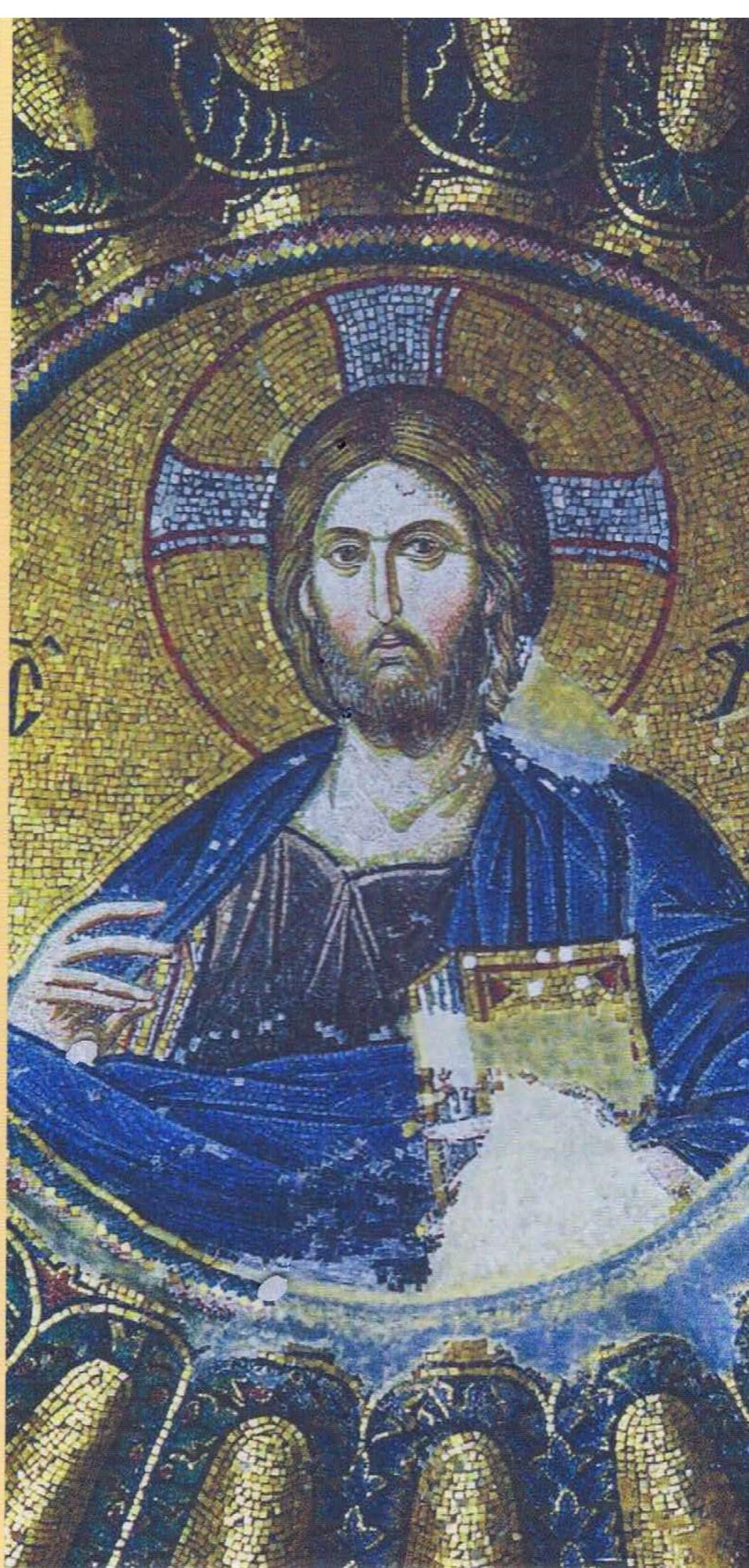


ВИЗАНТИЙСКИЙ
ИССИСТ

Г. В. Скотникова



МИНИСТЕРСТВО КУЛЬТУРЫ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
РОССИЙСКИЙ ИНСТИТУТ ИСТОРИИ ИСКУССТВ
АКАДЕМИЯ РОССИЙСКОЙ СЛОВЕСНОСТИ

Г. В. Скотникова

ВИЗАНТИЙСКИЙ
АССИСТ

ВИЗАНТИЙСКАЯ ХУДОЖЕСТВЕННАЯ ТРАДИЦИЯ
И РУССКАЯ КУЛЬТУРА

ИСТОРИЯ И ТЕОРИЯ

«Аргус СПб»
Санкт-Петербург
2018

УДК 930.85 + 271
ББК 71.1
С 44

Российский институт истории искусств
Академия Российской словесности

*Под общей редакцией
академика В.С. Мясникова*

Скотникова Г. В.

С 44 **Византийский ассист.** Византийская художественная традиция и русская культура. История и теория. СПб.: Издательство «Аргус СПб», — 376 с., 16 с. илл., 2018. — (Серия «Ценностные основания русской художественной культуры»).

В многосложной культуре Византии мы, русские, сердечно восприняли ее духовный стержень — Православие, служение Истине как Высшей Красоте, идею благодатного спасения души. На иконах благодать символизируют тонкие золотые и серебряные лучи, именуемые исследователями — ассист. Отсюда и название данной книги — «Византийский ассист». Содержание книги раскрывает историю и теорию противоречивого пути русского самосознания XIX—XXI вв. в аспекте осмысления и претворения византийской традиции. Показывается магистральная линия развития отечественной философии культуры, «особого описательного художества». Внимание читателей обращено и на художественную византинистику в культурном пространстве России 1870—1930 гг., времени ее блистательного подъема и крушения в постреволюционный период, трагические последствия которого дают о себе знать и до сего дня. Анализируются традиции русского церковного зодчества в преемственной связи с византийской архитектурой, в аспекте смыслового содержания его художественного языка, воплотившего фундаментальные духовно-нравственные, богословские, цивилизационные, общемировоззренческие смыслы бытия. Книга рассчитана не только на специалистов, но и на широкий круг читателей, интересующихся духовными аспектами российской истории и культуры.

ISBN 978-5-9909650-9-6

На обложке: Христос Пантократор. Монастырь Хора. Мозаика в южном куполе нартекса.

© Скотникова Г. В., 2018

К ЧИТАТЕЛЮ

поры о Византии, влиянии ее художественного мира, самобытности искусства и культуры России не стихают до сих пор, выявляя живой ценностно-антропологический нерв культуры. Нашему соотечественнику можно задать вопрос: «Скажи, что для тебя значит Византия, и я скажу, что ты в себе содержишь».

В средневековом византийском и древнерусском искусстве воплощены вечные законы духовно-нравственного бытия, постижение которых имеет непреходящую ценность. Но понимание искусства православного Средневековья, его языка, типологического своеобразия в значительной мере утрачено обществом. Не случайно выдающиеся представители отечественной гуманитарной науки подчеркивали и подчеркивают, что изучение истории византийского искусства, постижение его сущности является собой одну из самых насущных потребностей современной культуры.

Размышляя о России, невозможно миновать Византию. Само имя «Россия» (Ρωσία) именно в греческой форме запечатлено впервые документально в середине X в. в сочинении Константина VII Багрянородного, деда великой княгини Анны, супруги крестителя Руси равноапостольного князя Владимира.

Греческая форма «Россия» была принята в Москве в XV—XVI вв.¹ «Россия, слово-то какое, и роса, и сила, и — синее что-то», — писал Сергей Есенин, чья поэзия таинственно приводит в движение изначально безглагольные, метафизические силы русской души и русского духа. «Россия, Русь! Храни себя, храни!» — сегодня народное сердце проричает голосом Николая Рубцова.

Существуют культурно-исторические организмы, родственность между которыми является аксиомой, однако сущность этой родственности и ее конкретные проявления в разных сферах и формах жизни на протяжении различных исторических периодов представляют для национального самосознания проблему, решение которой способствует его очищению, укреплению и росту.

Родившийся и утвердивший перед миром свою самобытность русский культурный организм настолько же нетождествен питавшему его духовному византийскому роднику, насколько в сущностной глубине неотделим от него. Византия осветила Русь внутренним благодатным светом, светом Преображения. Она научила Русь видеть Божьи лучи, открыв ее телесные очи духовному зрению.

Византия открыла эру европейского Средневековья, сила и сущность которого в том, что жизнь не была отделена от религии. «Все стороны культуры Византии почивали на церковном основании и выходили из его всеосвящающего источника»². Византия не знала деления на сакральную и секулярную сферы в новоевропейском понимании. Все виды служения, церковного и государственного, понимались как соборное служение всех христиан Богу — одних в хра-

¹ Соловьев А. В. Византийское имя Руси // Византийский временник. 1957. Т. 12. — С. 134–155.

² Киприан (Керн), архимандрит. Антропология св. Григория Паламы / Вступ. ст. А. И. Сидорова. — М.: Паломник, 1996. — С. 58.

ме, других через гражданское служение христианскому государю и христианскому государству. Само слово «литургия» (Λειτουργία), которым христианство обозначило свое общественное богослужение вообще и, в особенности, евхаристическое богослужение, у древних эллинов означало «общее дело», общее служение, совершаемое для народа или широкими слоями народа. В своем быту греки знали разные типы таких «литургий». Для древнего эллина-язычника «литургией» было и устройство народных, общественных угощений, *εστιασις*, и торжественных процессий, «ликостояний» под именем *χορηγία*, и гимнастических упражнений, которые назывались *γυμναστική*³.

Византийская культура — особого рода культура, особый тип просвещения, который был «лишь развитием, объяснением основного евангельского учения» (К. Н. Леонтьев). Идеал воцерковленной культуры и государственности, который внесла в мировую историю Византия, отнюдь не означал осуществления ею евангельского царства на земле. «Одно только невежество может смешивать Церковь, то есть строгое и логическое развитие начала христианского, с обществом, признающим, но не воплощающим его» (А. С. Хомяков).

Византизм — своеобразное духовное явление в истории мировой цивилизации, имеющий непреходящее значение. Византийское жизнепонимание укоренено в метафизически важнейшем для человека начале, связанном с духовно-душевым преобразованием и самоосуществлением на основе христианской идеи спасения. «Византия после Византии» являет собой свет «ушедшей, но не угасшей звезды», который ощущается и осознается духовно чуткими нашими современниками как свет путеводный, одухотворяющий и благодатный.

³ *Киприан (Керн)*, архимандрит. Литургика: Гимнография и эортология. М., 1997.

Рассматривать вопрос русского духовно-культурного своеобразия по отношению к Византии и легко, и трудно. Легко, имея в виду легкость духа, противостоящую «легкости в мыслях необыкновенной», потому что с Византией русскую душу соединяет особое родство, духовно-сердечное горение к небесам. Исторически Византии суждено было стать родиной вселенского православия. Византийское в духовно-религиозном восприятии значит святоотеческое. Русский человек, говоря об идеале, определившем жизнь Византии, говорит о той стихии, которую любит как чаемую сокровенную духовную сущность, говорит о том, к чему стремится глубже и полноценнее приобщиться. Стать причастным духу Византии — причаститься Истине Христовой.

Но, с другой стороны, в рассмотрении темы «Византия и Россия» существуют значительные трудности. Основная трудность определяется именно органической сращенностью с православно-византийским, кафелическим христианским духом, тем, что, как известно, «лицом к лицу лица не увидать». Следовательно, понимание того, как православное духовное начало проявилось на конкретной русско-национальной почве, означает нахождение «расстояния», с которого отчетливо различимо «лицо» Византии, то есть означает развитие русского самосознания, связанного с осмыслением конкретных особенностей византийской культуры, ее сравнительного сопоставления с отечественными культурными реалиями.

Яркой отличительной чертой русской дореволюционной византистики, проистекающей из типологической природы византийской культуры, была тесная, органичная связь между светской и богословской наукой, плодотворное творческое и личное общение представителей университетов и Духовных академий. Крупные русские историки церкви читали курсы как в духовных, так и в светских учебных заведениях. Среди них А. П. Лебедев, Н. Н. Глубоковский, Ф. А. Курганов,

А. М. Иванцов-Платонов, Н. Ф. Красносельцев. Основатель русской школы византийского искусствознания Н. П. Кондаков в 1907 — 1908 гг. был избран почетным членом Киевской и Санкт-Петербургской духовных академий. Мэтр византистики Ф. И. Успенский находился благодаря своим трудам «на служении церковно-исторической науке»⁴. Названная традиция оказалась надолго прерванной событиями 1917 г., став не только отвергнутой как методологическая позиция исследователями в советский период, но не найдя отражения, специального осмысления и в историографических обзорах⁵.

Проблемы духовной культуры Византии после 1917 г. продолжают разрабатываться в среде русской эмиграции. Следует назвать таких крупных исследователей, как архимандрит Киприан (Керн), архиепископ Василий Кривошеин, протоиерей Александр Шмеман, В. Н. Лосский, протоиерей Иоанн Мейендорф. Византизм как проблема философии культуры получает освещение в трудах протоиерея Георгия Флоровского и Г. П. Федотова, в лице которых осуществляется поиск ответа на вопросы: «Чем жила Византия и для чего она жила?», «Каково содержание и смысл византийской религиозной духовности?», «Каково значение византийской традиции для русской культуры?».

Именно эти вопросы приобрели в настоящее время, на рубеже XX—XXI вв., особую актуальность. Вновь проявляет себя характерное для русской культуры явление — в периоды поворотные, кризисные, неустойчивые решение духовно-на-

⁴ *Лебедев А. П.* Византинист на служении церковно-исторической науки. — М., 1997.

⁵ *Вайнштейн О. Л.* История советской медиевистики (1917—1966). — Л., 1968; *Гутнова Е. В.* Историография истории Средних веков (середина XIX—1917 г.). — 2-е изд., перераб и доп. — М.: Высш. шк., 1985; *Удальцова З. В.* Советское византиноведение за 50 лет. — М., 1969; *Курбатов Г. Л.* История Византии (историография). — Л.: ЛГУ, 1975; *Очерки исторической науки в СССР.* — М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1955—1963. — Т. 1—3.

циональных проблем, задач самопознания оказывается неразрывно связанным с обращением к «византийскому вопросу». «На крутых, головокружительных виражах» каждый раз вставал перед Россией вопрос об отношении к духовно-культурному наследию Византии⁶. Проблема отношения славян к византизму обнаружилась в IX в. с поразительной синхронностью в рамках всего славянского мира⁷. После Флорентийского собора (1439), на котором Византия уклонилась в унию, Русь осталась верной православному духу и в 1448 г. обрела автокефалию. В XVII в. Россия оказывается потрясенной религиозным расколом, связанным с отношением к византизму: раскольники абсолютизировали национальный религиозный опыт, противопоставив его опыту вселенской Церкви. Начиная с эпохи Петра I, когда во главу угла был поставлен принцип земной пользы, начался период «синодального плена» Русской церкви, традиционные церковно-религиозные ценности сохраняются в сокровенных глубинах народной жизни. Это ярко проявилось в великих русских святых XVIII—XIX вв. — святителе Тихоне Задонском, преподобном Паисии Величковском, преподобном Серафиме Саровском, старцах Оптиной пустыни, святителе Филарете Московском (Дроздове), святителях Игнатии Брянчанинове, Феофане Затворнике (Говорове), святом праведном Иоанне Кронштадтском.

