есть совокупность целого ряда идей, которые могли родиться только на русской национальной почве, и, таким образом, самым своим существованием оно уже выявляет и утверждает русскую национальность как таковую. Но, с одной стороны, евразийство целым рядом признаков суживает понятие русскости, требуя не только русского происхождения, но еще чего-то и иного, а с другой стороны, привлекая к этому ряду идей и людей иных национальностей, раскрывает русскую национальную сущность до мирового значения. Следовало бы раз и навсегда выражение «русский национализм» заменить словом «евразийство».

Нашему племенному национализму окраины противопоставят свой и будут правы. Внутри России начнется демократическое гниение — все равно, типа ли Франции республиканской или Франции Наполеона III. Никакой войны, ни наступательной, ни оборонительной, под этим знаменем вести нельзя. Она будет только бесцельным, пустым и страшным кровопролитием, каким была великая война для Западной Европы.

Наконец, мы воочию видели на последних собраниях национального объединения, что собирается под этим знаменем.

Россия есть факт прежде всего. И всегда, пока она существует, она будет и останется Россией, об этом нам беспокоиться нечего.

Будущая Россия — загадка сейчас, и никто, кроме Бога, не знает ее смысла и значения. Но вместе с тем Россия есть и задача, и решение ее, кроме Божьей воли, зависит от нас и только от нас — вот это надо твердо помнить.

Но к этому следует прибавить, что если белое движение было движением провинциальным в каком-то смысле по отношению к красному, то и вся Западная Европа по отношению к советской России тоже провинциальна. Она ничего не может противопоставить интернационалу, кроме своего племенного национализма, и как только в ней является какая-нибудь слабая попытка борьбы с коммунизмом, — как сейчас возникает и мысль о создании какого-то нового интернационала. Тот факт, что фанатики последней религиозной идеи Запада вышли уже не из ее среды, а из европеизированной части России, тоже знаменателен — как признак бессилия Европы. В какой-то мере Россия сейчас больше Европа, чем сама Европа.

Что же такое этот интернационал и коммунизм по определению Леонтьева? «Нынешний коммунизм, с одной стороны, есть не что иное, как тот же эгалитарный либерализм, которому послужили столькие умеренные и легальные люди XIX века, все то же требование неограниченных ничем личных прав, все тот же индивидуализм, доведенный до абсурда и преступления, до беззакония и злодейства; а с другой стороны, именно потому, что он своим несомненным успехом делает дальнейший эгалитарный либерализм непопулярным и даже невозможным, он есть необходимый, роковой толчок или повод к новым государственным построениям, не либеральным и не уравнилельным»²⁵.

непериодическое изд. Кн. 3. Берлин: Евразийское книгоиздательство, 1923. С. 149–174; *Его же*. Из дневника «Евразийца» // Евразийский временник: непериодическое изд. Кн. 4. Берлин: Eurasia-Verlag, 1925. С. 378–405.

²⁵ *Леонтьев К. Н.* Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения. С. 423.

И действительно, если мы возьмем сейчас любую газету, самую случайную, то мы всегда найдем в ней что-либо на этот счет поучительное. Например, поучительно здесь, во-первых, то, что Франция даже с Эррио во главе проводит ту же политику демократизма и племенного национализма, а коммунист Кашен²⁶, противопоставляя ей интернационал и коммунизм, восстает против принципа племенного национализма, а во-вторых, соблюдает, в сущности, бессознательно интересы России. Положительного содержания в этом нет никакого, пока Россия остается советской, но отрицательная польза, несомненно, есть и именно такая, какую угадывал в коммунизме Леонтьев: «Теперь, — говорит он, — коммунисты являются в виде самых крайних до бунта и преступления в принципе неограниченных либералов; их необходимо казнить, но они же, доводя либерально-эгалитарный процесс в лице своем до его крайности, служат бессознательную службу реакционной организации будущего. И в этом их косвенная польза и даже великая. Я говорю только польза, а не заслуга. Заслуга должна быть сознательная. Польза же бывает часто нечаянная и вполне бессознательная»²⁷. И нужно сказать, что тот, кто хочет быть этой организацией будущего, о которой говорит Леонтьев, обязательно должен учесть это и использовать до конца.

Таковую же бессознательную пользу приносят коммунисты и в других отношениях. «Социализм как международность есть высшее отрицание культурных самобытных начал, национального обособления»²⁸, — говорит Леонтьев, а между тем, опять-таки противопоставляя себя либеральной Европе, русский большевизм осуществляет бессознательно исконные русские задачи; например, старается утвердить свое влияние на Востоке.

* * *

До сих пор все, что мы говорили о Леонтьеве, или совпадает с евразийством, или дополняет одно другое, — во всяком случае, противоречий нет.

Но нужно сказать, что в одном отношении есть существенная разница между мироощущением евразийцев и взглядами Леонтьева.

Леонтьев говорит, что сейчас в Европе все подчиняется сознательно или бессознательно действию страшной, таинственной и разрушительной силы. Но для него эта сила есть только, в конечном счете, естественная старость, и страшно ему делается в той мере, в какой всегда делается страшно и грустно, когда видишь, как цветущий организм неизбежно идет к разрушению и смерти под влиянием времени. Никакого мистического ужаса в нем нет. В евразийцах же, видевших воочию русскую революцию, он есть и должен быть.

Все европейские катастрофы, бурные или медленные, сознательные или бессознательные, не приходят в Европу извне, как пришла русская революция в Россию из Европы, хотя и нашла там достаточно своего горючего материала и злой воли, заложенной в человеческую природу вообще, а в русскую, может быть, и в особенности; а возникают внутри ее и именно на религиозной почве. В восприятии евразийцев есть что-то общее с психологией Игнатия Лойолы, канонизированного католической церковью, Робеспьера, неподкупного и добродетельного, и Ленина, тоже аскета. Во всех в них психология фанатиков религиозной идеи, но не христианская, а, между тем, прямым отрицателем и атеистом был только Ленин.

И не случайно католическая церковь построила всю свою мощь на словах, отнесенных к апостолу Петру, которыми дьявол искушал Христа: «Ты пастьер овец — тебе передал Бог все царства, и потому тебе переданы ключи Царства Небесного», а последняя

²⁶ Марсель Кашен (1869–1958) — один из крупнейших деятелей Французской коммунистической партии и Коминтерна.

²⁷ Там же. С. 424.

²⁸ Точная цитата: «Социализм же есть международность по преимуществу, т. е. высшее отрицание национального обособления» (Леонтьев К. Н. Национальная политика как орудие всемирной революции // *Его же. Восток, Россия и славянство*. С. 526).

страшная религия Запада — коммунизм — в России приняла характер подлинной сатанократии, мобилизовавшей к себе на службу все зло и мерзость, таящиеся в человеческой природе. Также не случайно и то, что католическая реакция после французской революции была очень близкой по духу к коммунизму и в какой-то мере породила его. Очевидно, что в самом источнике жизни Западной Европы — в католичестве — есть какая-то отравка.

Борьба с интернационалом не есть борьба с атеизмом или религиозным равнодушием, как это думает Леонтьев.

Борьба с ним есть борьба с религией, но с религией антихристианской — сатанинской. Евразийцы, которые со всей доступной им силой ощущают этот сатанинский дух последней религии Запада, верят, что бороться с ним можно только одним оружием — Крестом Православной Церкви, и их взоры постоянно обращены с упорной верой на этот Крест.

Но духовная победа Восточной Православной Церкви над сатанинскими учениями Запада будет также победой евразийской культуры над европейской цивилизацией.

И под Крестом Православной Церкви должны развеяться евразийские знамена.

Источники и литература

1. *Киейзик Л.-Б.* К вопросу истории взаимоотношений Льва Карсавина и Георгия Флоровского // Вестник Санкт-Петербургского университета. История. 2020. Т. 65. № 3. С. 950–961.
2. *Леонтьев К. Н.* Восток, Россия и славянство: Философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872–1891). М.: Республика, 1996. 799 с.
3. *Леонтьев К. Н.* Денисову. 7 столбов новой культуры // *Фетисенко О. Л.* «Гептастилисты»: Константин Леонтьев, его собеседники и ученики (Идеи русского консерватизма в литературно-художественных и публицистических практиках второй половины XIX — первой четверти XX века). СПб.: Пушкинский Дом, 2012. С. 133–134.
4. *Лихоманов И. В.* «Восточный проект» К. Н. Леонтьева и евразийство // Идеи и идеалы. 2016. Т. 1. № 2 (28). С. 138–151.
5. *Садовский Я. Д.* Из дневника «Евразийца» // Евразийский временник: неперидическое изд. Кн. 4. Берлин: Eurasia-Verlag, 1925. С. 378–405.
6. *Садовский Я. Д.* Оппонентам евразийства (Письмо в редакцию) // Евразийский временник: неперидическое изд. Кн. 3. Берлин: Евразийское книгоиздательство, 1923. С. 149–174.
7. *Селиверстов С. В.* «Евразийская тема» в раннем творчестве К. Н. Леонтьева // Вестник Челябинского государственного университета. 2008. № 13 (114). С. 19–33.
8. *Сувчинский П. П.* Страсти и опасность // Россия и латинство: сб. ст. Берлин: б. и., 1923. С. 16–40.
9. *Флоровская К. В.* Леонтьев как предшественник евразийства // Евразийская хроника. Вып. 1. Прага: б. и., 1924. С. 16–35.
10. *Флоровская К. В.* «Мне надо, чтобы моя жизнь имела какую-то цель и смысл». Клавдия Флоровская: Письма к братьям Георгию и Антонию Флоровским / Ред. и подгот. текста Л. Киейзик, Н. Орлова. Зелена Гура: Зеленогурский университет, 2019. 286 с.

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 4 (7)

2021

*В. Б. Белукова, И. Б. Гаврилов, В. Т. Захарова,
священник Игорь Иванов, А. М. Любомудров, Н. И. Пак*

«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)**

УДК 1(091)(470)+821.161.1

DOI 10.47132/2588-0276_2021_4_153

EDN BOIQKZ



Аннотация: Публикация подготовлена на основе выступлений участников круглого стола «Истинная Россия есть страна милости, а не ненависти», приуроченного к 50-летию кончины выдающегося русского писателя-эмигранта XX в. Бориса Константиновича Зайцева (1881–1972). Состоявшееся 2 февраля 2022 г. в дистанционном формате мероприятие было организовано научно-просветительским проектом Издательства СПбДА «Византийский кабинет» совместно с кафедрой богословия и кафедрой иностранных языков СПбДА. Публикуются тезисы выступлений некоторых участников, на материале отдельных произведений и тем в творчестве Зайцева (воспоминаний писателя и его современников, романа «Золотой узор», тетралогии «Путешествие Глеба», рассказа «Аграфена», книги, очерков и писем об Афоне) рассматривающих особенности его литературного стиля, историософии и мировоззрения. Отмечено, что творческое наследие великого художника не утратило актуальности в наши дни и продолжает по-христиански благотворно воздействовать на современного читателя.

Ключевые слова: Б. К. Зайцев, Россия, православие, русская литература XX в., религиозное мировоззрение, христианское мировоззрение, Серебряный век, русская эмиграция, революция, Афон, историософия.

Об авторах: **Виктория Богдановна Белукова**

Кандидат филологических наук, доцент, доцент кафедры русской литературы XX в. Московского государственного областного университета.

E-mail: zaglobav@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8314-0719>

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>

Виктория Трофимовна Захарова

Доктор филологических наук, профессор Нижегородского государственного педагогического университета им. Козьмы Минина.

E-mail: victoriazaharova95@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6871-1368>

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>

Алексей Маркович Любомудров

Доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института русской литературы (Пушкинский Дом) Российской академии наук.

E-mail: anketaspb@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4351-6774>

Надежда Идюновна Пак

Доктор филологических наук, научный сотрудник Музея истории г. Обнинска.

E-mail: elpis-52@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2044-5862>

Для цитирования: 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.

**RUSSIAN-BYZANTINE
HERALD**

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

№ 4 (7)

2021

*Victoria B. Belukova, Igor B. Gavrilov, Victoria T. Zakharova,
Priest Igor Ivanov, Alexei M. Lyubomudrov, Nadezhda I. Pak*

“True Russia is a Country of Mercy, not Hatred”.

**Materials of the Round Table of the SPbTA Publishing House
Scientific Project “Byzantine Cabinet”
to the 50th Anniversary of the Death of the Russian Abroad
Literature Classic Boris Konstantinovich Zaitsev (1881–1972)**

UDC 1(091)(470)+821.161.1

DOI 10.47132/2588-0276_2021_4_153

EDN BOIQKZ



Abstract: The publication was prepared on the basis of the speeches of the participants of the round table “True Russia is a country of mercy, not hatred”, dedicated to the 50th anniversary of the death of an outstanding 20th century Russian emigrant writer Boris Konstantinovich Zaitsev (1881–1972). The event, which took place on February 2, 2022

in a remote format, was organized by the scientific and educational project of the SPbTA Publishing House “Byzantine Cabinet” together with the SPbTA Theology Department and Foreign Languages Department. The theses of the speeches of some participants are published, based on the material of individual works and themes in Zaitsev’s work (memoirs of the writer and his contemporaries, the novel “Golden Pattern”, the tetralogy “Gleb’s Journey”, the story “Agraphena”, books, essays and letters about Athos) considering the features of his literary style, historiosophy and worldview. It is noted that the creative heritage of the great artist has not lost its relevance today and continues to have a Christian beneficial effect on the modern reader.

Keywords: B. K. Zaitsev, Russia, orthodoxy, Russian 20th century literature, religious worldview, christian worldview, the Silver Age, Russian emigration, revolution, Athos, historiosophy.

About the authors: Victoria Bogdanovna Belukova

Candidate of Philological Sciences, Associate Professor, Associate Professor of the Department of Russian 20th Century Literature, Moscow State Regional University.

E-mail: zaglobav@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8314-0719>

Igor Borisovich Gavrilov

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

E-mail: igo7777@mail.ru

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

Victoria Trofimovna Zakharova

Doctor of Philological Sciences, Professor of the Kozma Minin Nizhny Novgorod State Pedagogical University.

E-mail: victoriazaharova95@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6871-1368>

Priest Igor Anatolyevich Ivanov

Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Head of the Foreign Languages Department, Associate Professor of the Theology Department, St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: igivan74@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0749-8238>

Alexei Markovich Lyubomudrov

Doctor of Philological Sciences, Leading Researcher, Institute of Russian Literature (Pushkin House) of the Russian Academy of Sciences.

E-mail: anketaspb@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4351-6774>

Nadezhda Idyunovna Pak

Doctor of Philological Sciences, Researcher at the Obninsk Museum of History.

E-mail: elpis-52@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2044-5862>

For citation: Belukova V. B., Gavrilov I. B., Zakharova V. T., Ivanov I., priest, Lyubomudrov A. M., Pak N. I. “True Russia is a Country of Mercy, not Hatred”. Materials of the Round Table of the SPbTA Publishing House Scientific Project “Byzantine Cabinet” to the 50th Anniversary of the Death of the Russian Abroad Literature Classic Boris Konstantinovich Zaitsev (1881–1972). *Russian-Byzantine Herald*, 2021, no. 4 (7), pp. 154–166.