Хронологическая смена XX и XXI столетий стала для русской культуры трудным временем кардинального обновления. Значительные изменения жизненного уклада и мировоззрения оказались неразрывно связанными с необходимостью преодо-

⁶ *Экономцев Иоанн*, игумен. Византинизм, Кирилло-Мефодиево наследие и Крещение Руси // *Экономцев Иоанн*, игумен. Православие, Византия, Россия. — М.: Христианская литература, 1992. — С. 8.

⁷ 863 г. — начало миссии в Великую Моравию св. солунских братьев Константина (Кирилла) и Мефодия; 864 г. — первое крещение Руси: крещение князей Аскольда и Дира; 865 г. — крещение Болгарии, 869 г. — крещение сербов.

ления кризисных явлений во многих сферах. Особое значение приобрела проблема национального духовного своеобразия как фундаментальной силы в бытии многовекового русского культурного организма, определив актуальность осмысления влияния византийской традиции на русскую культуру. Несмотря на высоко поднявшуюся волну интереса к Византии и византийскому наследству в России начала третьего тысячелетия, «можно без преувеличения утверждать, что и сегодня очень широко распространена более или менее „отрицательная“ оценка роли Византийской империи в русской истории»⁸.

Символично, что само слово *κρίσις* — греческое, греко-византийское, буквально означает суд, суждение, то есть родственно слову «критика, переосмысление» и т. п. Его этимология, следовательно, дает ключ к видению интенсивно обновляющейся культурной ситуации, являясь призывом к укреплению и очищению национального самосознания, к поиску оздоравливающих организм культурных начал, направлений, действий. Речь идет, прежде всего, о метафизических опорах, в свете которых вся фактическая реальность приобретает определенную смысловую наполненность и целостное истолкование, а практическая деятельность получает обоснованный вектор.

В какой мере византизм становится сегодня составляющей действующей культуры? Каков характер диалога современной России с искусством Византии? Каким предстает лик и лицо византизма в России в начале XXI в.?

К этим вопросам русская философско-эстетическая мысль обратилась в первые десятилетия XIX в. Ища и отстаивая свою самобытность, она осознала свои византийские истоки.

⁸ *Кожин В. В.* О византийском и монгольском «наследствах» в судьбе России // *Кожин В. В.* История Руси и русского слова. Современный взгляд. — М., 1997. — С. 42.



РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

**ВИЗАНТИЗМ В РУССКОМ
САМОСОЗНАНИИ
XIX ВЕКА**

ВИЗАНТИЙСКАЯ ТРАДИЦИЯ И ОТЕЧЕСТВЕННАЯ МЫСЛЬ 30–50-х гг. XIX в.

ВИЗАНТИЙСКИЕ КОРНИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Опыт преображения души —
вот единственное, что делает
мыслителя пронизательным
и мудрым.

Соболев А.В.¹

Проблема самобытности русской философии и в истории русской мысли, и в настоящее время предстает как вопрос открытий, спорный, на который давались и даются не просто разные, но нередко противоречащие друг другу и даже взаимоисключающие ответы. Это связано, прежде всего, с различием методологических позиций исследователей, то есть с их пониманием оснований, *корней* отечественной философии в частности и *корневой системы* культуры нашей нации, ее цивилизационной принадлежности в целом. Причастность к конкретной методологии в данной ситуации непосредственно определяется отношением к пра-

¹ Соболев А. В. Федор Степун: От кантианства к славянофильству // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2009. — Т. 10. — В. 4. (Выступление на конференции «Пути русской и западноевропейской философии в XX веке. К 125-летию со дня рождения Б. В. Яковенко и Ф. А. Степуна» (Москва, Дом русского зарубежья им. Александра Солженицына, 4–5 июня 2009 г.).

вославию, а значит к наследию Древней Руси и Византии, двум преемственно и тесно связанным, но различным типам духовности. В год государственного празднования тысячелетия преставления равноапостольного князя Владимира тема византийского влияния на русскую культуру становится одной из магистральных в нашем самосознании.

Истолкователей русской философии можно разделить на две группы. Тех, кто начинает русскую культуру с Петра I, воспринимая то, что было в России до Нового времени как «татарщину, азиатчину» (говоря словами Белинского), то есть некую «докультуру» по сравнению с западноевропейской. По сути это представители европоцентризма, рассматривающие отечественную философию в критериях традиций философской мысли Запада и отказывающие ей в самобытности. Представители другой позиции ощущают и осмысливают русскую культуру как *органическую целостность* в единстве ее Нового, Новейшего времени и древнерусского восьмисотлетнего периода, осознают, что «без перенесения духовного и культурного генома сквозь поколения, столетия и тысячелетия не может быть единого народа, связанного одной историей, одной системой ценностей, одним языком» (святейший патриарх Кирилл). Говоря о самобытности русской философии, они видят ее исток в *национальном духе и способе мировосприятия*², понимая, что *русская традиция — в основе своей традиция византийская*.

Какая роль принадлежит Византии в формировании национально-русского духовного генома? Ответ на этот вопрос в современной России (в отличие от Древней Руси, видевшей в Византии Одигитрию — Путеводительницу в горный мир, открывшую наши очи духовному зрению) для многих

² Восточнохристианской цивилизации присуще иконическое сознание, восприятие мира не как окончательной материальной реальности, а как образа другого, высшего мира.

оказывается затруднительным. Отношение к Византии отягощено негативными коннотациями, связанными с усвоением просветительской модели образования, неотъемлемым элементом которой был (и остается) порожденный европейской культурой византийский миф³.

Крупный отечественный византолог, искусствовед А. М. Лидов пишет: «Мы — византийские европейцы, которых в рамках определенной традиции лишили нашей идентичности. Кроме того, мы — люди чудовищно необразованные в этой сфере, мы не владеем элементарной информацией, связанной с тем, что составляет основу нашей культуры. Это большая проблема. И для выхода должна быть разработана целая система византийского образования.

Противопоставление православной Византии и европейского Запада, мягко говоря, некорректно. Византийская культура в значительной степени более европейская, чем культура Запада. Она является прямой наследницей древнегреческой культуры, которая и лежит в основе европейской цивилизации. Тогда как западноевропейская традиция является своего рода боковой ветвью, восходящей к одной из версий древнеримской культуры. Византия не может быть рассмотрена как культура „недоевропейская”»⁴.

Византия, дав Руси Православие в 988 г., научила нас тому, что священное есть главное в жизни. Средневековая Древняя Русь называла себя Святой Русью⁵, потому что святость в ней была воспринята как высшая ценность. Устремленность к святости стала определяющим геномом в духовно-душевно-

³ Лидов А. М. Византийский миф и европейская идентичность // Публичные лекции Полит.ру. Лекция, прочитанная 11 февраля 2010 г.

⁴ Там же.

⁵ В древнерусской письменности понятие Святая Русь не встречается вплоть до XVI в., первоначально наименование Руси Святой возникло в неписаном народном предании как «алмазный самоцвет» (А. В. Карташев).

строе русского человека. Во второй половине XIX в. национальный идеал, укорененный в духовном инстинкте, русская светская культура выговорила устами выдающегося философа П. Е. Астафьева (1846–1893): «Душа человеческая всего дороже — таков основной мотив Православия, самодержавия и всей народности нашей»⁶, выше всего цельность и полнота внутреннего мира человека, душа, ее спасение.

Несколько перефразируя слова Н. Н. Стрхова (1828–1896) о европейских влияниях, можно сказать, что византийские влияния «пробудили те струны и силы, которые уже хранились в русских душах». Православие не сделало народ русским, но способствовало рельефному проявлению национальной духовно-культурной самобытности. Как писал И. А. Ильин (1883–1954), православие имеет духовно-определяющее значение для России, ибо оно вскормило нашу культуру, будучи при этом по-своему нами воспринято, переработано и по-особому нас самих переработало. Православие нашло на Руси благодатную почву. Ф. И. Тютчев, как помним, писал: «Русский народ — христианин не только в силу православия своих убеждений, но еще благодаря чему-то более задушевному, чем убеждения. Он христианин в силу той способности к самоотвержению и самопожертвованию, которая составляет как бы основу его нравственной природы...»⁷ Где исток этой способности русского человека? Думаю, что в русском чувстве Родины-России, которая воспринимается сердцем как высший дар Божий.

В русском самоощущении живет особое отношение к Родине. Русский человек, будучи погружен в бескрайность, необъятность родной земли, воспринимает ее иконически⁸: как

⁶ Астафьев П. Е. Национальность и общечеловеческие задачи. — М., 1890. — С. 38.

⁷ Сочинения Тютчева Ф. И. Стихотворения и политические статьи. — СПб., 1900. — С. 475.

⁸ Именно иконичность мировосприятия лежит в основе восточнохристианского типа мироотношения.

сотворенный и творимый Богом прекрасный мир, ждущий личностного ответного, синергического, резонанса.

Подобно тому, как русский пейзаж неполон, незавершен без церкви, ибо он изначально как бы таит ее в себе: смысл дали русских равнин «в бесконечности, смысл бесконечности в Боге» (Ф. А. Степун). Отсюда отношение к *вечности* как «*родительскому очагу*» (Сергей Есенин). В народной культуре поэт видел «великую значную эпопею исходу мира и назначению человека. Конь как в греческой, египетской, римской, так и в русской мифологии есть знак устремления, но только один русский мужик догадался посадить его к себе на крышу, уподобляя свою хату под ним колеснице. Ни Запад, Ни Восток, взятый вместе с Египтом, выдумать этого не могли, хотя бы тысячу раз повторили себя своей культурой обратно. „Я иду к тебе, в твои лона и пастбища”, — говорит наш мужик, запрокинув голову конька в небо»⁹. Именно здесь истоки неслиянно-нераздельного восприятия Отечества Небесного и Отечества земного.

Русское чувство родины — это переживание Отечества, производное от переживания Отца Небесного. Само слово «Отечество» в его современном употреблении происходит из послания Ефесеянам апостола Павла. Апостол: «...преклоняю колена мои пред Отцем Господа нашего Иисуса Христа, от Которого именуется всякое отечество на небесах и на земле» (Еф. 3:14–15). Отечество не отождествляется с государством — земным институтом. Православное сознание рождает чувство причастности и ко всей многовековой истории Отечества, и его современности, и его будущему за пределами собственного жизненного пути.

В. В. Розанов спрашивает: «До какого предела мы должны любить Россию? ...до истязания; до истязания самой души

⁹ Есенин С. Ключи Марии // Есенин С. Собр. соч.: В 3 т. М.: Правда. — Т. 3. С. 138–139.

своей. Мы должны любить ее до „наоборот нашему мнению”». Родина — постоянная, неизменяемая, вечная ценность. Но «любовь есть боль. Кто не болит (о другом), тот не любит (другого)»¹⁰. Любовь проистекает из сердца. «Мы не по думанью любим, а по любви думаем. Даже и в мысли — сердце *первое*»¹¹. Для Розанова все творчество Достоевского — боль за Россию. Суть творчества недавно ушедшего Валентина Распутина — сострадательная любовь к России.

Проникновенно глубоко, пророчески раскрыл этот феномен Н. В. Гоголь: «А не полюбивши России, не полюбите вам своих братьев, а не полюбивши своих братьев, не возгореться вам любовью к Богу, а не возгоревшись любовью к Богу, не спасетесь вам...»¹² Любовь к Родине в России — это путь к Богу. Любовь к России уже сама по себе есть Богообщение, Богослужение.

Определяющими особенностями русского духовного типа философии являются укорененность в православной вере¹³, русское чувство Родины-России, питающее идеал чистого сердца, то есть идеи души человека, ее преобразования как высшей жизненной ценности.

В силу коренных черт своего духовного склада русский народ *особенно призван* «из всех сфер умственной деятельности именно к философии», ибо «погруженный лучшими и глубочайшими стремлениями в свой внутренний духовный

¹⁰ Розанов В. В. Листва. — М., 2010. — С. 95.

¹¹ Там же. — С. 149.

¹² Гоголь Н. В. Нужно любить Россию (Из письма к гр. А. П. Т....му) / Гоголь Н. В. Выбранные места из переписки с друзьями. XIX // Гоголь Н. В. Духовная проза. М.: Русская книга, 1992. — С. 136.

¹³ Не случайно итоговые во многом работы русских мыслителей XIX в. носят весьма показательные с точки зрения самоопределения русской философии названия: П. Е. Астафьев «Вера и знание из единстве мировоззрения», П. А. Бакунин «Основы веры и знания». И. А. Ильин называет («Путь к очевидности») «три великие силы нашего будущего»: сердечное созерцание, совестливая воля, верующая мысль.

мир, он не может не быть глубоко проникнут интересом самосознания»¹⁴. Убежать от философии — это убежать от самих себя, от своей исконной сущности, потребности развивать себя благодаря синергии, постигая природу не чисто рационально, извне, но и изнутри, в ее бытийном, ценностно-вертикальном измерении, соединяющим личность с вечными началами.

Русская философия — это философия, присущая православной цивилизации (то есть являющая собой одну из форм синергийной культуры), имеющая своим истоком любовь русских к России, «Богу служащей и потому освященной Родины», видящая в полноте, цельности и спасении души цель человеческой жизни.

В ткань русской культурфилософской мысли XIX в. проблема византизма вплетается ярко и рельефно, становясь, по сути дела, пробным камнем в решении вопроса о самобытности русской культуры, в характеристике ее своеобразия и — типа цивилизации. Именно в таком качестве предстает тема византийской традиции в период становления русской философии во время полемики первой половины XIX в. Речь идет о контрапункте исторических воззрений Пушкина и Чаадаева, непримиримости «социального мистицизма» последнего и метафизических воззрений Киреевского и Хомякова; об историософских взглядах Хомякова и истолковании им противоречий византийской культуры; о концептуально-исторической трактовке византизма Грановским; о духовных интуициях Гоголя и аллегории-пророчестве Тютчева.

Особую остроту вопрос о роли византийской традиции приобрел, как известно, во второй половине XIX в., когда

¹⁴ Астафьев П. Е. Национальность и общечеловеческие задачи // Астафьев П. Е. Философия нации и единство мировоззрения. — М.: Москва, 2000. — С. 53.

главными антагонистами в его решении стали Леонтьев и Соловьев; когда Данилевский, издав труд «Россия и Европа», дал новую формулу мировой истории; Достоевский публиковал знаменитый «Дневник писателя»; а отечественное византиноведение превратилось в самостоятельную область русской исторической науки.

А. С. ПУШКИН И П. Я. ЧААДАЕВ: КОНТРАПУНКТ ИСТОРИЧЕСКИХ ВОЗЗРЕНИЙ

Нсток русского самосознания, обретшего интеллектуально-рациональные формы, исторически обозначен хронологическими вехами. 1814 г. — начало преподавания философии в России, курс Ф. А. Голубинского¹⁵ в Московской духовной академии; 1836 г. — публикация первого «Философического письма» П. Я. Чаадаева; 1839 г. — публичное прочтение статей А. С. Хомяковым «О старом и новом» и И. В. Киреевским «В ответ Хомякову». Символическое значение имеет 1847 г. — дата выхода в свет «Выбранных мест из переписки с друзьями» Н. В. Гоголя и «Письма» В. Г. Белинского к Н. В. Гоголю. Традиционно в «Историях» русской философии именно вторая половина 30-х г. XIX в.