2 февраля 2022 г. научно-просветительский проект Издательства Санкт-Петербургской духовной академии «Византийский кабинет» провел дистанционный круглый стол на тему «Истинная Россия есть страна милости, а не ненависти», посвященный 50-летию памяти выдающегося русского писателя XX в. Бориса Константиновича Зайцева (1881–1972)¹.

Организаторами выступили кафедра богословия и кафедра иностранных языков СПбДА в лице проводивших мероприятие кандидата философских наук, доцента, заведующего кафедрой иностранных языков и доцента кафедры богословия СПбДА священника Игоря Иванова и кандидата философских наук, доцента, доцента кафедры богословия СПбДА Игоря Борисовича Гаврилова. Сведущим также стал Алексей Маркович Любомудров, доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института русской литературы (Пушкинский Дом) Российской академии наук, пригласивший к участию видных отечественных исследователей творчества писателя.

На круглом столе присутствовали: Белукова Виктория Богдановна, кандидат филологических наук, доцент кафедры русской литературы XX в. Московского государственного областного университета; Бронская Людмила Игоревна, доктор филологических наук, профессор кафедры отечественной и мировой литературы Гуманитарного факультета Северо-Кавказского федерального университета; Бойко Светлана Сергеевна, доктор филологических наук, профессор кафедры истории русской литературы новейшего времени Российского государственного гуманитарного университета; Громова Алла Витальевна, доктор филологических наук, профессор кафедры русской литературы Московского городского педагогического университета; Захарова Виктория Трофимовна, доктор филологических наук, профессор кафедры русской и зарубежной литературы Нижегородского государственного педагогического университета им. К. Минина; Климчукова Вера Николаевна, кандидат филологических наук, доцент заведующая кафедрой русской литературы XX в. Московского государственного областного университета; Крылова Снежана Владимировна, кандидат филологических наук, доцент кафедры русской литературы XX в. Московского государственного областного университета; Пак Надежда Идюновна, доктор филологических наук, научный сотрудник Музея истории Обнинска; Титова Наталия Станиславовна, кандидат филологических наук, доцент кафедры лингвистики и переводоведения МГИМО; Фегисенко Ольга Леонидовна, доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института русской литературы (Пушкинский Дом) Российской академии наук.

Ниже представлены собранные организаторами и оформленные для публикации тезисы выступлений некоторых участников.

Игорь Борисович Гаврилов:
О некоторых источниках формирования
религиозного мировоззрения Б. К. Зайцева

Борис Константинович Зайцев, один из последних русских классиков, патриарх литературы Русского зарубежья, прожил долгую творческую жизнь, большая часть которой прошла на чужбине, в изгнании. Он быстро вошел в русскую литературу

¹ Ранее в «Русско-Византийском вестнике» уже были опубликованы материалы двух круглых столов «Византийского кабинета»: *Иванов И., священник, Гаврилов И. Б., Титаренко С. Д., Титаренко Е. М., Сокурова О. Б., Маркидонов А. В.* Вячеслав Иванов: поэт, философ, христианин. К 70-летию со дня кончины. Материалы круглого стола научного проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет» // Русско-Византийский вестник. 2020. № 1 (3). С. 338–355; *Хондзинский П., прот. Костромин К., прот. Легеев М., священник, Иванов И., священник, Оболевич Т. С., Маркидонов А. В., Фатеев В. А., Гаврилов И. Б., Медоваров М. В., Тесля А. А.* Наследие прот. Георгия Флоровского (1893–1979): pro et contra. Материалы круглого стола научного проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет» к 40-летию кончины выдающегося православного мыслителя // Русско-Византийский вестник. 2021. № 1 (4). С. 156–175.

в начале XX столетия и, хотя страстно любил русскую классику XIX в. (Жуковского, Тургенева), тем не менее, ощущал себя уже человеком нового времени. Зайцев легко и органично вписался в блистательную художественную атмосферу литературной Москвы Серебряного века, начав писательский путь с импрессионизма. В своей красочной прозе он создавал живопись из слов, что позволило называть его акварелистом.

Говоря об истоках своего творчества, Зайцев называл своими литературными крестными трех знаменитых писателей того времени: Михайловского, Короленко и Чехова. Но, безусловно, не они уже определяли атмосферу Серебряного века. Как признавался писатель, «воздух тогдашний наш был — появление символизма в России»².

Для формирования идейного мира и религиозного мировоззрения Зайцева особенно важен был Владимир Соловьев: его «Чтениями о Богочеловечестве» начинающий писатель зачитывался ночами. По позднему признанию Зайцева, «Соловьев первый пробивал пантеистическое одеяние моей юности и давал толчок к вере»³. Среди известных и близких ему фигур Серебряного века писатель также особо выделял поэта-символиста и оригинального мыслителя-мистика Вячеслава Иванова.

Еще одним незабываемым впечатлением молодости, «замечательным вдохновителем», оставившим огромный след в жизни и творчестве Зайцева, стала Италия, воспринятая как «чистое откровение красоты». Впервые он встретился с ней в 1904 г., «а потом не раз жил там — и на всю жизнь вошла она в меня: природой, искусством, обликом народа, голубым своим ликом»⁴. Воспринятое в Италии чувство красоты впоследствии помогало писателю переживать трудное и страшное время революции — «в ужасе, ярости и безобразии жизни она была единственным как бы прибежищем, Рафаэль и божественная Империя, Парнас и музы Ватикана умеряли бешенство скифа»⁵.

Однако, по замечанию хорошо знавшего Зайцева русского философа-эмигранта Федора Степуна, «как глубоко ни любил Зайцев Данте и Италию, он, конечно, никогда не был русским западником, хотя бы уже потому, что любимый нашими западниками Запад был, если не считать русских католиков, порождением атеистического просвещения XVIII века. Но, как было уже сказано, нельзя причислять Зайцева и к славянофилам. В нем две души: поклонник древней Эллады, он одновременно и исповедник византийского православия»⁶.

Вспоминая дореволюционное время, писатель отмечал: «Удивляешься младенчеству своему политическому, удивляет односторонность, сосредоточенность на себе



Борис Константинович Зайцев — студент Московского университета, 1902 г.

² Зайцев Б. К. О себе. URL: http://az.lib.ru/z/zajcev_b_k/text_1943_o_sebe.shtml (дата обращения: 15.02.2022).

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Зайцев Б. К. Москва // *Его же*. Собрание сочинений: В 11 т. Т. 6: Мои современники: Воспоминания. Портреты. Мемуарные повести. М.: Русская книга, 1999. С. 122.

⁶ Степун Ф. А. Борису Константиновичу Зайцеву — к его восьмидесятилетию // *Его же*. Портреты. СПб.: РХГИ, 1999. С. 266.



Рене Герра и Борис Зайцев в кабинете писателя
в парижском доме на авеню де Шале, 1967 г.

(незнание народа, книжность, одинокая утонченность — грех нашей художественной молодости...)»⁷.

Революция дала Зайцеву, как и многим его современникам, трагический и экзистенциальный опыт жизни, пробудив в нем не только огромный лирический, но и духовно-религиозный талант. Писатель всегда признавал, что лучшие его произведения «рождены Россией трагической»: «Революция странное действие оказала на мое писание: сперва резко отвела от тургеневско-чеховского вновь в сторону лиризма и импрессионизма (с другим содержанием; и одновременно — отход к общечеловеческому и Западу). А затем, в эмиграции, дала созерцать издали Россию, вначале трагическую, революционную, потом более ясную и покойную — давнюю, теперь легендарную Россию моего детства и юности. А еще далее в глубь времен — Россию Святой Руси, которую без страданий революции, может быть, не увидел бы и никогда»⁸.

Об этом же свидетельствует и такой авторитетный исследователь творчества Зайцева как Рене Герра: «Революция дала Зайцеву второе дыхание» и определила его духовную эволюцию⁹.

Ф. Степун также писал: «Революция обогатила Зайцева, как он сам благодарно признает, углубленным постижением России: ее религиозных корней и ее устремлений к истине и справедливости»¹⁰. Главным содержанием творчества писателя философ считал «проникновенное, не лишённое умилённости, но все же всегда трезвенное изображение той России, которую славянофилы и Достоевский называли „Святой Русью“»¹¹.

⁷ Зайцев Б. К. Молодость — Россия. URL: http://az.lib.ru/z/zajcew_b_k/text_1951_molodost_rossia.shtml (дата обращения: 15.02.2022).

⁸ Там же.

⁹ Герра Р. «Когда мы в Россию вернемся...». СПб.: Росток, 2010. С. 27, 30.

¹⁰ Степун Ф. А. Борису Константиновичу Зайцеву — к его восьмидесятилетию. С. 276.

¹¹ Там же.

«Странным образом революция, которую я всегда остро ненавидел, на писании моем отозвалась неплохо, — признавал сам Зайцев. — Страдания и потрясения, ею вызванные, не во мне одним вызвали религиозный подъем. Удивительного в этом нет. Хаосу, крови и безобразию противостоит гармония и свет Евангелия, Церкви. (Само богослужение есть величайший лад, строй, облик космоса.)»¹². Зайцев также признавался, что такая тема как жизнеописание великого русского святого прп. Сергия Радонежского не завладела бы им в дореволюционное время.

По замечанию писателя, воспринявшего происходившие с ним события с христианской точки зрения, эмигрантство стало для него не столько драмой, сколько школой смирения¹³. Р. Герра считал, что крест — это приговор Зайцева к положению изгнанника, навсегда оторванного от своей родины, а спасение заключалось в свободе писать, свободе творчества¹⁴.

Приведу и еще несколько характерных высказываний самого писателя, связанных с осмыслением им духовного образа родины: «Вообще годы оторванности от России оказались годами особенно тесной с ней связи в писании. За ничтожными исключениями все написанное здесь мною выросло из России, лишь Россией и дышит»; «Если есть за что-то мне благодарить тут, то — Россию. Если есть чем болеть и страдать, то — болезнями, уродствами и искажениями той же России»¹⁵.

Далее я предоставляю слово участникам нашего круглого стола, которые на материале конкретных произведений и тем в творчестве писателя рассмотрят и раскроют особенности его художественного стиля, историософии и мировоззрения. В заключение хотелось бы напомнить всем выступающим замечательное изречение Б. К. Зайцева, которое может стать лейтмотивом нашей встречи: «Истинная Россия есть страна милости, а не ненависти»¹⁶.

Алексей Маркович Любомудров:

Борис Зайцев: опыт воплощения христианского мировоззрения в светском творчестве

В историю литературы Зайцев вошел как лирик, художник-импрессионист, тонко чувствующий звуки и краски мира. Этому человеку, откликающемуся душой на свет звезд и музыку небесных сфер, довелось, вместе с миллионами русских людей XX в., пройти через тяжкие испытания, горькие скорби.

Какую позицию выбрать художнику-лирику, столкнувшемуся со стихией кровавого хаоса, торжествующей пошлости? Разгулу «безобразия, зверства и свирепости» Зайцев противопоставил гармонию, поэзию, свет. Неустанно напоминал о том, что «в душах наших не только не умирает, но, в изгнании сплывшая, ярче и чище светит облик Святой Руси — нашей духовной Родины. Нам дано огромное укрепление и счастье — в родных святынях. То, что самое важное и единственно великое в России, этого не отнять никаким политикам и никаким партиям. Оно с нами, в нашей душе и сердце»¹⁷.

Творческое и жизненное кредо были нераздельны у художника, убежденного, что «каждое малое слово участия, сострадание в беде, умиление, помощь — отблески

¹² Зайцев Б. К. О себе. URL: http://az.lib.ru/z/zajcew_b_k/text_1943_o_sebe.shtml (дата обращения: 15.02.2022).

¹³ Зайцев Б. К. Братья-писатели. URL: http://az.lib.ru/z/zajcew_b_k/text_1947_bratia-pisateli.shtml (дата обращения: 15.02.2022).

¹⁴ Герра Р. «Когда мы в Россию вернемся...». С. 33.

¹⁵ Зайцев Б. К. О себе. URL: http://az.lib.ru/z/zajcew_b_k/text_1943_o_sebe.shtml (дата обращения: 15.02.2022).

¹⁶ Зайцев Б. К. Слово о Родине // Зайцев Б. К. Соч.: В 3 т. / Сост. Е. В. Воропаевой и А. Е. Тархова. М.: Терра, 1993. Т. 2. С. 12.

¹⁷ Зайцев Б. К. Отблески Вечного. Неизвестные рассказы, эссе, воспоминания, интервью / Сост. А. М. Любомудрова. СПб.: Росток, 2018. С. 468.



Б. К. Зайцев у могилы жены
на парижском эмигрантском кладбище Сент-Женевьев-де-Буа, 1965 г.

все того же Высшего и Вечного в людях. Доброта — голос Бога, говорящего через человека»¹⁸. Зайцеву был дан дар разглядеть эти отсветы в окружающем мире и запечатлеть их в слове. Литературное наследие его — поистине отблески Высшего и Вечного.

Еще одна черта выделяет Зайцева среди литераторов русского зарубежья: неколебимая, твердая вера в Божественный Промысел. Мысль о том, что Господь Ему ведомыми путями ведет и спасает человека, проходит сквозь все творчество писателя, от раннего рассказа «Вечерний час», героиня которого произносит слова: «Бог дал нам страдания для неизвестных целей. Не нам их понять. Мы можем лишь любить»¹⁹, до признания в исповедальной заметке «О себе»: «...Верю, что все происходит не напрасно, планы и чертежи жизней наших вычерчены не зря и для нашего же блага. А самим нам — не судить о них, а принимать беспрекословно»²⁰. Зайцев умел найти емкие и точные формулировки, многие из них могли бы стать афоризмами: «ничто в мире зря не делается. Все имеет смысл. <...> День и ночь, радость и горе, достижения и падения — всегда научают. Бессмысленного нет»²¹.

Эта же вера присутствует в размышлениях Зайцева о судьбах России в XX в. Он оставил замечательные образцы православной публицистики, определяющие

¹⁸ Там же. С. 463.

¹⁹ Зайцев Б. К. Собр. соч.: В 5 т. Т. 8 (доп.). Усадьба Ланиных: Рассказы. Пьесы. Переводы. М.: Русская книга, 2000. С. 81.

²⁰ Зайцев Б. К. Собрание сочинений: В 5 т. Т. 4. Путешествие Глеба: Автобиографическая тетралогия. М.: Русская книга, 1999. С. 591.

²¹ Зайцев Б. К. Собр. соч.: В 5 т. Т. 6 (доп.). Мои современники: Воспоминания. Портреты. Мемуарные повести. М.: Русская книга, 1999. С. 117.

позицию христианина в современном грохочущем «мире Кесаря», в наступающих эсхатологических временах. Тема Креста, русской Голгофы, страданий за веру остро волнует его: «Если смотреть на Россию взором здравого смысла, одного здравого, есть от чего содрогнуться. Но за здоровым есть и не-здоровый. В Промысел просто надо верить, как поверил в конце Иов. А это значит — всегда свое сохраняя и ничего не уступая, принять Крест, как предложенный для неизвестных нам, необозримых, но и высших целей»²².