¹⁵ *Голубинский Федор Александрович (1797–1854)* — протоиерей, основатель русской теистической философии, профессор Московской духовной академии. Пользовался славой глубокого и оригинального мыслителя. Жизненный нерв философии Голубинского представляет идея высочайшего существа. Цель философии — возбудить и воспитать любовь к премудрости божественной, предназначенной человеку. Главным источником философии служат идеи ума, которые раскрываются при помощи внутреннего и внешнего опыта.

Первым этапом становления русской национальной философии была деятельность представителей духовно-академической сферы, «первые русские мыслители начали именно с метафизики, с самого глубоко фундаментального уровня самосознания», раскрывая понятия субъекта, индивидуальности, личности. «Раннее славянофильство» явилось фактически вторым этапом. (*Ильин Н. П.* Трагедия русской философии // Русское самосознание: Филос.-ист. журн. — 1998. — № 5. — С. 19).

рассматривается как начало русской самостоятельной мысли. Вместе с тем «уход в глубину» позволяет раскрыть важнейшее значение предшествующего, последекабристского десятилетия, в истории русского самосознания. Десятилетие 1826—1836 гг. — период, в котором А. С. Пушкин и П. Я. Чаадаев предстают как крупнейшие мыслители, предвосхитившие во многом дальнейшее развитие отечественной мысли, проявившие в полемике ее главнейшие проблемы.

Философскому выражению русского самосознания предшествовал глубокий интерес к отечественному прошлому. Интерес к истории был духом пушкинского времени. В преддверии XIX в., накануне Отечественной войны 1812 г. проявляются симптомы глубокого переворота в самоощущении и самосознании русского общества, воспитанного на европейский манер.

Открывая двери государственных архивов и монастырских книгохранилищ, изучая и собирая допетровские литературные памятники, интерес к которым находился в упадке на протяжении всего XVIII в., русское образованное общество открывает для себя прошлое в фактах отечественной истории. Возникают обширные частные собрания древнерусских манускриптов и первопечатных книг. В 1805 г. Н. М. Карамзин закончил первый том «Истории государства Российского» (в 1816 г. были опубликованы сразу все первые восемь томов), раскрывший Древнюю Русь в богатстве, своеобразности и силе ее жизни; «Истории», которой суждено было стать первым национальным образом России в большом стиле. В том же 1805 г. начинается преподавание церковной российской истории, написанной в Московской духовной академии митрополитом Платоном. Наступает «эпоха энциклопедий», эпоха систематизации традиции, исторически закономерно предшествующая следующему этапу — периоду ее созерцательного, умозрительного освоения, времени активного становления русского самобытного мышления.

В начале XIX в. яркое культурно-историческое своеобразие России еще не является достоянием национального самосознания. «Первый русский европеец»¹⁶, Карамзин, в «Записке» 1811 г., поданной императору Александру I, ставит акценты отчетливо, говоря, в частности: «Мы стали гражданами мира, но перестали в некоторых случаях быть гражданами России», подчеркивая, что «дух народный составляет нравственное могущество государства, подобно физическому нужное для его твердости»¹⁷. Творчески живая, благодатная сила русского духа обнаруживает себя в святителе Тихоне Задонском (1724–1783), преподобном Паисии Величковском (1722–1794), преподобном Серафиме Саровском, пасхальном старце, вселенском святом, жившем на рубеже XVIII–XIX вв. (1759–1833).

Подъем патриотизма, связанный с победой в Отечественной войне 1812 г., принес с собой новое чувство исторической силы. Заграничные походы 1813–1814 гг. познакомили русскую молодежь с культурной, политической и философской жизнью Европы. Непосредственное восприятие и изучение западноевропейской идейной жизни привело к появлению в России, с одной стороны, политического движения декабристов, выявившего накопившуюся в обществе Александровской эпохи потребность в социальной активности, питавшейся идеями французской просветительной литературы. С другой стороны, стимулировало возникновение сильного интеллектуального движения (внутри которого и определились западническая и славянофильская позиции), произраставшего на почве увлечения отвлеченными философами, прежде всего освоением германской метафизики — «Иерусалима

¹⁶ *Розанов В. В.* Три момента в развитии русской критики // *Розанов В. В.* Несовместимые контрасты жития: Лит.-эстетические работы разных лет. — М.: Искусство, 1990. — С. 256.

¹⁷ *Карамзин Н. М.* Записка о древней и новой России. — СПб., 1914. — С. 12.

новейшего человечества», как провозгласил «неистовый Виссарион» (Белинский) — философии Шеллинга и Гегеля¹⁸.

Цельное историческое мировоззрение сформировалось в России только в 30–40-х гг. XIX в., причем сформировалось оно именно на метафизической, а не на научной почве. Славянофильская историософия была осмыслением судеб России в контексте общемирового исторического процесса

¹⁸ Говоря о серьезном, глубоком влиянии германской философии на русскую мысль, необходимо четко различать особенности преломления на отечественной почве ее историософских и метафизических (онтологических) идей. Не приняв первые, русская национальная метафизика проявила творческую преемственность к лучшим, наиболее глубоким традициям европейской философии, став по существу ее «оригинальной версией». «Мы не приняли (то есть не взяли в готовом виде) германскую метафизику; под влиянием последней русская философия творчески создавала свою метафизику, где на первом плане стояла уже не „бесконечная сторона духа“, а духовно-душевная конкретность „внутреннего человека“». (Ильин Н. П. Трагедия русской философии // Русское самосознание: Филос.-ист. журн. — 1998. — № 5. — С. 41). Самобытность отечественной метафизики отчетливо проявилась уже у ранних славянофилов в их неприятии панлогизма Гегеля, в идее «живого и цельного зрения ума», в сосредоточении на «внутренней духовной личности». Однако в сфере философии истории старшие славянофилы, отвергая мысль Шеллинга и Гегеля о том, что славянство представляет собой неисторическую расу (возможно, в будущем и великую), но в настоящее время (XIX в.) не самостоятельную, то есть культурно-исторически безликую (Гегель в «Философии истории», в частности, говорит: «Мы находим на востоке Европы великую славянскую нацию, местожительство которой простирается от Эльбы вплоть до Дуная... И все же эта вся масса исключена из нашего рассмотрения, так как она до сих пор не выступала как самостоятельный момент в ряду оформлений человеческого разума в мире. Случится ли это в будущем — не наше дело; ибо в истории мы должны заниматься прошедшим»), все же не преодолели линейной концепции исторического процесса. Говоря о судьбах славянства, они призвание России видели в том, чтобы стать в центре деятельности мировой цивилизации. Внутренняя жизнь Европы уже окончила свое развитие, теперь черед за Россией, которая овладеет всеми сторонами европейского просвещения и делается духовным вождем Европы, ибо смысл ее жизни, призвание в том, чтобы стать «самым христианским из государств», разрешить общечеловеческую задачу. «Такой задачи, однако, вовсе не существует» (Н. Я. Данилевский).

сквозь призму личного самосознания, укорененного в народно-православном духе. Следует отметить закономерность, о которой говорил П. Н. Милюков, состоящую в том, что в России нередко теоретики истории отнюдь не были историками специалистами и, наоборот, специалисты историки были плохими теоретиками. Вероятно, в лице Хомякова мы имеем пример исключительный. Его трехтомные «Записки о всемирной истории» — первый в русской историографии опыт построения всемирной истории, первое фундаментальное творение национальной философии. Труд, написанный, прежде всего, рукой философа, а не исследователя-ученого (правда, сам мыслитель не проводил строгой методологической границы между философией истории и исторической наукой). Эти «Записки» поражают глубиной и обширностью исторической эрудиции, колоссальным объемом использованного фактического материала.

Строго научная цельность исторических воззрений впервые возникает в России в 40-х гг., она связана прежде всего с именами С. М. Соловьева и К. Д. Кавелина, представлявшими направление, известное под названием историко-юридической школы. Подобно этой и почти все последующие школы русской историографии (историко-социологическая, историко-этнографическая) были ориентированы исключительно на позитивизм. Рассматривая факт как предельную реальность, они чуждались «созерцательного богословского ведения» и «философских откровений», Это привело к тому, что русская историческая наука, став «самой большой материалисткой в семье Клио» (Г. П. Федотов), представляла собой в начале XX в. совокупность исторических исследований, не объединенных одной господствующей исторической доктриной.

Необходимость философского осмысления культурно-исторического процесса была осознана как повелительный зов времени, настоятельная потребность русского самосознания,

представителями первой волны русской эмиграции в 30-е гг. XX в.¹⁹ После Октябрьской революции в СССР возобладала школа М. Н. Покровского (1868—1932), девизом ее стало изречение: «История есть политика, обращенная в прошлое». М. Н. Покровский полагал, что «история — это прошлая политика, без знания которой нельзя вести политику настоящего»²⁰. С 1917 по 1938 г. курсы по истории России вообще не издавались. С конца 30-х гг. многие исторические работы были жестко подчинены экономико-политическим схемам, не давая полноты осмысления исторического пути России. Но если не было создано полновесных общих курсов, то были опубликованы замечательные работы, посвященные отдельным периодам русской истории. Подлинная наука сумела выжить. Осмысляя значение Петербургской-Ленинградской исторической школы, Д. Н. Аль, пишет, что «в самые мрачные и страшные 30-е годы на историческом факультете Ленинградского университета трудилась плеяда выдающихся историков»²¹.

¹⁹ Федотов Г. П. Россия Ключевского // Федотов Г. П. Судьба и грехи России: Избр. ст. по филос. рус. ист. и культ.: В 2 т. — СПб.: София, 1992. — Т. 1. — С. 429—448.

²⁰ В правительстве В. И. Ленина М. Н. Покровский играл заметную роль, получил в свои руки командные посты надзора за развитием русской исторической науки. Он занимал пост помощника комиссара народного просвещения, был председателем государственного Совета народного просвещения. Покровский был также членом комиссии по истории Октябрьской революции и ВКП(б), ректором Коммунистической академии. Под его руководством осуществлялось издание «Красного архива» и журнала «Историк-марксист». Ему были подчинены центральные архивы, поручена реформа университетов. При Покровском преподавание истории и в университетах и в школах было отменено, этот курс заменила марксистская социология. При этом национальная традиция подвергалась унижению, русская культура ставилась под сомнение. Звезда Покровского стала закатываться около 1930 г., после его кончины в 1933 г. были восстановлены исторические факультеты и возобновлено научное преподавание истории.

²¹ Аль Д. Н. Петербургская—Ленинградская историческая школа: Ее место и значение в исторической науке, в политике, в образовании, в культуре // Аль Д. Н. Историю России рассказывает Санкт-Петербург. — СПб.: Издат. дом «Нева»; М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2001. — С. 369.

Задача целостного осмысления отечественной истории во всем ее объеме выявилась в последнее десятилетие, в течение которого усилилась «жажда исторического познания». В настоящее время особенно важно иметь ясное представление об историческом пути становления русского самосознания, его основоположениях, исходных идеях и их истоках, симптомах болезни и залогах исцеления.

В первом последекабристском десятилетии Пушкин и Чаадаев явились крупнейшими мыслителями и, так сказать, «знаковыми фигурами». Предмет их размышлений один — Россия и ее судьбы, но понимание основ русской культуры, места России в мире, представление о ее будущем различно. Как различен, впрочем, и сам способ познания, характер постижения русской жизни. Пушкин решает задачу духовного осмысления истории, Чаадаев одушевлен общественно-политическим пафосом.

Пушкин постигает историю как художник и как мыслитель, внутри себя воплощая живую связь времен и осмысливая ее. Не будучи рационально конструирующим философом, он метафизически укоренен. Чаадаев рассматривает русскую историю как чистый теоретик, причем обладающий «резким, охлажденным умом». Метафизическое укоренение является для Чаадаева проблемой. Он стремится к нему, ищет, волевым образом приближает; идет к его обретению не органически внутренне, а через внешнее оформление своей жизни, мысли, мироотношения. Вспомним строки Ф. Глинки: «Одетый праздником, с осанкой важной, смелой / Являлся он пред публикою белой / С умом блистательным своим, смирялось все невольно перед ним!» Чаадаев скрупулезно вырабатывал и выработал свой стиль, определяющими элементами которого стали небрежно-изысканная одежда, язвительная ирония, дистанция и презрение²². Однако его дендизм — это отнюдь

²² Кузнецов П. В. Метафизический нарцисс: П. Я. Чаадаев о судьбе философии в России // *Вопр. филос.* — 1997. — № 8.

не утонченная дань моде, не выплеск артистизма натуры, не «элементарное искусство повязывать галстук». Это подчеркнутое противостояние неустойчивости, неоформленности русской жизни, выверенной строгостью искусственной формы. Ф. И. Тютчев в письме П. Я. Чаадаеву (1847), благодаря за присланный портрет и отмечая поразительное сходство, писал о невольно возникшей мысли:

«...Нет ли особого типа людей, являющихся как бы медалями в человечестве: настолько он отличается от обычного типа людей, который можно сравнить с ходячей монетой, и настолько кажется он делом рук настоящего художника»²³. В. В. Розанов с присущей ему личностной философичностью и способностью углубленно тонкого выражения смыслов, рассматривая портрет Чаадаева, возмущался несносным для русского высокомерием; сравнивая портреты «басманного философа» и князя В. Ф. Одоевского, говорил о мраморном католическом лице Чаадаева и открытом русском лице Одоевского, отмечая, что они противостоят друг другу как Запад — России, католицизм — православию, как холод одиночества — теплу семейных связей²⁴.

Денди, философ, прокатолически настроенный «замоскворецкий сноб» (О. Мандельштам) — таким представил себя России Чаадаев²⁵.

Холод безукоризненной формы стал непреодолимым кольцом, отчуждавшим Чаадаева от его многочисленных собеседников и слушателей, явился внешним выражением

²³ Тютчев Ф. И. Письмо П. Я. Чаадаеву // Русский архив. — 1990. — № 11. — С. 58.

²⁴ Розанов В. В. Чаадаев и кн. Одоевский // Новое время. — 1913, 10 апр.

²⁵ Хомяков писал о Чаадаеве, что он, не будучи ни деятелем-литератором, ни двигателем политической жизни, ни финансовою силою, был влиятельной духовной силой, имя Чаадаева известно было в Петербурге и в большей части губерний русских почти всем образованным людям, не имевшим с ним никакого прямого столкновения.

внутреннего отчуждения от России; скрываемого, возможно, и от себя самого, неверия в нее. «Всего чужого гордый раб», — не без запальчивости в одном из своих стихотворений произнесет Н. Языков, — выговорив даже: «Вполне чужда тебе Россия». Можно привести строки из письма Пушкину, написанного Е. М. Хитрово (княгиней Кутузовой-Смоленской): «Бедный Чаадаев. Он, должно быть, очень несчастен оттого, что накопил в себе столько ненависти к своей стране и к своим соотечественникам»²⁶. Позднее Н. Н. Страхов с присущим ему спокойствием интеллектуального тона и неизменной трезвостью суждений скажет об отсутствии у Чаадаева непоколебимой веры в Россию, назовет его «скептиком» и «маловерным»²⁷.

Сделавшись «метафизическим нарциссом»²⁸, Чаадаев оказался неспособным духовно вместить в себя Россию, сковал в себе определяющую для этого способность, которая естественно живет в открытом и созерцающем, постигающем мир национальным духовным актом сердце. Соответственно, прошлое России представлялось ему бесполезным, настоящее тщетным, будущее пустым. Таким был основной тон, ведущая мелодия его идейного мира. «Мы никогда не шли об руку с прочими народами; мы не принадлежим ни к одному из великих семейств человеческого рода, мы не принадлежим ни к Западу, ни к Востоку, у нас нет традиций ни того, ни другого. Стоя как бы вне времени, мы не были затронуты всемирным воспитанием человеческого рода». «Сначала — дикое варварство, потом грубое невежество, затем свирепое и унижительное владычество, дух

²⁶ Письмо Е. М. Хитрово (кн. Кутузовой-Смоленской) Пушкину // Друзья Пушкина: Переписка. Воспоминания. Дневники: В 2 т. / Сост., биографич. очерки и примеч. В. В. Кунина. — М.: Правда, 1985. — Т. 2. — С. 435–436.

²⁷ *Страхов Н. Н.* Ход развития нашей литературы // Страхов Н. Н. Борьба с Западом в нашей литературе: Историч. и критич. очерки. — СПб., 1883. — Кн. 2. — С. 42.

²⁸ *Кузнецов П. В.* Метафизический нарцисс...

которого позднее унаследовала наша национальная власть, — такова печальная история нашей юности». Для Чаадаева Россия не имеет преданий, не усвоила уроков минувшего, оттого все русские имеют «вид путешественников»²⁹.

Важно подчеркнуть, что доминанта мысли Чаадаева — социальная, как представитель александровского времени он имел одну страсть — общественность. М. О. Гершензон характеризует мировоззрение Чаадаева термином «социальный мистицизм»³⁰.

Христианская историософия и метафизика у Чаадаева нетрадиционны, почти полностью заменяются интуитивно-религиозным историзмом. В «школе мистицизма», избранной Чаадаевым для себя, центральной фигурой стал теоретик мистицизма Юнг-Штиллинг, у которого можно было прочесть о «тьме нелепостей и суеверий, называемых греко-кафолическим восточным исповеданием», которую подобает разогнать «светом Божественной истины». У Юнг-Штиллинга оказались соединены глубокий спиритуализм с грубейшим материализмом. В то же время святоотеческое наследие навсегда осталось для Чаадаева под спудом. Идея личности,

²⁹ Чаадаев П. Я. *Философические письма*. Первое письмо // Россия глазами русского: Чаадаев, Леонтьев, Соловьев / Отв. ред. и авт. вступ. ст. А. Ф. Замалева. — СПб.: Наука, 1991. — С. 22–23.

Существует предположение, что А. С. Хомяков вслед за прочтением чаадаевской статьи в «Телескопе» готовил на него «уничтожающее громовое опровержение», но, узнав о наказании, которое постигло Чаадаева, не дал хода делу, говоря, что «и без него Чаадаеву достаточно неучтиво отвечали». Впервые письмо-ответ Хомякова было опубликовано только в 1986 г. (Символ. — Париж, 1986.). Завершая письмо, Хомяков высказывает еще несколько «слов в опровержение мнений, что будто Россия не имеет ни историй, ни преданий, — не значит ли это, что она не имеет ни корня, ни основы, ни русского духа, не имеет ни прошедшего, ни даже кладбищ, которое напоминало бы ей величие предков? Надо знать только историю салонов, чтоб быть до такой степени несправедливым». В настоящее время авторство Хомякова относительно этого письма оспаривается. См.: Хомяковский сборник. — Т. 1. — Томск: Водолей, 1998.

³⁰ Гершензон М. О. П. Я. Чаадаев // Гершензон М. О. Грибоедовская Москва. П. Я. Чаадаев. Очерки прошлого. — М., 1989. — С. 145.

внутреннего человека (глубочайшая идея, внесенная в мир христианством) отдается им в жертву общественному идеалу: «Назначение человека — уничтожение личного бытия и замена его бытием вполне социальным и безличным»³¹.

К подобному воззрению Чаадаева приводит мучительная для него потребность постижения истины: «Как я ни бьюсь, между мной и истиной становится нечто постороннее — я сам. Следовательно, есть лишь одно средство ее открыть — отстранить мое я»³². Во имя абстрактной любви к истине Чаадаев естественным образом, то есть исходя из избранных познавательных установок, исповедует и национальный нигилизм: «...прекрасна любовь к отечеству, но есть нечто еще более прекрасное — любовь к истине. Не через родину, а через истину ведет путь на небо»³³. В философии истории Чаадаева России не находится места в роде человеческого, в мировом культурном пространстве, в топике культуры. Однако можно ли вообще подобное самосознание отнести к разряду национальных, ведь в существе своем оно безЛИКО: имеет рельефное лицо, но предало ЛИК, неповторимое духовное своеобразие? В. В. Розанов писал о сочинениях П. Я. Чаадаева: «...несколько печатных страниц рассуждений ума сухого и непроницательного, сердца бедного и недалекого, но ничего об этой своей недалекости не знающего»³⁴.

Поскольку начало католичества — начало социальное прежде всего, то симпатии Чаадаева на стороне католичества. Будучи идеологом религии, мыслитель не замечает, «что если исказить веру Христову, соединив ее с целями мира сего, то

³¹ Чаадаев П. Я. Полное собрание сочинений и избранные письма: В 2 т. — М., 1991. — Т. 1. — С. 461.

³² Там же. — С. 467.

³³ Чаадаев П. Я. Письмо 1846 г. Цит. по: Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 1. — Ч. 1. — Л.: Эго, 1991. — С. 182.

³⁴ Розанов В. В. Открытое письмо к г. Алексею Веселовскому // Русское обозрение. — 1895, декабрь. — С. 905–913.

разом утратится и весь смысл христианства, ум несомненно должен впасть в безверие, вместо великого Христова идеала созиждется лишь Вавилонская башня. Высокий взгляд христианства на человечество понижается до взгляда как бы на звериное стадо, и под видом с о ц и а л ь н о й любви к человечеству является уже не замаскированное презрение к нему» (Ф. М. Достоевский)³⁵.

Соответственно социально-культурные беды России связываются Чаадаевым с православным вероисповеданием: «Мы вступили в связь с растленной Византией». Византийские истоки русской культуры определили ее отчуждение от всей Европы. Так, Чаадаев зеркально отражает западноевропейские, предубежденные, воззрения (имеющие свои культурные корни, связанные во многом с противостоянием двух культурных миров). Как здесь не вспомнить слова Н. Н. Страхова о том, что вся духовная работа, которая у нас совершается, лишена главного качества: «прямой связи с нашей жизнью, с нашими собственными духовными инстинктами»³⁶. Характерна по отношению к приведенным выше взглядам Чаадаева позиция Пушкина. «...Вы видите единство христианства в католицизме, то есть в папе. Не заключается ли оно в идее Христа...»³⁷ «Греческое исповедание, отдельное от всех прочих, дает нам особый национальный характер»³⁸.

Относительно Византии находим у Чаадаева и следующий пассаж: «Повинуясь нашей злой судьбе, мы обратились

³⁵ *Достоевский Ф. М.* Вступительное слово, сказанное на литературном вечере в пользу студентов С.-Петербургского ун-та 30 декабря 1879 г. перед чтением главы «Великий инквизитор» // *О Великом инквизиторе. Достоевский и последующие* / Сост., предисл. и ил. Ю. Селиверстова; Послесл. Г. Б. Пономаревой и В. Я. Курбатова. — М., 1991. — С. 13.

³⁶ *Страхов Н. Н.* Борьба с Западом в нашей литературе: Историч. и критич. очерки. — Кн. 1. — СПб., 1883. — С. 1.

³⁷ Пушкин Чаадаеву: Письмо от 6 июля 1831 г. // *Друзья Пушкина: Переписка. Воспоминания. Дневники*: В 2 т. — М., 1985. — Т. 1. — С. 502.

³⁸ *Пушкин А. С.* Исторические заметки // *Пушкин А. С. Полное собрание сочинений*: В 10 т. — 2-е изд. — М., 1958. — Т. 8. — С. 130.

к жалкой, глубоко презираемой этими <западноевропейски-ми> народами Византии за тем нравственным уставом, который должен был лечь в основу нашего воспитания»³⁹.

В первой половине XIX в. в среде выдающихся представителей русского общества, отчетливо разделившегося с конца 30-х гг. на два стана — западников и славянофилов, Византия часто служила материалом для подкрепления идейных позиций. Соответственно, западники, воспринявшие высокомерно-уничижительный взгляд на византийскую культуру, распространенный в романо-германском мире, и настроенные с самого начала антиправославно (то есть смотревшие на Россию через окно, прорубленное в Европу, фактически взглядом «постороннего», выдавая его за единственно возможный и достойный объективизм), видели лишь отрицательное влияние Византии на Россию и говорили об опасности какого-либо следования заветам угасшей империи. Вместе с тем в кругу западников были и блестящие исключения. Таковы, например, воззрения выдающегося историка Т. Н. Грановского, специальный разговор о котором еще впереди.

Весьма показательны рассуждения о Византийской империи такого человека, как А. И. Герцен, судьба которого стала судьбой «несостоявшегося западника» (Н. Н. Страхов): «Древняя Греция изжила свою жизнь, когда римское владычество накрыло ее и спасло, как лава и пепел спасли Помпею и Геркуланум. Византийский период поднял гробовую крышку, и мертвый остался мертвым; им завладели попы и монахи, как всякой могилой им распоряжались евнухи, совершенно на месте как представители бесплодности... Византия могла жить, но делать ей было нечего; а историю вообще творят только народы и занимают пока они на сцене, то есть пока они что-нибудь делают»⁴⁰.

³⁹ Чаадаев П. Я. Философические письма. Первое письмо. — С. 30.

⁴⁰ Герцен А. И. Былое и думы. — Ч. 6–8 / Коммент. С. Д. Гуревича. — М.: Худож. лит., 1982. — С. 379–380.

Кто же конкретно явился учителем или учителями Чаадаева в отношении интересующей нас темы Византии и соответственно византийской традиции в русской культуре? Среди основных стимулов интеллектуальной деятельности Чаадаева находим следующие: просветительская французская социология, классическая немецкая философия (главным образом шеллингианство), масонская утопия морального исправления человечества.

Не принимая ни революционных идей, ни антиклерикального активизма, Чаадаев остается блестящим учеником французских просветителей, навсегда делается «идолопоклонником» разума⁴¹. Для Чаадаева несомненным авторитетом был Вольтер (1694—1778), глава французских просветителей, философ, поэт, драматург, политический деятель, сумевший сделать идеи Просвещения достоянием широкой публики, вызвавший сильный резонанс во многих странах Европы. В России второй половины XVIII — начала XIX в. «всякий, кто претендует в просвещении встать с веком наравне» (Ю. М. Лотман) должен читать французских просветителей в подлиннике, черпать непосредственно из источника. Вольтер, как известно, еще при жизни был очень знаменит в России XVIII в. С ним находились в переписке или лично были знакомы многие выдающиеся деятели (Антиох Кантемир, граф И. И. Шувалов, княгиня Е. Воронцова-Дашкова и многие другие). Русская Академия наук избрала Вольтера своим почетным членом. Вольтеру покровительствовала императрица Екатерина II⁴². По поручению императрицы Елизаветы Петровны французский философ предпринял напи-

⁴¹ Отметим, что еще в преддверии блистательного XVIII века Б. Паскаль предвидит грядущие сумерки Просвещения, указывая как на «естественные пределы разума, так и на беспредельность его притязаний». См.: *Паскаль Б.* Мысли / Пер. с фр. — М.: REFL-book. 1994. — С. 436.

⁴² Екатерина II не просто покровительствовала Вольтеру, он был ее платным осведомителем (шпионом) в делах европейских дворов.

сание «Истории России при Петре Великом». Проповедь антимонархических и антиклерикальных взглядов и одновременно положение фаворита при дворах нескольких императоров Европы (французского, прусского, русского) действовали нередко отрезвляюще на мыслящих людей. Так, в черновиках Гоголя находят строки его ответа на «Письмо» 1847 г. Белинского: «Да я, когда был еще в гимназии, я и тогда не восхищался Вольтером. У меня и тогда было настолько ума, чтоб видеть в Вольтере ловкого остроумца, но далеко не глубокого человека»⁴³.

Для французских просветителей Византия становится важной темой, ибо оценка основ ее жизни непосредственно связана с утверждаемыми ими (абсолютно противоположными византийским) социально-политическими идеалами⁴⁴.

Основательницей научного византиноведения явилась, как известно, Франция XVII в., в которой в этот период расцвела «школа эрудитов», подготовившая, казалось бы, блестящий взлет в науке о Византии. Однако все изменилось в XVIII в., который вошел в историографию как провал, «темная страница», эпоха антиисторизма во французском византиноведении. В XVIII в. с его скептицизмом в отношении религии, критикой монархической власти, пренебрежением к прошлому вся средневековая история представлялась как источник невежества и мрака, как эпоха «готическая», «варварская». Но все эти определения полностью относились лишь к истории Европы, Средневековье которой освещалось кострами инквизиции. Только ко второй половине XIX в. Европа после революционных бурь и наполеоновских войн

⁴³ Гоголь Н.В. В.Г. Белинскому <Наброски неотправленного письма> // Гоголь Н.В. Собрание сочинений: В 9 т. / Сост. В.А. Воропаева. — Т. 9. — М.: Рус. кн., 1994. — С. 400.

⁴⁴ *Hunger H.* State and Society in Byzantium // Proceedings of the Royal Irish Academy, Section C. — Archaeology, Celtic studies, History, Linguistic, Literature. — Dublin, 1982. — Vol. 82. — № 8. — P. 197.

иначе взглянула на Средневековье, пробудился и научный интерес к средневековой Византии.

Сильное общественное влияние имели труды Вольтера «Опыт о нравах и духе народов и о главных событиях истории от Карла Великого до Людовика XIII» (1756), Ш. Монтескье «Размышления о причинах величия и упадка римлян» (1734), А. Кондорсе «Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума» (1794). Вольтер, осуждая всю римскую историю императорского периода, пишет: «Существует другая история, еще более смешная, чем история римская со времен Тацита: это — история византийская. Этот недостойный сборник содержит лишь декламацию и чудеса; он является позором человеческого ума»⁴⁵.

В сочинении Ш. Монтескье (1689—1755) последние четыре главы посвящены византийской истории, к которой он относится «с чрезмерной суровостью» (А. А. Васильев), говоря, что «история греческой империи... есть не что иное, как непрерывная цепь возмущений, мятежей и предательств»⁴⁶. Во всех сферах византийской культуры — религии, социальном строе, военном деле Монтескье видит только недостатки. Причины более чем тысячелетнего существования Византии историк объясняет ухищрениями дипломатии, изобретением «греческого огня», развитой торговлей Константинополя, раздорами среди угрожавших империи арабов, естественным щитом от военных нападений, образованным осевшими в Придунавье варварами. Тем не менее Ш. Монтескье, будучи серьезным историком, даже отдав дань господствующим течениям XVIII в., заведомо неблагоприятным для Византии, и не занимаясь специально историей Византии, все же написал в высшей степени содержательные страницы о периоде

⁴⁵ *Voltaire F.-M.* Le pyrrhonisme de l'histoire, par un bachelier en theologie. — chap. XV. Édition Beuchot // F.-M. Voltaire, 1768. — Т. XLIX. — Р. 429.