Сложнейшая проблема для светского творчества — воплощение христианских истин в самой ткани художественного произведения. Ведь всякая «проповедь» уничтожает художественность, вызывает внутреннее отторжение читателя. Зайцев избегает прямых нравоучений, понимая, что Истину невозможно *доказать*, как математическую теорему, но ее можно *пережить*. «Есть истины, которые созерцаются, есть истины, которые переживаются <...>. Нельзя объяснить, что такое добро, свет, любовь (можно лишь *подвести* к этому). Я должен сам почувствовать. Что-то в глуби существа моего должно — сцепиться, расцепиться, отплыть, причалить... Я помню ту минуту, более пятнадцати лет назад, когда я вдруг почувствовал весь свет Евангелия, когда эта книга в первый раз раскрылась мне как чудо. А ведь я же с детства знал ее»²³.

Главными средствами в «апостольской» работе были для Зайцева всегда положительные, созидательные начала. Всякой критике он предпочитал предложение добра, света и радости, которые дает людям Истина.

Виктория Трофимовна Захарова:

Б. К. Зайцев — светоносный художник трагической эпохи

Во время фашистской оккупации в Париже Б. К. Зайцев оставляет в дневнике поразительное признание: «Что же, я так устроен: знаю отлично, как страшен, жесток, гибелен этот мир, но всему в нем есть обратное, и мне дано видеть не гадость, а прекрасное его, больше любить, а не ненавидеть. Изображать чаще и лучше очаровательное его и светлое, чем тьму и зверство»²⁴.

Несмотря на трагизм происходящего, Б. Зайцев оставался тем светоносным художником, каким его узнали и полюбили в России в удивительно яркий период ее культурной жизни, названный Серебряным веком. Но в эмиграции эти качества многократно умножились уже сознательно глубоко постигнутым православным мировосприятием. Сегодня понятно, что наследие Б. Зайцева — это наше национальное достояние.

Известно, что для русской интеллигенции начала XX в. проблема обретения веры была одной из самых болезненных. У Б. К. Зайцева она присутствует во многих произведениях, например, в романе «Золотой узор». Его внутренний сюжет — обретение веры главной героиней Наташей, изображение драматического и в то же время просветленного в итоге ее духовного пути. Много значит в ее духовном росте возвращение в Россию во время Первой мировой войны, когда закончилась эпоха романтически-легкомысленного отношения к жизни. Укрепляющееся в ней православное мироощущение помогло ей понять войну как вселенское несчастье и как несчастье каждого, даже если оно еще не коснулось кого-то лично.

Благодаря русской деревне Наташе дано было ощутить и причастность к своему народу, своей земле, своей вере. *Мотив древности* здесь, в «русских главах», — ведущий у Зайцева: «Вечер деревенский, тоже *древний...*»²⁵ Крепость древней веры своего

²² Зайцев Б. К. Собр. соч.: В 5 т. Т. 9 (доп.). Дни. Мемуарные очерки. Статьи. Заметки. Рецензии. М.: Русская книга, 2000. С. 325.

²³ Там же. С. 58.

²⁴ Там же. С. 184.

²⁵ Зайцев Б. К. Золотой узор // Зайцев Б. К. Собр. соч.: В 5 т. Т. 3. М.: Русская книга, 1999. С. 93.

народа оказалась, как показывает автор, главенствующим фактором и в становлении Наташи как певицы, как человека искусства. Это, конечно, было особенно важно для Б. Зайцева, у которого религиозное восприятие жизни и отражение ее в творчестве связаны неразрывно.

В «римских главах» первой части кульминацией является та, в которой героиня пела в церкви: «Я утверждаю веру голосом несильным, но бледною, слезы на моих глазах»²⁶. Сакральный текст проникает в душу певицы. Эти слова можно считать эпиграфом для всего творчества Б. К. Зайцева. «Несильный» — это значит у Зайцева ненавязчивый, со смиренным пониманием скромности своего дара, своих возможностей (так понимал он сам свое призвание), но, тем не менее, — это уверенное утверждение своей жизненной позиции.

И совершенно необходимым в этом прекрасном и вечном мире оказывается «присутствие России»: это письмо Маркела, где он признается: «...Мы столько видели, и столько пережили, столько пострадали. Нам предстоит жить и бороться, утверждая *наше*. И сейчас, особенно я знаю, да, важнейшее для нас есть общий знак — креста, наученности, самоуглубления»²⁷. Ощущая это письмо как *послание*, Наташа самоуглубленно-созерцательно впитывает в себя сакральную древность Рима, прежде всего христианскую: «Мы видели гробницы первых пап, крипту св. Цецилии и теперь <...> шли по Аппиевой дороге. <...> Мы шли по камням ее тысячелетним, и тысячелетние могилы нас сопровождали. <...> Опустилась на землю, поцеловала след стопы Господней. Все кипело и клубилось во мне светлыми слезами»²⁸.

Так проникновенно-лирически, как бы скрепляя тысячелетними камнями день сегодняшний и христианскую Вечность, заканчивается роман писателя об обретении и утверждении веры в сознании героев. Борис Зайцев, обладавший лирико-созерцательным даром, умел мужественно и твердо вводить в свои произведения идеи высочайшего духовного плана.

Надежда Идюновна Пак:

Особенности усадебного топоса любви

в тетралогии Б. К. Зайцева «Путешествие Глеба»

В «Путешествии Глеба» есть почти все топосы усадебного мира: особый пространственный мир, особый ритм жизни, соответствующая субъектная организация (господа и крестьянский мир). Обратим внимание на то новое, что вносит Зайцев в этот мир в своем произведении.

Писатель задался целью показать формирование творческой личности, посему чувствам и переживаниям героя, способствовавшим развитию его дарований, уделяется особое внимание. Красота природы открывается ребенку («Заря»), подростку («Тишина»), юноше («Юность») именно в усадьбе, расположенной в средней полосе России, и раскрывается как красота Божьего мира. Здесь же, в усадьбе, начинается и познание истории России, ее культуры.

По-своему развертывается и топос усадебной любви. С одной стороны, он подается в ироническом ключе, когда возникшее поэтически-романтическое чувство к девушке не получает «поддержки» образом усадьбы, куда герой приезжает по ее приглашению. С другой стороны, тема любви необычайно важна в тетралогии и начинается она с атмосферы «дыхания любви», в которой рос герой.

Роман «Заря», где усадебный мир развернут во всей своей красоте, раскрывает тему любви именно как любви в семье. Писатель показывает эту идеальную любовь глазами ребенка, который далек еще от понимания непростых отношений между людьми. Чистое детское сердце видит союз матери и отца таким, каким он должен

²⁶ Там же. С. 78.

²⁷ Там же. С. 198.

²⁸ Там же. С. 199.

быть: «это высшие благодетельные силы: как им не жить в согласии?»²⁹

Тем не менее образ матери выходит на первый план: мать — это «верховная власть», по соображениям которой можно даже пропустить уроки. Такой статус обусловлен ответственностью, заставляющей мать «всегда о ком-то беспокоиться». Тема материнской любви оказывается неразрывно связанной с усадьбой, с «гнездом», с большим уютным домом и садом. Она умеет всякий раз на новом месте обустроить удобную жизнь: «Возобновляется ткань, длинный холст дней от Устов до Людинова и Балыкова, а теперь Москва. <...> Это жизнь, мелкое крепкое ее сложение: „гнездо“, мать эти гнезда ценила. <...> Все течет правильно. Крепко гнездо матери»³⁰. В доме, как в храме, не должно быть никакой нравственной скверны: «Из ее дома должны выходить не „романчики“ (чего она терпеть не могла), а браки»³¹. Такая нравственная установка обусловила соответствующие ориентиры детей. Можно, стало быть, говорить об усадьбе как пространстве нравственного формирования личности. И не случайно Глеб, устраиваясь в новом жилище, «вынул фотографию матери: все правильно, все в порядке»³². Фотография здесь — как икона, идеальный образ.