⁴⁶ *Монтескье Ш.* Избранные произведения. — М., 1955. — С. 142.

средневековой Восточной империи, «которые будят мысль и до сих пор читаются с большим интересом и пользой»⁴⁷.

Ж. А. Кондорсе (1743–1794) вклад Византии в сокровищницу мировой культуры видит только в том, что она послужила значительным импульсом для эпохи европейского Возрождения, когда многие представители интеллигенции переселились в Италию (перед 1453 г. и особенно после него).

Воззрения французских просветителей оказали значительное влияние на английского историка Эдварда Гиббона (1737–1794), автора труда «История упадка и разрушения Римской империи» (1776–1789, 6 т.), признанного впоследствии классическим и вошедшего в шестидесятитомную библиотеку «Великих книг западного мира». Гиббона читали и читают как вследствие фундаментальности его труда (заложившего фундамент для истории Европы, связавшего древность, Средневековье и Новое время, нарисовавшего общую картину соотношения язычества, христианства и ислама), так и благодаря его стилистическому совершенству. Вместе с тем основная идея труда Гиббона, выраженная им самим, такова: «Я описал торжество варварства и религии». Главную причину падения Римской империи историк видит в христианстве, которое рассматривает с резко отрицательной позиции французского рационализма XVIII в. Отношение Гиббона к христианству вызвало возмущение современников, так что он принужден был выпустить в 1779 г. в свою защиту главы о христианстве (XV, XVI) с оговорками и ограничениями. Главы Гиббона о христианстве имеют в настоящее время лишь исторический интерес. Но в целом повествование «История упадка и разрушения Римской империи», великолепное по форме, богатое по содержанию, сохраняет не одно историческое значение⁴⁸.

⁴⁷ Васильев А. А. История Византийской империи. Время до Крестовых походов (до 1081 г.). — СПб.: Алетейя, 1998. — С. 46.

⁴⁸ В 90-е гг. XX в. в России оно было представлено читателю различными изданиями дважды.

Безусловно, чтение труда Гиббона приближает к познанию византийской культуры, но читателя, начинающего с него свое знакомство с цивилизацией Византии, оставляет концептуально беспомощным, оказывающимся во многом на превратных позициях: вне ключевых, сущностных воззрений на тип византийской культуры.

Следует иметь в виду и особенность стиля письма Гиббона. «Его бесподобная способность к сарказму и унижению никогда не покидает его труда; он слишком любит анекдоты, показывающие слабую или смешную сторону известного века или лица; он не способен к восторженному восхищению чем-нибудь или кем-нибудь. Почти всякая история, рассказанная таким образом, должна оставить в воображении читателя прежде всего ее низкую (презренную) сторону... Может быть, ни одна история не могла пройти не поврежденной через такое испытание; византийская история, из всех других, была наименее способна выдержать такой род отношения»⁴⁹.

Пренебрежительный тон по отношению к Византии, выработавшийся во второй половине XVIII в., сохранился и в начале XIX в. Так, Г. В. Гегель в «Лекциях по философии истории» пишет о византийском государстве, что «оно представляет отвратительную картину слабости, причем жалкие и даже нелепые страсти не допускали появления великих мыслей, дел и личностей. Восстания полководцев, свержение императоров полководцами или интригами придворных, умерщвление императоров их собственными супругами или сыновьями путем отравления или иными способами, бесстыдство женщин, предававшихся всевозможным порокам, — таковы те сцены, которые изображает нам здесь история, пока, наконец, дряхлое здание Восточной римской империи не было разрушено энергичными турками в середине XV в.»⁵⁰.

⁴⁹ Freeman E.A. Historical Essays. — London, 1879. — Vol. III. — Ser. 3. — P. 234–235.

⁵⁰ Гегель Г.-В. Лекции по философии истории / Пер. Л. М. Водена. — СПб.: Наука, 1993. — С. 357.

Представив позиции влиятельных философских умов западноевропейского ученого мира, касающиеся Византии, прежде всего, позиции учителей Чаадаева — французских просветителей, вернемся к русскому мыслителю, к проблеме осознания характера и истоков его вопрошаний о Византии и недоумений о русской культуре.

Чаадаев по существу не является ни метафизиком, последовательно решающим онтологические проблемы, ни богословом (хотя его историософия религиозно детерминирована, однако учение о церкви, экклезиология, не раскрыто и не обосновано богословски. Характерно, что подход Чаадаева к христианству был подходом историка и социолога религии: «христианство ссыхается у него в идею» (К. Г. Исупов, В. Ф. Бойков), ни ученым историком (восприятие Чаадаевым Византии, византийского наследства в русской культуре — важнейшего для национального самосознания вопроса — серьезными историками не обсуждаются, его позиция квалифицируется как неисторическая, то есть по сути своей — ложная)⁵¹.

Тогда кто же он? Ответ на этот вопрос обыкновенно сводится к спору о принадлежности Чаадаева западникам или славянофилам? Вместе с тем представляется, что «басманный мыслитель» навсегда остался верен общественно-политической и жизненной устремленности своего, декабристского, поколения. Он не был человеком углубленного умозрения, созерцания (хотя, казалось бы, провозглашал именно эти задачи), а личностью, движимой импульсом социального действия, вылившегося у него в провозглашение идей; публицистом, борцом, «боевиком пера» (Н. П. Ильин). Именно в «роли» вождя

⁵¹ Васильев А. А. История Византийской империи. — С. 78.

он предстал перед своими современниками и таковым воспринимался ими⁵².

Социальному мистицизму Чаадаева, его метафизически неукорененному историзму, выразившемуся в прокатолических симпатиях и предпочтениях, универсализме, беспочвенности, крайнем аперсонализме, противостоит историзм Пушкина, его гениальные культурфилософские прозрения.

Необходимо отметить сильное взаимное духовное влияние этих крупнейших личностей отечественной культуры. Первоначально, в период 1816—1820 гг. общение было тесным. Это была светлая пора интеллектуально созревшего Пушкина и не пережившего еще духовных кризисов Чаадаева, корнета лейб-гвардии Гусарского полка, участника Бородина, возвратившегося в 1816 г. из Парижа. «Твоя дружба заменила мне счастье», — писал Пушкин о Чаадаеве в дневнике 18 июля

⁵² М. О. Гершензон приводит отрывки из двух писем, принадлежащих поклонникам Чаадаева и дающих представление о том месте учителя, которое он занял в обществе. Так, неизвестная корреспондентка пишет: «Провидение поручило вам бесценный клад: этот клад — вы сами. Ваш долг не только не делать ничего недостойного, но и всеми возможными способами внушать людям уважение к той, если можно так выразиться, вполне интеллектуальной добродетели, которою наделило вас Провидение». Другое письмо принадлежит Е. Г. Левашовой, замечательной женщине, близкому другу Чаадаева: «Если Проведение поручило вам свет слишком яркий, слишком ослепительный для наших потемок, не лучше ли вводить его понемногу, нежели ослеплять людей? ... мне кажется, что вы призваны протягивать руку тем, кто жаждет подняться и приучать их к истине, не вызывая в них того бурного потрясения, которое не всякий может вынести. Я твердо убеждена, что именно таково ваше призвание на земле; иначе... зачем были бы даны вам такая сила внушения, такое красноречие, такая страстная убежденность, такой возвышенный и глубокий ум? Зачем так пылала бы в вас любовь к человечеству? ...И можно ли думать, что все это случилось без предустановленной цели, которой вам суждено достигнуть, никогда не падая духом и не теряя терпения, ибо с вашей стороны это значило бы усомниться в Провидении? Между тем уныние и нетерпение — две слабости, которым вы часто поддаетесь, тогда как вам стоит только вспомнить эти слова Евангелия, как бы нарочно обращенные к вам: Будьте мудры как змий и чисты как голубь» (*Гершензон М. О. П. Я. Чаадаев. — С. 176—177*).

1821 г. Впоследствии отношения Пушкина и Чаадаева приняли характер творчески плодотворного интеллектуального противостояния. Веха его отчетливо обозначилась в 1826 г., когда вернувшийся после трехлетнего пребывания за границей, где он предполагал поселиться навсегда, Чаадаев слушал чтение Пушкиным «Бориса Годунова» в Москве в доме С. А. Соболевского.

В 1826–1830 гг. Чаадаев написал восемь «Философических писем», которые были прочитаны немногими. Первое «Философическое письмо» Чаадаева является по сути контрответом на пушкинское видение русской истории, воплощенное в «Борисе Годунове». Когда неожиданно для общества Н. И. Надеждин⁵³ опубликовал первое «Философическое

⁵³ *Надеждин Николай Иванович* (1804–1856) — сын рязанского священника, окончил рязанскую духовную семинарию, затем Московскую духовную академию. Его профессором был Федор Александрович Голубинский (1779–1854), крупный русский мыслитель XIX в., инициатор и секретарь первого в России философского кружка — «ученой беседы» Московской духовной академии, участники которой изучали философию Шеллинга и Гегеля. В 1831 г. Надеждин основал журнал «Телескоп». Представив в Московский университет диссертацию о романтической поэзии, стал его профессором и блестящим лектором (теория изящных искусств, археология и логика). После опубликования «Философического письма» (не по инициативе, но с согласия Чаадаева) на один год сослан в Усть-Сысольск (Сыктывкар с 1930 г.). В 1843 г. назначен редактором журнала Министерства внутренних дел. Вошел в историю русской культуры и как талантливый этнограф, оказавший значительное влияние на дальнейшее развитие русской этнографической науки. Г. В. Вернадский специально подчеркивает, что, в отличие от Каченовского и Полевого, Надеждин не был самоучкой, ибо в Московской духовной академии он получил крепкую научную основу, причем гораздо более серьезную, чем подготовка, даваемая в тогдашнем Московском университете. Размышляя о месте Надеждина в истории русской культуры, Г. Г. Шпет в своем «Очерке развития русской философии» дает яркую, но во многом ущербную, в смысле достоверности, характеристику: «...неудачный семинарский профессор, с провиденциальным для последующей умственной истории России титулом экс-студента, выступил в благонамеренно-профессорском органе в качестве первого русского свободного критика». Вместе с тем вывод Г. Г. Шпета может быть принят: «Надеждин оказался осью, но то, что завертелось вокруг него, было приведено в движение не им, а какою-то другою силой» (*Шпет Г. Г.* Очерк развития русской философии // Шпет Г. Г. А. И. Введенский, А. Ф. Лосев, Э. Л. Радлов: Очерки русской философии. — Свердловск, 1991. — С. 217–578).

письмо» в своем журнале «Телескоп», Пушкин 19 октября 1836 г. написал ответ Чаадаеву. Однако ответ не был отослан: над Чаадаевым уже сгустились тучи. На письме Пушкин написал: «Ворон ворону глаза не выклюет». Судьбе было угодно, чтобы Чаадаев так в точности никогда и не узнал самого глубокого отклика на свое сочинение. Ответ Пушкина Чаадаеву — художественно совершенное выражение чувства, восприятия и понимания отечественной истории и жизни. Пушкин знал, что пишет не рядовое, частное послание (сохранились черновики письма), что оно будет иметь рано или поздно широкий публичный отклик. Действительно, это письмо сегодня воспринимается как прекрасный, одухотворенный памятник русской культуры и как завет великого поэта нашим соотечественникам.

Историческое видение Пушкина основано на его художественном даре и прозрении, на свободном созерцании сердцем, истинно русском духовно-душевно-акте, противостоящем интеллектуализму Чаадаева как монополии абстрактного мышления без участия сердца и созерцания⁵⁴. Погружаясь в историю, он видит не мир холодных абстракций, а богатство духовно-душевных движений, высшую осмысленность бытия и красоту характеров. В. О. Ключевский писал, что Пушкин не мемуарист и не историк, ни по ремеслу, ни по призванию. «Вернее, он только мало знал отечественную историю, хотя и не меньше большинства образованных русских своего времени. Но он живее их чувствовал этот недостаток и гораздо больше размышлял о том, что знал»⁵⁵. При этом Пушкин,

⁵⁴ См. о своеобразии русского духовно-душевного акта: *Ильин И. А. Созерцающее сердце / Ильин И. А. Сущность и своеобразие русской культуры // Москва. — 1996. — № 2; Ильин И. А. О сердечном созерцании // Ильин И. А. Путь к очевидности. — М., 1993. — С. 387–394.*

⁵⁵ *Ключевский В. О. Речь, произнесенная на торжественном собрании Московского университета 6 июня 1880 г. в день открытия памятника Пушкину // Ключевский В. О. Исторические портреты. Деятели исторической мысли / Сост., вступ. ст. и примеч. В. А. Александрова. — М.: Правда, 1991. — С. 393.*

как пишет Ключевский, «был историком там, где и не думал быть им и где часто не удается стать им настоящему историку. „Капитанская дочка” написана между делом, среди работ над пугачевщиной, но в ней больше истории, чем в „Истории пугачевского бунта”, которая кажется длинным объяснительным примечанием к роману»⁵⁶.

Историзм Пушкина интуитивный, однако это интуиция художественного гения, обладающего великой силой ясно-видения коренных тайн мировой жизни. Оттого его историческое мышление, выражающееся в образах или же кратких теоретических размышлениях, безошибочно точно.

Пушкин предстает как историк в художественных сочинениях, посвященных прошлому, в «Истории пугачевского бунта», в отдельных мыслях, рассеянных по небольшим заметкам, рецензиям, наконец, письмам, среди которых уникально по своему месту в отечественной культуре письмо Чаадаеву от 19 октября 1836 г.

Мысли и замечания Пушкина «сделали бы честь любому ученому историку»⁵⁷. Обратимся для примера к некоторым из них. «...Наша история требует иной мысли и иной формулы»⁵⁸. «Величайший духовный и политический переворот нашей планеты есть христианство. В сей-то священной стихии исчез и обновился мир»⁵⁹.

«В России влияние духовенства столь же было благотворно, сколько пагубно в землях римско-католических, там оно, признавая главою своею папу, составляло особенное общество, независимое от гражданских законов, и вечно полагало

⁵⁶ Там же. — С. 394.

⁵⁷ Ключевский В. О. Речь, произнесенная на торжественном собрании... — С. 399.

⁵⁸ Пушкин А. С. История русского народа Н. Полевого // Пушкин А. С. Полное собрание сочинений: В 10 т. — 2-е изд. — М., 1958. — Т. 7. — С. 144.

⁵⁹ Там же. — С. 143.

суеверные преграды просвещению. У нас, напротив, завися, как и все прочие состояния, от единой власти, но огражденное святыней религии, оно всегда было посредником между народом и государем, как между человеком и божеством. Мы обязаны монахам нашей историей, следовательно, и просвещением»⁶⁰. Письмо Пушкина П. Я. Чаадаеву — замечательный памятник в истории русской мысли и словесности, обладающий и сегодня силой чистого, вдохновляющего воздействия. Подводя итог теме «Пушкин и Чаадаев: контрапункт исторических воззрений», приведем почти целиком, как лучший аргумент, духовное, художественно совершенное пушкинское послание-завещание

«...Благодарю за брошюру, которую вы мне прислали. Я с удовольствием перечел ее, хотя очень удивился, что она переведена и напечатана. Я доволен переводом: в нем сохранена энергия и непринужденность подлинника. Что касается мыслей, то вы знаете, что я далеко не во всем согласен с вами. Нет сомнений, что Схизма отъединила нас от остальной Европы и что мы не принимали участие ни в одном из великих событий, которые ее потрясали, но у нас было свое особое предназначение. Это Россия, это ее необъятные пространства поглотили монгольское нашествие. Татары не посмели перейти наши западные границы и оставить нас в тылу. Они отошли к своим пустыням, и христианская цивилизация была спасена. Для достижения этой цели мы должны были вести совершенно особое существование, которое, оставив нас христианами, сделало нас, однако, совершенно чуждыми христианскому миру, так что нашим мученичеством энергичное развитие католической Европы было избавлено от всяких помех. Вы говорите, что источник, откуда мы черпали христианство, был нечист, что Византия была достойна презрения и презираема и т. п. Ах, мой друг, разве сам Иисус Христос не родился евреем и разве Иерусалим не был притчею во языцех? Евангелие

⁶⁰ Пушкин А. С. Исторические заметки // Пушкин А. С. Полное собрание сочинений: В 10 т. — 2-е изд. — М., 1958. — Т. 8. — С. 130.

от этого разве менее изумительно? У греков мы взяли Евангелие и предания, но не дух ребяческой мелочности и словопрепний. Нравы Византии никогда не были нравами Киева. Наше духовенство, до Феофана, было достойно уважения, оно никогда не пятнало себя низостями папизма и, конечно, никогда не вызвало бы реформации в тот момент, когда человечество больше всего нуждалось в единстве. Согласен, что нынешнее наше духовенство отстало. Хотите знать причину? Оно носит бороду, вот и все. Оно не принадлежит к хорошему обществу. Что же касается нашей исторической ничтожности, то я решительно не могу с вами согласиться. Войны Олега и Святослава и даже удельные усобицы — разве это не та жизнь, полная кипучего брожения и пылкой и бесцельной деятельности, которой отличается юность всех народов? Татарское нашествие — печальное и великое зрелище. Пробуждение России, развитие ее могущества, ее движение к единству (к русскому единству, разумеется), оба Ивана, величественная драма, начавшаяся в Угличе и закончившаяся в Ипатьевском монастыре, — как, неужели все это не история, а лишь бледный и полузабытый сон? А Петр Великий, который один есть целая всемирная история! А Екатерина II, которая поставила Россию на пороге Европы? А Александр, который привел нас в Париж? И (положа руку на сердце) разве не находите вы чего-нибудь значительного в теперешнем положении России, чего-то такого, что поразит будущего историка? Думаете ли вы, что он поставит нас вне Европы? Хотя лично я сердечно привязан к государю, я далеко не восторгаюсь всем, что вижу вокруг себя; как литератора — меня раздражают, как человек с предрассудками — я оскорблен, — но клянусь честью, что ни за что на свете я не хотел бы переменить отечество, или иметь другую историю, кроме истории наших предков, такой, какой нам Бог ее дал.

Вышло предлинное письмо. Пospорив с вами, я должен вам сказать, что многое в вашем послании глубоко верно. Действительно, нужно сознаться, что наша общественная жизнь — грустная вещь. Что это отсутствие общественного мнения, это равнодушие ко всему, что является долгом, справедливостью истинной, это циничное презрение

к человеческой мысли и достоинству — поистине могут привести в отчаяние. Вы хорошо сделали, что сказали это громко. Но боюсь, как бы ваши религиозные исторические воззрения вам не повредили. Наконец, мне досадно, что я не был подле вас, когда вы передали вашу рукопись журналистам...»

Философский смысл слов Пушкина о личной верности отечеству очень глубок. Желание иметь другую историю своего отечества и народа — это, по сути дела, желание не быть самим собою, а это страшнее, чем иметь «плохое» отечество или принадлежать «плохому» народу. В Пушкине говорит голос русского «самостоянья». Ощущение нерасторжимой связи с национальным историческим прошлым дает поэту духовную зоркость и достоинство. В письме Пушкина заложены краеугольные камни концепции истории культуры России. Что касается темы византизма, то, говоря, что «греческое исповедание дает нам особый национальный характер» и «нравы Византии никогда не были нравами Киева», Пушкин ясно осознает, что русская культура не тождественна византизму. Пушкин предвосхитил рациональное, собственно философское развитие русского самосознания, раскрытие самобытного духовного облика и культурно-исторического пути России, требующей «иной мысли, иной формулы».

А. С. ХОМЯКОВ О ГЛАВНОМ ПРОТИВОРЕЧИИ ВИЗАНТИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ. ВИЗАНТИЯ: МЕЖДУ АНТИЧНОСТЬЮ И СРЕДНЕВЕКОВЬЕМ?

ысячелетие продолжалось русское бытие, но русское самосознание начинается с того лишь времени, «когда Иван Киреевский и Алексей Хомяков с дерзновением поставили вопрос о том, что такое Россия, в чем ее сущность, ее призвание и место в мире»⁶¹. Вожди русского

⁶¹ Бердяев Н. А. Алексей Степанович Хомяков. — Томск: Водолей, 1996. — С. 5.

славянофильства — Алексей Степанович Хомяков, гениальный светский богослов, и Иван Васильевич Киреевский, связавший философию с аскетикой, ставшие родоначальниками магистрального направления отечественной философии, «метафизического персонализма»⁶², заложили и краеугольные камни в осмысление сути византизма, византийской традиции и ее роли в русской культуре. И хотя мыслителями не были разработаны целостные концепции, и их величие состоит не столько в находениях, достижениях, сколько в исканиях и вопрошаниях, в настоящее время все очевиднее становится актуальность их идей и интеллектуальных прозрений. Вновь как лейтмотив звучат слова Г. П. Федотова⁶³ о необходимости выхода в «мировые просторы» 30–40-х гг. XIX в., то есть в метафизические пространства мысли, не замкнутой только на факт и, следовательно, позволяющей понять, чем жила Византия и для чего она жила, какие духовные смыслы были восприняты Русью, определив существо ее духовного акта, особенности мировидения, миропонимания и жизненного действия?

Сразу подчеркнем, что в лице Хомякова (1804–1860) и Киреевского (1806–1856), людей светских, являвших цвет русской образованности своего времени, освоивших вершины европейской философии и культуры и одновременно благодаря особенностям личной судьбы приобретших глубокий православно-церковный опыт, русско-византийская проблематика получила диалектическую трактовку. Высоко ценя

⁶² О содержании термина «метафизический персонализм» см. работы: *Мальчевский Н. П.* Метафизика Богопознания и самопознания // Введение в русскую философию: Учеб. пособие / Лазарев В. В., Абрамов А. И., Авдеева Л. Р. и др. — М.: Интерфакс, 1995. — С. 136–165; *Ильин Н. П.* Трагедия русской философии // Русское самосознание: Филос.-ист. журн. — 1988–2000. — № 4–7.

⁶³ *Федотов Г. П.* Россия Ключевского // Федотов Г. П. Судьба и грехи России: Избр. ст. по философии рус. истории и культуры: В 2 т. — СПб.: София, 1992. — Т. 1. — С. 448.

религиозно-культурную высоту византийской жизни, Хомяков вместе с тем говорил, что «Византия прожила Средние века и породила Россию, оставаясь чуждою и Средним векам и России». Видя различие цивилизационных начал двух культур, Киреевский подчеркивал: «Руси вредно то, что у нас византизм иногда принимают за православие».

В сочинениях А. С. Хомякова, человека удивительного по своей многосторонней одаренности, духовной и жизненной силе, блестяще проявившего себя во многих областях творчества, и проблема византизма предстает осмысленной более развернуто и глубоко, по сравнению с его современниками. При этом, раскрывая особенности византийской культуры, выявляя ее фундаментальные противоречия, рассматривая роль Византии в истории России и христианского мира в целом, мыслитель строит свои умозаключения на конкретном историческом материале, проявляя себя знающим историком⁶⁴ и опираясь на выработанный им специфический тип познания, историософию, речь о которой впереди.

Византийской проблематике посвящен специальный обширный раздел в «Семирамиде», статья от редакции «Русской беседы» по поводу опубликованной заметки исследователя-византиниста Г. С. Дестуниса «Голос грека в защиту Византии», отдельные суждения работы «О старом и новом», полемические замечания в ряде статей. Кроме того, весь второй том сочинений Хомякова — это богословские труды, посвященные раскрытию существа православного вероисповедания.

⁶⁴ Показательно, что предложенное Хомяковым объяснение слова Стамбул принято в современной отечественной науке, правда без ссылок на мыслителя. В первой половине XIX в., как нередко и ныне, Стамбул выводится из Истан-полин <εἰς τὴν πόλιν>, букв. — иду в город. Хомяков пишет, что Стамбул есть только искажение слова Константинополь, точно так же, как имя Фулин, данное империи китайцами, есть только полнейшее сокращение того же слова. (Хомяков А. С. Сочинения. — М., 1904. — Т. VI. — С. 47).

Знаменитые хомяковские «Записки о всемирной истории» или «Семирамида» — замечательный памятник отечественной культуры, который в настоящее время предстает как первое фундаментальное творение национальной философии, первый опыт целостного осмысления мировой истории, как «наиболее весомый ответ на послылки „Философических писем“ Чаадаева»⁶⁵.

Хомякову всегда нужен был импульс, полученный в обмене мнений, противоборство, активизировавшее его мысль, расцветавшую во время собеседований, споров, противостояний. Не случайно, вспоминая «художественное чутье, благородное сердце, просвещенный ум Чаадаева», Хомяков говорил, имея в виду славянофилов: «Может быть, никому он не был так дорог, как нам, которые считались его противниками». Первая половина XIX в. в России — время живого, устного слова, в котором искали себя выявить и осознать русская мысль, душа, чувство. Это пора и особой роли стиховой стихии. Каждый молодой образованный русский человек в это время словно не мог не писать стихов или же не пробовать себя на поприще литературной критики. А философия казалась всемогущей областью знания, дающей ключи ко всем тайнам бытия.

Классическая литература первых десятилетий XIX в. представлена малыми по объему произведениями, из которых почти все либо написаны стихами, либо тесно связаны со стиховым началом. Искусство начала XIX в. было искусством синтезирующим, искусством обобщения, потому это и было «искусство поэтическое, тяготеющее к стихам, если не прямо в них выраженное»⁶⁶. В начале века как главные вещи пи-

⁶⁵ Хомяковский сборник. — Томск: Водолей, 1998. — С. 280.

⁶⁶ Скатов Н.Н. У великого истока (об особенностях русской литературы начала прошлого века) // Скатов Н.Н. Литературные очерки. — М.: Современник, 1985. — С. 5.

шутся «Горе от ума» — стихотворная комедия; «Евгений Онегин», хотя и роман, но в стихах; «Мертвые души», хотя и в прозе, но — поэма. В эту пору слово, язык становится одной из главных проблем русской жизни. Показательно, что и споры о языке ведутся так, как будто речь идет о жизни и смерти нации. Н. Н. Скатов пишет, что в известном смысле так оно и было, ибо речь шла о национальном языке, который, как позднее уяснится, станет одним из главных залогов национальной жизни: «...самые великие писатели увидят в нем главное, объективное, безусловное и потому ни тени сомнения не поселяющее доказательство плодотворности и перспективности русского национального бытия»⁶⁷. Очень глубоко эту мысль высказал в XX в. Осип Мандельштам. В работе «О природе слова», он, тонкий поэт и филолог, писал: «Чаадаев, утверждая свое сомнение, что у России нет истории, то есть что Россия принадлежит к неорганизованному, неисторическому кругу культурных явлений, упустил одно обстоятельство — язык. Столь высоко организованный, столь органический язык не только — дверь в историю, но и сама история. Отлучение от языка равносильно для нас отлучению от истории... У нас нет акрополя... Зато каждое слово словаря Даля есть орешек акрополя, маленький Кремль...»⁶⁸

В начале XIX в., по словам Гоголя, сделались поэтами даже те, которые не рождены были поэтами. Хомяков, вошедший в «пушкинскую плеяду», говорил о своих стихах, что они, даже когда и хороши, держатся мыслью. Но вместе с тем поэзия Хомякова высоко оценивается историками литературы как неповторимое по силе искренности и яркой индивидуальности поэтическое творчество, отражающее в художественных образах прежде всего глубокую религиозную мысль.

⁶⁷ Там же. — С. 8.

⁶⁸ Мандельштам О.Э. О природе слова // Мандельштам О.Э. Слово и культура: Ст. — М.: Сов. писатель, 1987. — С. 58.

Хомякова и называют «поэтом религиозной мысли»⁶⁹. Для Хомякова поэзия была неотделима от философии, а философия от поэзии, от «живого, цельного знания», преодолевающего гнет рассудочной односторонности. Особенности хомяковского умонастроения отразились и в его истолковании мировой истории, найденном им специфическом методе познания.

«Славянофильство, — пишет Г. В. Флоровский, — задумано было как философия истории, как философия всеобщей христианской судьбы»⁷⁰. Какова же философия истории Хомякова? Капитальный исторический труд Хомякова, который он начал зимой 1837/1838 г., так и не был им завершен и не увидел свет при жизни автора. Правда, Хомяков как бы и не стремился к его завершению, вернее, не подгонял судьбу. Сама масштабность замысла не совмещалась с суетностью. Хомяков на вопрос, когда же он, наконец, закончит сочинение, отвечал шутливо, что никогда. Говорил, что при жизни и не думает «Семирамиды» печатать. Может быть, после смерти кто-нибудь издаст... Действительно, работу по изданию сочинения Хомякова принял на себя в 1862 г. выдающийся русский филолог и историк, собеседник мыслителя, Александр Федорович Гильфердинг (1831–1872). Редактор-издатель, выпустив книгу в 1872 г., дал ей и условное название «Записки о всемирной истории». Сам же Хомяков, начав труд, написал на первом листе — «И. и. и. и.», задав тем самым потомкам задачу расшифровки названия своего сочинения. Гильфердинг очень высоко оценивал работу Хомякова,

⁶⁹ Андреев И. М. Русские писатели XIX века. — М.: Российск. отд-ние Валаамского о-ва Америки, 1999. — С. 267.

Многие стихотворения Хомякова положены на музыку Аренским, Балакиревым, Ляпуновым, Чайковским, Танеевым и другими композиторами.

⁷⁰ Флоровский Г. В. Пути русского богословия. — Репринт. изд. — Киев: Путь к истине, 1991. — С. 251.

отмечая в Предисловии, что эта книга представляет собой попытку великого ума объять не только внешний ход, но и внутренний смысл развития всего человечества, что автор доискивался корней истории, шел от современности к прошлому, прослеживая основные нити тех духовных явлений, которые его занимали в современности. Несмотря на то что сочинение мыслителя не было завершено, Гильфердинг подчеркивал его внутреннюю целостность и даже излишнюю систематичность.