Мать Б. К. Зайцева
Татьяна Васильевна

Особая любовь матери к сыну проходит через все произведение. Весьма интересна репрезентация этой любви. На утомительном пути в Илев пасхальной ночью: «Он ощутил усталость, положил голову на плечо матери. <...> Он мог устать, она — нет. Он мог дремать, склоняя голову ей на плечо, ее же плечо для того и создано, чтобы к нему склоняться. Мать сидела ровная и покойная»³³. Созданная картинка вполне соотносима с иконографическим типом Богоматери с Младенцем. Не менее выразителен и эпизод представления Глебу учительницы: «Мать с нежностью повернула к нему обычно холодноватое, прекрасно-тонкое лицо. Он прильнул ей к щеке»³⁴. Богородичный (Благовещенский) мотив проступает и в многократном изображении матери, занимающейся шитьем: «мать тоже что-нибудь шила», «мать и бабушка Франя шили», «мать шила», «у матери, шившей рядом», «мать продолжала шить»³⁵ и т. д.

Еще один иконографический сюжет — «Вертоград заключенный» — просматривается в тетралогии. Мать следила за порядком и красотой в усадьбах, особенно любила цветники: «Цветником она много занималась — цветы любила: сама поливала свои левкои, петунии, маргаритки»³⁶. В романе «Древо жизни» сказано, что она после революции и гражданской войны живет «даже в прежнем доме <...>

²⁹ Зайцев Б. К. Собр. соч.: В 5 т. Т. 4. Путешествие Глеба: Автобиографическая тетралогия. М.: Русская книга, 1999. С. 34.

³⁰ Там же. С. 355.

³¹ Там же. С. 253.

³² Там же. С. 220.

³³ Там же. С. 180.

³⁴ Там же. С. 93.

³⁵ Там же. С. 38, 44, 53, 59, 60.

³⁶ Там же. С. 252.

в цветнике были цветы, дорожки расчищены»³⁷. Цветник — райский уголок, огражденный от бушующего житейского моря.

Таким образом, для Зайцева память о России именно как об усадьбе, как об идеальном, должном устройении жизни, не может исчезнуть. И важна усадьба не в ее материальной данности, а именно как отражение ее первообраза — мира высшей реальности, исполненного истинной Любви. Любви, которая дарована человеку для его домостроительства на земле.

Виктория Богдановна Белукова:

Рассказ Бориса Зайцева «Аграфена» и его современное восприятие

Скрытую внутреннюю динамику рассказа Б. Зайцева «Аграфена» (1907) как нельзя лучше передает стихотворение Ф. И. Тютчева «Предопределение» с его образом любви как «слиянья <...> и поединка рокового». Поэтические приемы, которые использует писатель, многообразны. Само имя героини (лат. «горестная») настраивает на картину ее нелегкой доли, ограниченной работой и бытом. Аграфена, по сути, страдальца, но, как и всякая женщина, хочет любви; ее можно отнести к тому типу женских образов русской литературы, кто несет крест своей далеко не благополучной судьбы.

В рассказе выражена стихийная сила народной души в ее соотнесенности с христианским представлением мира. Авторская мысль — в необходимости развития добра, изначально заложенного в человеке, в преодолении всех проявлений зла и несовершенства, являющегося следствием грехопадения.

Особого внимания заслуживает 27 глава: читатель оказывается перед вопросом, от чьего имени здесь ведется повествование и кто говорит с героиней? Примечательно, какие ответы дают современные студенты: «это может быть и привидение, и Святой Дух, и сам Господь»; «можно поделить произведение на мир земной и мир небесный, и эта глава разворачивается как раз в небесном мире»; «Анна нарушила заповеди: она погубила свое дитя, разбила сердце матери, создала кумира своей любви. И совершила самый страшный грех. Разумеется, знать все это может только Главный Судия — Бог»; «это обращение к душе Анны на Страшном суде; рассказ о последних моментах ее жизни»; «именно Бог является повествователем в данной главе, Бог, видевший всю нелегкую жизнь дорогой нашей Аграфены... И кто видит последние мгновения ее? Только Бог».

Эти ответы говорят о том, что даже современное секулярное сознание молодых людей все-таки способно воспринимать и в целом верно интерпретировать метафизику зайцевского рассказа. «Аграфена», как и все созданное Б. Зайцевым, демонстрирует авторскую чистоту и силу духа в обозначении сложнейших вопросов жизни, побуждая читателя постигать бытовое и бытийное как в творчестве писателя, так и в собственной жизни.

Священник Игорь Иванов:

«Здесь самую жизнь обращают в священную поэму»:

Афон Бориса Зайцева

Из своей поездки на Афон (май — июнь 1927 г.) 46-ти летний писатель вынес множество впечатлений и переживаний, которые отразились в небольшой книге (написана 1 февраля 1928 г.)³⁸ и очерке (написан 9 января 1969 г.)³⁹, а также в письмах⁴⁰ к родным и близким по ходу поездки.

³⁷ Там же. С. 503.

³⁸ Зайцев Б. К. Афон // *Его же. Собрание сочинений*: В 11 т. Т. 7. М.: Русская книга, 2000. С. 75–152.

³⁹ Там же. С. 422–426.

⁴⁰ См.: Там же. Т. 11. М.: Русская книга, 2001. С. 34–53.

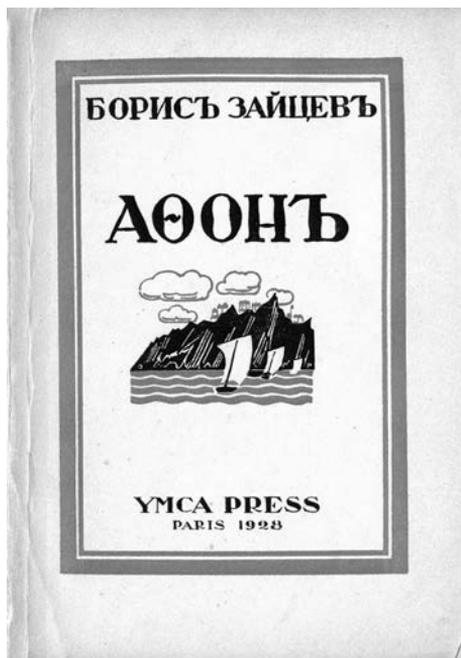
По мотивам этих текстов мне и хотелось бы сказать несколько слов о некоторых примерах художественного и духовно-психологического изображения «священной поэмы» Святой Горы в сочинениях Бориса Зайцева.

Сразу обращает на себя внимание дихотомия недоступного и в то же время доступного Афона: «Я вдыхал мир — особенный и высокий. Над-жизненный, хоть проявлялся он будто в обычных, земных обликах»⁴¹. Это воспоминание 1969 г. соответствует ощущениям 1928 г.: «Простота и доброта, а не сумрачное отчуждение, — вот стиль афонский, и недаром тысячи паломников („поклонников“) перебивали в этих приветливых местах»⁴² и «Горы, ветры, леса, кое-где виноградники и оливки, уединенные монастыри с монахами, уединенный звон колоколов, кукушки в лесах, орлы над вершинами, ласточки, стаями отдыхающие по пути на север, серны и кабаны, молчание, тишина, море вокруг... и Господь надо всем, — вот это и есть Афон»⁴³.

Далее писатель отмечает удивительную, прямо-таки стоическую гармонию афонских насельников: «Притом основной тип афонского монаха, как мне кажется, — тип здоровый, спокойный и уравновешенный»⁴⁴.

Кроме того, им свойственна деликатность и тактичность, своего рода духовный аристократизм: «Гостеприимство, мягкость и приветливость к приезжим — отличительная черта афонцев»⁴⁵. Он объясняет это как естественным (хотя, конечно, и не без Промысла Божия) подбором соответствующего типа людей, так и возвышенным состоянием их души и духа вследствие молитвенного делания: «Образованных среди них мало, но какая воспитанность, в высшем смысле! Манеры, движения, речь, поклоны — все проникнуто некоторым эстетическим ритмом, который поражает. В них есть удивительное „благочиние“ и, сравнительно с „миром“, большая незлобность и доброта. Думаю, во-первых, что известный тип просто подбирается. Людям хищного, волчьего склада все это чуждо, нет им интереса идти в монастырь. Второе — качества природные воспитываются. Нельзя „безнаказанно“ по несколько часов в день слушать возвышеннейшую службу, петь, молиться у себя в келии, ежедневно до заката просить друг у друга прощения, каждую неделю исповедоваться и причащаться. Ясно, что в такой обстановке надо ждать наибольшего расцвета лучших человеческих свойств»⁴⁶.

Эта гармонизация имеет творческо-поэтическую природу, где человек становится соратником Творцу, через простые видимые действия приводя Божии благословения в этот мир. Зайцев об этом пишет так: «...Став на иную, высшую, чем наша, ступень отношения к миру, мы не удивимся необычному для светского человека количеству крестных знамений, благословений, молитв, каждений монашеского



Обложка первого издания книги «Афон»

⁴¹ Зайцев Б. К. Афон. С. 425.

⁴² Там же. С. 76.

⁴³ Там же. С. 80.

⁴⁴ Там же. С. 93.

⁴⁵ Там же. С. 94.

⁴⁶ Там же.



Б. К. Зайцев и иеромонах Пинуфрий (Ерофеев)
на Святой Горе, май 1927 г.

обихода. Здесь самую жизнь обращают в священную поэму»⁴⁷.

Благоговение и смиренное стремление не мешать миру впитывать благостыню выражается и в смиренном афонском упокоении от дел вечером, и в этом тоже есть своя поэзия — поэзия глубинного внутреннего молчания и тишины: «Во всех монастырях Афона принято, что вышедшие возвращаются до заката, в этом есть глубокая поэзия. Солнце скроется, и кончен земной день, нечего путать и волновать мироздание своими выдумками»⁴⁸.

Но при этом Борис Зайцев прекрасно отдает себе отчет в собственной неготовности вести столь высокий и столь самоотверженный образ жизни. В одном из писем он пишет родным: «Афон оч<ень> большая тема, и неразрывная с аскетикой, вообще с глубиной религии, молитвой, созерцанием, а я в этой области чувствую себя щенком... Афон не шутка. Тут: или — или. И так, мне оч<ень> хочется досмотреть здесь по возм<ожности> больше,

и иногда очень хочется просто домой, к Вам. Этот мир замечательный, мне все же не близок. Целую без конца. Привет всем. Среди м<онахов> много прелестных, оч<ень> кротк<их> и добрых»⁴⁹.

Таким образом, можно сказать, что Б. Зайцев воспринял Афон целостным взглядом художника, но в разных ракурсах — он заметил и уникальную (в чем-то еще первоначную) красоту самой местности, и необычную, нездешнюю духовную (и душевную!) красоту подвижников, и их особенный строгий уклад жизни и молитвенного делания, и в то же время обратил внимание и на свою собственную душу. При этом со всей честностью художника он постарался в мельчайших подробностях зафиксировать замеченные нюансы. Хочется надеяться, что эти свойства его души (открытость, сопереживание, искренность и честность) могут воздействовать и на читателя благодаря таланту великого русского писателя.

⁴⁷ Там же. С. 97.

⁴⁸ Там же. С. 122.

⁴⁹ Там же. Т. 11. С. 47.

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 4 (7)

2021

В. А. Фатеев, Н. П. Ильин

Памяти Николая Ивановича Калягина († 2022)

Валерий Александрович Фатеев. Сообщение о кончине Николая Ивановича Калягина, который был на четырнадцать лет меня моложе, застало меня врасплох. Есть что-то роковое в том, что часто этот бренный мир покидают лучшие из русских людей, притом не до конца завершив свои земные дела. Одним из таких талантливых и во многом единомышленных современников представляется мне Николай Иванович, хотя лично я был знаком с ним недолго и даже не могу сказать, что знал его достаточно близко.

Правда, имя «Николай Калягин» было у меня на слуху с давних пор, когда я читал некоторые из его ярких статей о русской поэзии, отмеченных уверенным индивидуальным почерком и твердым православным взглядом на искусство и на жизнь. Статьи Калягина попадались мне сначала в близком мне своей тематикой и направленностью петербургском журнале Русского философского общества памяти Н. Н. Страхова «Русское самосознание», а потом в общеизвестном патриотическом журнале «Москва».

Мы виделись лишь один раз, горячо, при взаимном понимании с полуслова, поговорив часок на скамейке в саду у Сампсониевского собора. Незадолго до этой встречи я получил в подарок увесистый том его «Чтений о русской поэзии», начал книгу читать, и некоторые места в этом основательном и в то же время живом и оригинальном исследовании «субъективного словесника» буквально привели меня в восторг. Мне захотелось тогда поскорее встретиться с автором для беседы и чтобы подарить ему свои книги, дабы сократить путь к взаимопониманию. Он только что тяжело перенес тогда болезнь и «после ковидных барачков», по его словам, был еще не вполне здоров. По тому, как шел наш душевный разговор, я понял, что мы с ним наверняка сойдемся ближе.

Быстро прочтя мои книги о Страхове и Розанове, Николай Иванович отозвался по электронной почте: «Мировоззренчески мы с вами совпадаем процентов



Николай Иванович Калягин

на девяносто». Затем я послал ему черновой вариант своей рецензии на книгу «Чтения о русской поэзии», и мы обменялись целым рядом интересных писем о наших сочинениях и вообще о творчестве. Мне лично дороги его мнения о моих книгах. У Николая Ивановича были большие и конкретные планы по завершению и дальнейшему совершенствованию своего многолетнего труда. Я не сомневался, что после лета мы с Николаем Ивановичем встретимся снова. Но наша переписка прервалась, и в последнем его сообщении ко мне с дачи были слова о болезни жены и о том, что и «сам я хвораю не по-детски»...

Николай Иванович не был избалован вниманием критики. Моя довольно обширная рецензия о книге Н. И. Калягина, напечатанная в богословском журнале Санкт-Петербургской духовной академии, была, как он мне сообщил, всего лишь второй за все время статьей о его творчестве. Но он был, конечно, достоин большего. Я искренне писал в рецензии: «Следовало бы рекомендовать „Чтения о русской поэзии“ в качестве внеклассного чтения если не для школьников, то уж, вне всякого сомнения, для студентов гуманитарных учебных заведений, с целью формирования у них собственных эстетических и нравственных воззрений»¹.

Совсем не удивительно, что буквально та же мысль прозвучала в прекрасных скорбных заметках по поводу невозполнимой утраты известного критика Капитолины Кокшеневой.

Вечная память, дорогой Николай!

Николай Петрович Ильин. В России надо жить долго... в России надо умереть... — чтобы тебя оценили.