Причины создания «Семирамиды» (название, оброненное в шутку Гоголем и закрепившееся в кругу друзей) непосредственно связаны с необходимостью ответа вызову Чаадаева, сделанному им в «Философическом письме», утверждениям об отсутствии в России «нравственного образования», о дикости ее «первых веков», о ее существовании «вне времени»⁷¹. При огромности своей задачи, четко выраженной Гильфердингом, «Семирамида» лишена признаков научного сочинения: в ней отсутствуют ссылки на источники, цитаты (Хомяков писал, не искушая вдохновения, полагаясь на свою уникальную, великолепную память), текст разбросан, не разделен на главы и параграфы. Сам Хомяков говорил, что только набрасывает систему, в которой всемирная история должна быть изложена. При этом неудовлетворительность всех книг по всемирной истории он видел в следующем. Во-первых, в односторонности, выражающейся в сосредоточенности почти исключительно в народах европейских, между которыми изучаются преимущественно народы классической древности и западного мира, в то время как славянское племя остается в тени, его роль совсем не связывается с общим ходом мировой истории. Во-вторых, по Хомякову, в известных ему трудах по всемирной истории история рассматривается с чисто внешней стороны, механически, ибо их авторы слишком мало ценят и пони-

⁷¹ Кошелев В. А. Алексей Степанович Хомяков, жизнеописание в документах, в рассуждениях и разысканиях. — М.: Новое лит. обозрение, 2000. — С. 190.

мают начало, существеннейшим образом обуславливающее весь строй человеческого общества, — религию.

Место Хомякова в общем ходе русской историографии определяется существом задачи, которую он себе поставил. Хомякову важно доискаться до истоков, до корней, до начал. При этом он стремится угадать факты отечественной истории, которые неизвестны, выстроив картину, постигнув смысл обширного исторического контекста. Принцип Хомякова: «Нужна поэзия, чтобы узнать историю, нужно чувство художественной, то есть чисто человеческой истины, чтобы угадать могущество односторонней энергии, одушевлявшей миллионы людей». Мыслитель хочет допросить «духа жизни», он настаивает на необходимости включения иррационального начала в историческое познание. «Многие истины и, может быть, самые важные истины, какие только дано познать человечеству, передаются от одного другому без логических выводов, одним намеком, пробуждающим в душе сокрытые ее силы. Мертва была бы наука, которая стала бы отвергать правду потому только, что она не явилась в форме силлогизма»⁷².

Историческое познание, по Хомякову, требует единства отвлеченно-философского и исторического принципов исследования. Для Хомякова цель исторического познания — уразумение тех живых начал, которые управляют жизнью человечества. Это требует от историка не только художественного чутья, но и учености, то есть кропотливого, точного и добросовестного исследования фактов, беспристрастного взгляда, способности сближать самые далекие предметы и происшествия, терпения в разработке самых мелких подробностей. Хомяков широко выдвигал вопрос об источниках исторической науки, осудив односторонность пристрастия к «сбору официальных столбцов исторической летописи»

⁷² Там же. — С. 195.

в «прагматической» «Истории России» Соловьева, требуя от историка знаний в области этнографии, археологии, словесности и других областях.

Напомним, что в методологическом отношении в русской историографии до Карамзина включительно преобладал литературно-дидактический элемент над научно-критическим, внешний прагматизм над началом закономерности. События не представляли в их естественном генетическом развитии. После Карамзина наступает переходное время: попытки применить к нашей истории критические приемы, историко-философские идеи Нибура и Гизо. Это — «скептическая школа» и труд Н. А. Полевого «История русского народа». Как реакция, средство борьбы с научным произволом возникает сухой «математический» метод М. П. Погодина, «чисто экзегетические разыскания в области нашей древней истории»⁷³.

Далее, в 40–50-е годы, следует появление историко-юридической школы (С. М. Соловьев, К. Д. Кавелин), знаменующей появление строго научной цельности исторических воззрений. Примерно в это же время, немногим ранее, формируется и историческая позиция Хомякова — историософия. Она отличается от классической философии истории, менее занимается выяснением причинно-следственных соотношений событий, выяснением логики мирового исторического процесса, рациональным его истолкованием. Историософия — это интуитивное переживание судеб народов, эстетическое и этическое осмысление основ их исторического бытия, отыскание «корней» и прозрение будущей «судьбы»⁷⁴. Прямое сопоставление «Семирамиды» и «Истории» Соловьева

⁷³ Завитневич В. З. Алексей Степанович Хомяков. — Т. 1. — Кн. 1: Молодые годы, общественная и научно-историческая деятельность Хомякова. — Киев, 1902. — С. 645.

⁷⁴ Кошелев В. А. Алексей Степанович Хомяков... — С. 196.

некорректно. Но не забудем, что Хомяков и Соловьев были современниками, активно полемизировавшими друг с другом в поисках истинных путей исторического познания. В начале XX в. П. З. Завитневич — исследователь жизни и творчества Хомякова, писал: «Хомяков в историческом отношении в области теоретической был у нас одним из завершителей того круга идей, который поставил русскую историографию на современную нам высоту»⁷⁵.

Хомяков, строя свое исследование, говорит, что есть три возможных способа «делить» единое человечество: «по племенам», «по государствам», «по верам». Причем наиболее условное — деление «по государствам», наиболее внутренне значимое — «по верам». Всемирная история представляет собой драматический конфликт двух начал: начала, связанного с «земледельческой» стихией, — иранства, и начала, связанного с «завоевательной» стихией, — кушитства. Хомяков представляет эти начала двумя равнозначными, равноправными, не позволяя себе говорить о том, что лучше. При этом настойчиво стремится найти соответствие идеального иранства реальному содержанию той национальной стихии, к которой сам принадлежит, — бытию «старых славян, мирных тружеников земли». Вопросы древней истории, первобытной мифологии и веры ставятся им в неразрывную связь с проблемами современными и национальными.

Раскрытие-расшифровка названия сочинения, данного Хомяковым, — «И. и. и. и.» — всегда интересовало ученых. До настоящего времени не найдено очевидного решения этой проблемы. Но предлагаются различные варианты. Инициатива исторически принадлежит А. Ф. Гильфердингу, который говорил о возможности истолкования содержания четырех «и» следующим образом: «Исторические и иные исследования».

⁷⁵ Завитневич В. З. Алексей Степанович Хомяков. — Т. 1. — Кн. 1. — С. 655.

В конце XX в. томский исследователь Н. В. Серебренников⁷⁶ на основе выделения в текстах Хомякова частотных сочетаний пар слов, начинающихся на «и», предложил свой вариант заглавия — «Исследование истины исторических идей».

Нам представляется, что, во-первых, исходя из общей идеи А. С. Хомякова, в которой основополагающим было постижение начал, корней, истоков (именно это слово предпочитает мыслитель); во-вторых (что не менее важно), особенностей его натуры, совсем не склонной к розыгрышам, искусственному привлечению к себе внимания и, подчеркнем, похристиански скромной, можно предположить, что «И. и. и. и.» заключает в себе следующее содержание: «Истинное исследование истоков истории». Известный источниковед, академик В. С. Мясников, предложил свою расшифровку: «Исследование истинности исторических источников»⁷⁷.

Часть третья «Семирамиды» почти полностью посвящена Византии, ее истории от Константина Великого до патриарха Фотия. Хомяков знал и историю древней церкви, и сочинения святых отцов. Рассматривая религиозные споры, значение Вселенских соборов, соотношение языческой и христианской стихии в Византии, историческую роль Юстиниана Великого, эпоху Маврикия, Фоки и Ираклия, причины и последствия иконоборчества, разделение церквей в IX в., разрыв Запада с Востоком, Хомяков проявляет себя не как историк-фактограф, а прежде всего как мыслитель, вопрошающий у прошлого смысл совершившихся событий.

Наиболее емко позиция Хомякова в отношении к Византии выражена им в Примечании к статье Юрия Дестуниса «Голос грека в защиту Византии», помещенной в «Русской беседе»⁷⁸.

⁷⁶ *Серебренников Н. В.* Датировка «И. и. и. и.» и опыт раскрытия аббревиатуры // Хомяковский сборник. — Томск: Водолей, 1998. — С. 274–282.

⁷⁷ *Мясников В. С.* Кастальский ключ китаевода. Т. 5. — М.: Наука, 2014. — С. 267.

⁷⁸ *Хомяков А. С.* От редакции по поводу статьи Ю. Дестуниса «Голос грека в защиту Византии» // Русская беседа. — 1859. — II (год 4-й, кн. 14-я).

Ю. Дестунис (1818–1895)⁷⁹ с сожалением писал о доминирующем настроении в русском обществе по отношению к Византии. «Истлевшая Византия! с презрением говорят последователи Гиббона...» Русские же без разбора доверяют клевете иностранцев, «непростительной односторонности или, вернее, умышленной предубежденности большей части европейских историков, которые так рельефно выставляют на позор все черные стороны Восточной империи... Не простительно то злобное чувство, которое ничего не хочет видеть в самой просвещенной стране Средних веков». Византия защитила Европу от бесчисленных полчищ в ее восточных пределах. Византия — могучее звено в судьбах средневековой Европы, соединяющее мир античный с новым миром и мир Азиатский с миром Европейским. Византия сохранила предание мира древнего и свет мира нового. Когда латино-германские племена вступили в пору сознательного стремления к знанию, когда они перестали нуждаться в подпоре Византийского просвещения, — Византия пала. И самое падение ее усилило свет в возрождавшейся Европе.

«Итак, — восклицает Г. Дестунис, — пусть мудрствуют слепые, а Провидение ведет народы к своим премудрым целям, путем таинственным, но светлым... Братья Русские! Братья Славяне! Вам ли кидать камень на наши недостатки? Долго ли вам подчинять разум свой влиянию Запада? Долго ли вам судить о нас по наветам врагов наших?»

Выделим важнейшие мысли Хомякова о сути византийской культуры. Хомяков говорит, что Византия — одно из

⁷⁹ Обратим внимание, что фамилия Дестунис весьма известна в византинистике, благодаря С. Ю. Дестунису (1782–1848) и его сыну Г. С. Дестунису (1818–1895). См.: *Курбатов Г. Л.* Из истории возникновения отечественной школы научного византиноведения. Г. С. Дестунис (1818–1895) // Палестинский сборник. — 1971. — Вып. 23. — С. 179–191; *Шукурова А. Э.* Из эпистолярного наследия Г. С. Дестуниса // Рукописное наследие русских византинистов. — СПб.: Дмитрий Буланин, 1999. — С. 568–573.

самых замечательных, самых великих явлений в области исторической: «ее следы, добрые и злые, везде видны на Востоке». Но грустно было бы, если бы никакая народность не оглядывалась на нее с благоговением. «Такого равнодушия не заслуживают ни ее воинственные деятели, мужи доблести и побед — Копронины и Цимисхии; ни ее святые деятели, мужи богопознания и христианских песнопений — Григории и Дамаскины; ни ее великие художники, строители храмов, как св. София, или Панселины, предшественники позднейшего пластического искусства, ни ее юристы, труды которых положили основу всей юридической цивилизации Европы».

Хомяков подчеркивает, что говорить о Византии с пренебрежением — значит расписываться в собственном невежестве. В Византии, по мнению Хомякова, совершился «великий подвиг религиозной науки», состоящий в наукообразном определении христианского учения. Этот подвиг совершился мыслителями, преемниками эллинского просвещения, и совершился не для одной Византии, «для всего европейского мира, принимающего от нее свет разума и норму верования». Вселенские соборы отстояли для человечества великое учение, благотворные плоды которого питают его в продолжение многих веков, облагораживая и возвышая помыслы, направляя к бесконечно высокой цели; выработали обряд — «поэтическое выражение жизни». Подвиг Византии останется незабвенным в истории, «и будет оценен тогда, когда Западная Европа освободится сколько-нибудь от своей гордой неприязни к Востоку, а наука от своей тупой односторонности».

Хомяков пишет, что история Византии представляет две стороны, две совершенно противоположные стихии: одну эллинско-христианскую (просвещенно-христианскую), другую — римско-государственную. С одной стороны — мысль, чувство, человечность; с другой — форма, себялюбие, вражда. Обе стороны участвовали в жизни византийской, созида

ее или губя, обе отозвались на Востоке после падения Византии «и отзываются до сих пор». От одной стихии — горячая любовь к просвещению, твердость в вере. От другой — презрение и ненависть ко всем другим народностям, кроме греческой, желание их угнетать, властвовать, обогащаться. За первую из этих стихий потомок прежнего византийца — предмет уважения и любви в восточно-христианских народах; за другую — он предмет проклятия для славянина, сирийца, копта, аравитянина... «Одна есть просвещение христианское, то есть Православие, другая фанариотство⁸⁰, ...яд, отравляющий высшую область человеческой и общественно-человеческой жизни».

Рассуждая об особенностях византийской культуры, Хомяков указывает на ее главное противоречие: византиец не мог забыть, что он был эллином по просвещению и римлянином по гражданству. Высокоцивилизованный византиец не мог дать права равенства с собой новым стихиям с Севера. Византия предстает как государство, скованное в формы, завещанные язычеством, «принявшее христианство, но не освобожденное им». Мертвое тело эллино-римлянина давило христианина, «юридическая цепь Рима охватила и сдавила жизнь Византии»: государственное право не подвинулось ни на шаг. Как и Рим, Византия не знала законов престолонаследия. Духовно-просветительная сила христианства не смогла стать в Византии силой жизнестроительно-культурной. Произошло раздвоение человека и гражданина. Слово евангельское просветило совесть человека, но не коснулось совести гражданина или, «не создав гражданства нового и унизив прежнее перед идею человечества, ослабило узы, связующие

⁸⁰ Фанариоты (от названия квартала в Стамбуле *Φανάριον*, где находилась резиденция греческого патриарха) — представители греческого духовенства, а также богатые и знатные потомки греческих аристократов, занимавшие высокие посты в турецкой администрации.

государственное тело». Это раздвоение, убив жизнь нравов гражданских, убило и жизнь нравов христианских. Внутренний переворот оказался невозможен, и Римская держава, созданная древнею жизнью, не могла уже принять той жизни, которую впоследствии создала новая история.

Но церковь через равнодушие ко всему временному сохраняла внутреннюю чистоту. При этом, однако, не питала в душе человека стремления к согласию между его гражданскими и нравственными обязанностями. Все лучшее: жизнь духа и мысли, жар поэзии, бежало из общества, которому не могло и не хотело покориться, в монастыри Афона, Сирии, Синая, Египта, «оставляя государство на произвол разврата и корысти». Аскетизм был не причиной, а следствием общественной болезни. Хомяков, высоко ценя Византию, ее христианскую духовную силу и красоту, указал вместе с тем на раздвоенность, неорганичность ее культуры, обусловленную присутствием непреобразенной языческой традиции, ставшей причиной «исторической скованности» и гнета. Осознавая глубинную связь Византии и России через кафоличность Православия, Хомяков пришел к следующему выводу: «Византия прожила Средние века и породила Россию, оставаясь чуждою и Средним векам и России»⁸¹.