Только Россия здесь не причем. Причем — мы сами. Сам о себе знаю, что и оценил, и понял «Чтения о русской поэзии» Н. И. Калягина далеко не достаточно. Восхищали безупречный русский язык, ясность и предметность характеристик, психологическая тонкость, гармоническое сочетание пафоса и иронии. Все было выстраданным, но не вымученным, во всем узнавалась многолетняя, но не стареющая с годами любовь.

Долго не понимал одного — *идеи* «Чтений», их высшей цели, «того, ради чего», по Аристотелю.

Сначала казалось все ясно: задача автора в том, чтобы показать значение *Православия* для русской поэзии, а через нее — для всей русской культуры, да и для русской истории, потому что она неизменно присутствует в «Чтениях» в качестве фона и больше, чем фона: все подлинно русские поэты в той или иной степени *деятели* русской истории.

Постепенно, однако, ощущалось все сильнее отличие «Чтений» от нравоучительных изысканий на тему «*x* и Православие», где вместо *x* можно подставлять имя почти любого поэта и писателя. То, что «установка» Николая Ивановича существенно глубже, особенно ясно почувствовалось в его докладе об Аполлоне Григорьеве, прочитанном в Русском философском обществе в год 175-летия этого, пожалуй, самого непонятого русского гения. Мне вообще показалось тогда, что личность «последнего романтика» в чем-то очень важном конгениальна личности самого докладчика. Замечу, кстати, что пять первых чтений Н. И. были впервые прочитаны в РФО и опубликованы в журнале общества «Русское самосознание».

Какое-то время стало казаться, что цель «Чтений», пусть безотчетная, в том и состоит, чтобы увлечь слушателей и читателей своей беззаветной любовью к русской поэзии. Ведь, как сказал кто-то из немецких романтиков, духовный огонь загорается от другого духовного огня. А любовь, настоящая любовь, и есть самый чистый *духовный огонь*. По крайней мере, во мне этот огонь зажег именно Н. И. — когда в 1998 г. я приступил к «Трагедии русской философии», я уже не представлял разговор

¹ Фатеев В. А. Философские беседы о русской поэзии. Рецензия на книгу: *Калягин Н. И. Чтения о русской поэзии*. СПб.: Алетейя, 2021. 896 с. // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2021. № 1 (9). С. 131–150.

о русской философии без обращения к ее *старшей сестре* — русской поэзии.

Наконец, третий шаг к пониманию «Чтений» (без отрицания двух первых шагов) мне удалось совершить сравнительно недавно, когда я стал, наконец, читать то, что ранее только слушал, — и прочитал чтение об Иване Андреевиче Крылове. Сначала я отнесся с определенным недоверием к утверждению Н. И., что «множеству русских людей Крылов помог найти кратчайшую дорогу к себе, к своей заповедной русскости». Может быть, в отношении нашего великого баснописца здесь налицо определенное преувеличение, впрочем, не такое уж и большое. Но почитав и подумав, я, кажется, понял, что Н. И. пытался сделать именно это: найти и выразить **заповедную русскость**. Для того и существует, в первую очередь, язык русской поэзии, как, впрочем, и русской философии. Но это уже тема особого разговора.

Н. И. Калягин умер, то есть перешел в вечность, где наше понимание и наше признание ему, скорее всего, не слишком нужны. Но они необходимы нам самим. Представляю, как могло бы измениться преподавание русской литературы, если бы «Чтения» стали пособием для школ и вузов. Тогда стал бы понятен *настоящий смысл* поэтического призыва:

Да чисто русская Россия
Пред нами явится видней!

Конечно, Россия многолика. Но среди ее ликов есть ведь и *русский лик*. Николай Калягин был одним из тех избранных, которым удалось приподнять «наброшенное веком покрывало», увидеть этот лик и оставить ясное свидетельство увиденного. Все остальное зависит от нас.

Справка

Николай Иванович Калягин (27.10.1955–19.04.2022) — писатель, философ, историк русской литературы. Родился в 1955 г. в Ленинграде, окончил Электротехнический институт, работал по специальности, в энергетике. В середине 1980-х гг. присоединился к кругу авторов «самиздатовского» журнала «Обводный канал», с 1993 г. участвовал в работе Русского философского общества им. Н. Н. Стрехова. Печатался в журналах «Русское самосознание», «Нева», «Москва», «Постскриптум», «Нива» (Казахстан), «Странник», «Русский журнал», «Верующий разум» и др. Автор книг «Дорога через свет», «Сказки и истории», «Чтения о русской поэзии» (2021).

«Чтения» писатель считал главным трудом своей жизни и работал над ним вплоть до кончины, оставив незавершенным. Книга постепенно «выросла» из докладов, с которыми Н. И. Калягин выступал на заседаниях РФО им. Н. Н. Стрехова. Последний такой доклад, посвященный творчеству выдающегося русского поэта и философа К. К. Случевского (1837–1904), прозвучал в 2019 г. Все написанные автором 15 чтений первоначально увидели свет на страницах журнала «Москва» в 2000–2020 гг.,



Обложка главной книги Н. И. Калягина

однако после публикации многократно переписывались и дополнялись и в книгу вошли уже в переработанном виде.

Известный литературный критик, кандидат искусствоведения, доктор филологических наук, член Союза писателей России Капитолина Антоновна Кокшенева, близко знавшая Н. И. Калягина, в связи с его кончиной писала: «Он был точно — лучшим русским человеком, встретившимся в моей жизни: инженер по специальности и подлинный писатель по строю души и Божескому дару. Он лечил огромные электротурбины: на слух „ставил диагноз“, его ценили и знали как редкого инженера по всей стране. Он не стал „профессиональным писателем“ — Союз писателей в Петербурге (да и Российский), собственно, и не видели в нем писателя, так сказать, по определению. Умеющих разглядеть талант с каждым годом, кажется, становится все меньше и меньше. Время страшных прагматиков с силиконовыми сердцами — таков нынче доминант-победитель. Естественно, у дорогого моего друга не было ни одной награды, ни одной премии, ни государственного, ни общественно-профессионального поощрения; никогда не было хоть сколько-нибудь заметного гонорара. Его турбины кормили. Впрочем, современники и не догадывались — каково это писать, несмотря на полное отсутствие внимания!? Силы-то откуда черпать? Он смиренно принимал такую долю — ну чем же „хуже“ он Аполлона Григорьева, например, у которого при жизни было только „три читателя“? Правда среди них — Достоевский и Страхов. Неплохо. <...> Главное — это его книга „Чтения о русской поэзии“, которую, право, стоит прочесть всякому, кто хочет что-то понять в себе и узнать о ходе нашей русской поэзии и жизни...»

Для заметок

Учредитель журнала:
Религиозная организация — духовная образовательная организация высшего образования
«Санкт-Петербургская Духовная Академия Русской Православной Церкви»

Журнал учрежден 10 ноября 2017 г.

Русско-Византийский вестник

№ 4 (7), 2021

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

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

Официальный сайт журнала
<https://scientific-journals-spbd.ru/russian-byzantine-herald>

Электронная почта журнала
E-mail: igo7777@mail.ru

Все изображения в журнале взяты из открытых источников

Адрес Издательства СПбДА:
191167, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, 17.
Тел.: +7 812 612 40 44, доб. 339.
Эл. почта: izdatspbda@gmail.com

Главный редактор Д. В. Волужков
Верстка Н. Н. Пимшина
Дизайн обложки Юлия Гринько

Подписано в печать: 15.08.2022. Дата выхода в свет: 29.08.2022.
Формат 70 x 100 / 16. Гарнитура: Linux Libertine.
Объем: 11,9 а.л.
Свободная цена

Отпечатано в ООО «Аргус СПб»
198320, Красное Село, ул. Свободы, д. 57.
Заказ № 82. Тираж 250 экз.