ВИЗАНТИЙСКАЯ ТРАДИЦИЯ И ФИЛОСОФСКИЕ ИСКАНИЯ И. В. КИРЕЕВСКОГО

Византийская духовная традиция нашла своеобразное воплощение в творчестве Ивана Васильевича Киреевского, основным делом жизни которого стал поиск и раскрытие основ русского национального философского акта. Именно на этом пути и оказалась востребованной им

⁸¹ Хомяков А. С. Сочинения. — М., 1904. — Т. VI. — С. 475.

святоотеческая традиция. При этом философская методология, основная гносеологическая позиция, предлагаемая Киреевским, была неотделима от его личного духовного возрастания. Философ выговаривал только то, что становилось достоянием его собственного, личностного, духовного опыта.

Если попытаться выделить жизненно ключевые, экзистенциально определяющие реальности, то для И. В. Киреевского таковыми предстают — Россия, мысль, внутренняя красота человека. Подтверждение этому легко можно отыскать в высказываниях самого Киреевского, поскольку эпоха и среда, в которых он жил, культивировали живое, искреннее слово, побуждали к разумно-сердечному общению. В письме другу он пишет: «Не думай, однако же, чтобы я забыл, что я Русский, и не считал себя обязанным действовать для блага своего отечества. Нет! Все силы мои посвящены ему»⁸². «Нам необходима философия, все наше развитие требует ее». При этом Киреевский подчеркивал, что наша философия должна родиться из нашей собственной русской жизни, ибо был убежден, что «западная философия у нас вкорениться не может». Известно, что один из монахов Оптиной пустыни сказал о Киреевском: «Он был весь душа и любовь». Стремление к исканию внутреннего богатства, просветленности и цельности во многом пробудил в молодом Киреевском близкий друг семьи, дядя матери, Авдотья Петровна Елагиной, поэт Василий Андреевич Жуковский. У юноши выработалось особенное отношение к поэзии. «Кошелев, пиши стихи, — говорил он своему другу. — ...Я уверен, что не только для усовершенствования слога, но и для образования ума и воображения, для развития чувств изящного, которое, как мы с тобой знаем, есть начало, причина, мера и цель всякого усовершенствования. Следовательно, для счастья жизни, для красоты жизни,

⁸² Киреевский И. В. Избранные статьи / Сост., вступ. ст. и коммент. В. А. Котельникова. — М.: Современник, 1984. — С. 288–289.

для возвышенности жизни необходимо писать стихи»⁸³. Натура Киреевского была тонко чувствующая, мягкая, ищущая мира и спокойствия. Главным в жизни для него было «сердце», а любимым настроением — печаль, которая, как он думал, создает особые возможности для проникновения в сущность и богатство жизни.

И хотя Киреевский называл историю «центром всех познаний, наукой наук, единственным условием всякого развития» («Обозрение русской словесности за 1829 г.»), серьезно изучал историю, но его неповторимый вклад в русскую культуру — это, прежде всего, вклад мыслителя, для которого ядром философии является метафизика человеческой личности. Именно «свободно-разумная личность» составляет, по Киреевскому, единственную «существенность» мирового бытия, ту «существенность», мимо познания которой проходил западноевропейский рационализм как в эпоху католической схоластики, так и в Новое время, превращая личность в совокупность внешних отношений: социальных функций, прав, интересов и т. д.

Отметим, что в высококультурной семье Киреевских-Елагиных существовал отнюдь не праздный интерес к историческому знанию. Относительно интересующей нас византийской темы весьма показательно, что мать и отчим философа переводили «Историю Византийской империи» французского историка Ш. Лебо⁸⁴. Ими была переведена также «История

⁸³ Киреевский И. В. Полное собрание сочинений. — Т. 1. — М.: Изд. М. О. Гершензона, 1911. — С. 12.

⁸⁴ Многотомный труд (21 т). Ш. Лебо (Le Beau), написанный в духе идей Просвещения, — первый крупный систематизированный обзор византийской истории. Заглавие, данное Лебо своей компиляции в основном латинских переводов греческих источников, — «Histoire du Bas-Empire» (1757–1781), на долгое время стало символом пренебрежительного отношения к Византии. Во французском языке прилагательное *bas* содержит два значения: «низкий» (в разных смыслах) и «поздний», когда речь идет о времени. Хотя Лебо имел в виду последнее, общая трактовка им византийской истории слилась в сознании читателей с первым.

Франции» Ж. Мишле. Профессиональным историком стал брат Киреевского по матери Василий Елагин, обстоятельное знание русской истории было присуще родному брату Ивана Васильевича — Петру Киреевскому, составившему собрание русских народных песен.

Взгляд же самого Киреевского на историческое прошлое — это взгляд философа, говорящего о началах, фундаментальных основах культурно-исторических миров, определивших все своеобразие их склада. Позиция Киреевского, размышляющего о различии и сходстве Запада и России, это позиция человека 30–40-х гг. XIX в., не принимающего выводов философии истории Гегеля о том, что германская цивилизация есть высшая ступень прогресса и что славянское племя есть племя неисторическое. Славянская культура в основах своих самостоятельна и отлична от германской, ход русской истории принципиально отличен от европейской, потому что отличны их вероисповедания, хотя корень у них общий.

В статье «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России» Киреевский пишет: «Христианство проникло в умы западных народов через учение римской церкви — в России оно зажглось на светильниках всей Церкви православной; богословие на Западе приняло характер рассудочной отвлеченности, в православном мире оно сохранило цельность духа; там раздвоение сил разума — здесь стремление к их живой совокупности; там движение ума к истине посредством логического сцепления понятий — здесь стремление к ней посредством внутреннего возвышения самосознания к сердечной цельности и средоточию разума; там искание наружного мертвого единства — здесь стремление к внутреннему, живому; там церковь смешалась с государством, соединив духовную власть со светской и сливая церковное и мирское значение в одно устройство смешанного характера, в России она оставалась не смешанною с мирскими

целями и устройством; там схоластические и юридические университеты — в Древней Руси молитвенные монастыри, сосредоточившие в себе высшее знание... если справедливо сказанное нами прежде, то раздвоение и цельность, рассудочность и разумность будут последним выражением западноевропейской и древнерусской образованности»⁸⁵.

Различия между Россией и Западной Европой — это различия религии, культуры и государственного строя. В раздвоении и рассудочности Киреевский видит последнее выражение западной культуры. Он пишет, что Запад, как и Восток, изначально жил верой, но произошло повреждение в самой вере, когда Рим поставил силлогизм выше всего христианства. Вместе с тем Киреевский полагал, что ставка на «чисто» русское и «чисто» западное ложна и одностороння. Истребить просвещение европейское после того, как мы однажды сделались его участниками, уже невозможно, да это было бы и великим бедствием. Киреевский пишет, что не в том дело, который из двух элементов, западный или русский, исключительно полезен теперь, «но в том, какое оба они должны получить направление, чтобы действовать благотельно. Чего от взаимного их действия должны мы надеяться или чего бояться?»⁸⁶.

Мыслитель подчеркивает, что две культуры не должны отрицать друг друга, говорит, что задача состоит в том, «чтобы те начала жизни, которые хранятся в учении Святой Православной Церкви, вполне проникнули убеждения всех ступеней и сословий наших; чтобы эти высшие начала, господствуя над просвещением европейским и не вытесняя его, но, напротив, обнимая своею полнотою, дали ему высший смысл и последнее развитие»⁸⁷.

⁸⁵ Киреевский И. В. Избранные статьи. — С. 235–236.

⁸⁶ Киреевский И. В. Критика и эстетика / Сост., вступ. ст., примеч. Ю. В. Манна. — 2-е изд., исправ. и доп. — М.: Искусство, 1998. — С. 153.

⁸⁷ Киреевский И. В. Полное собрание сочинений. — Т. 1. — С. 222.

Применительно к философии он пишет следующее: «... философия немецкая в совокупности с тем развитием, которое она получила в последней системе Шеллинга, может служить у нас самую удобную ступень мышления от заимствованных систем к любомудрию самостоятельному, соответствующему основным началам древнерусской образованности и могущему подчинить раздвоенную образованность Запада цельному сознанию верующего разума»⁸⁸.

Уместно сделать еще одну развернутую выписку из Киреевского, где он говорит о глубоко значительном смысле древнерусской культуры, который она приняла «от свободного воздействия христианской веры на наш народ, не закованный в языческую греко-римскую образованность, не завоеванный другим племенем, но самобытно, мирно, без насилия и христиански возраставший из глубины духовных убеждений в благоустройство внешней жизни, покуда провидению угодно было нашествием иноплеменных влияний остановить это возрастание, может быть, преждевременное в общей экономии человеческого бытия — преждевременное для внешне образованного Запада, еще не созревшего к участию в чисто христианском развитии, — может быть, преждевременное и для самой России, еще не принявшей в себя стихий западной образованности для подведения их под действие одного высшего начала»⁸⁹.

Киреевский исходит из того, что именно православный церковный опыт приобщает человека к истине, восстанавливая цельность его духа и побуждая сознание к мышлению, которое становится «верующим мышлением», «духовным мышлением», не сводящимся к логико-рассудочной деятельности. «Философия не есть одна из наук и не есть вера. Она общий итог и общее основание всех наук и проводник мысли

⁸⁸ Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И. В. Критика и эстетика. — С. 355.

⁸⁹ Киреевский И. В. Избранные статьи. — С. 223–224.

между ними и верою»⁹⁰. Пока человек верует сердцем, «для него логическое рассуждение безопасно. Ибо для него нет мышления, оторванного от памяти о внутренней цельности ума, о том средоточии самосознания, где настоящее место для высшей истины и где не один отвлеченный разум, но вся совокупность умственных и душевных сил кладут одну общую печать достоверности на мысль, предстоящую разуму, как на Афонских горах каждый монастырь имеет только одну часть той печати, которая, слагаясь вместе из всех отдельных частей, на общем соборе монастырских предстоятелей составляет одну законную печать Афона»⁹¹.

Киреевский из своих современников ближе всех подошел к духу Оптиной пустыни, в которой в XIX в. возродилась традиция старчества, понял ее значение как духовной вершины, где сошлись и высший подвиг внутреннего делания и одновременно служения миру во всей полноте его духовных и житейских нужд. В старчестве Киреевский увидел претворение в жизнь святоотеческой мудрости, благодатной духовной силы, преображающей человеческую душу и жизнь.

С 1842 г., после смерти отца Филарета, подвизавшегося в московском Новоспасском монастыре, супруги Киреевские стали духовными детьми оптинского старца Макария. В Оптиной пустыни хранился архив преп. Паисия Величковского. Хотя в Москве в 1794 г. вышло «Добротолюбие» на церковнославянском языке (сборник писаний двадцати четырех подвижников), большинство переводов, выполненных Паисием Величковским и его учениками, оставались неизданными. Изучение наследия святых отцов открыло Киреевскому истинный им путь к «внутренней цельности ума», к живому знанию.

Киреевский четко раскрывает свое понимание специфики византийской мысли, говорит, что поскольку вопросы совре-

⁹⁰ Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал... — С. 344.

⁹¹ Там же. — С. 343.

менной культуры в Византии «не могли иметь характера общественного, потому и философия должна была ограничиться развитием внутренней, созерцательной жизни»⁹². Киреевский полагает, что мир и церковь в Византии представляли собой две противоположные крайности, «которые взаимно друг друга исключали в сущности, хотя терпели друг друга наружно». Язычество процветало во всей совокупности общественных отношений империи — в государственном устройстве, в законах, в ромейском правительстве, «своекорыстном, бездушном, насильственном и лукавом», в чиновниках, в судах, в нравах народа, «проникнутых лукавством и роскошью, в его обычаях, в его играх». Константин Великий, не успев преобразовать римскую власть в христианском духе, прекратил физическое, но не нравственное мученичество. Воплощение христианской истины в государственном устройстве требовало времени. Если бы преемники Константина Великого были проникнуты столь же искренним уважением к церкви, «то, может быть, Византия смогла бы сделаться христианскою».

Ромейская власть, по Киреевскому, была отвлеченно-государственная. Правительство не имело сочувственного отношения народа, было внешнею силою, насильственной связью разных народностей, «чуждых друг другу по языку и нравам и враждебным по интересам. Крепость правительства основывалась на равновесии народных враждебностей... У народов остались родины, но отечество исчезло и не могло возникнуть иначе как из внутреннего единомыслия». Одна любовь к отечеству небесному соединяла народы, церковь христианская оставалась живой внутренней связью между людьми... Между гражданином Рима и сыном церкви не было ничего общего. Одна возможность общественной деятельности для христианина заключалась в полном и безусловном протесте против

⁹² Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал... — С. 347.

мира. Смерть для общественной жизни являлась единственной возможностью сохранения своих внутренних убеждений. Пустыня и монастырь стали почти единственным поприщем для христианского умственного и нравственного развития человека.

Христианство не уклонялось от умственного развития, но, напротив, вмещало его в себя. Вся эта умственная жизнь оказалась направлена на развитие внутренней, созерцательной стороны. «...Внешняя жизнь человека и законы развития отношений семейных, гражданских, общественных и государственных почти не входили в ее объем. Хотя общие начала для этих отношений находятся в ее общих понятиях о человеке, но они не получили наукообразного вывода»⁹³. Их внутренняя чистота и глубина не получили той полноты наружного развития, какой требовало бы от них другое время, другое состояние культуры. Трактровка Киреевским византийской культуры в своем существе тождественна воззрениям Хомякова. Оба мыслителя видят в Византии две, как бы параллельно идущие линии: глубокий пласт сильнейших традиций древней языческой цивилизации и христианскую духовность, осуществляющую себя во внутреннем бытии человека, восходящего к истине.

В умозрении Византии Киреевский отнюдь не видит идеала, но усматривает непреходящей ценности духовное зерно. «Учение св. отцов православной церкви перешло в Россию, можно сказать, вместе с первым благовестом христианского колокола. Под их руководством сложился и воспитался коренной русский ум, лежащий в основе русского быта»⁹⁴. В сочинениях святых отцов Киреевский не находит уже готовой философии, напротив, он пишет, что наша <русская> философия еще будет создана и создана не одним человеком. «...Возобновить философию святых отцов в том виде, как она была в их время, невозможно», ибо она возникла из соотношения

⁹³ Там же — С. 347.

⁹⁴ Там же — С. 294.

веры к современной им культуре, соответствовала вопросам своего времени. Но истины, выраженные в умозрительных писаниях св. отцов, могут стать для отечественной мысли «живительным зародышем и светлым указателем пути»⁹⁵.

Мыслитель понял, что восстановление гармонии духовных сил совершается внутренним подвигом, духовным деланием, что самосознание есть основное качество собственно философского ума. Таким образом, Киреевский положил краеугольный камень в основание магистрального направления русской философии — «метафизического персонализма», связав философию с аскетикой. Мыслитель выдвинул основной принцип познания — цельность (в котором он видел главное достоинство русского ума и характера), призвал к постоянному исканию в глубине души «внутреннего корня разума», живого общего средоточия для всех отдельных сил разума.

Киреевский не отождествляет разум и логический рас-судок, заключающийся в формальном сцеплении понятий, движущийся посредством силлогизмов. Разум выводит свое знание «не из отвлеченного понятия, но из самого корня самосознания, где бытие и мышление соединяются в одно безусловное тождество». Мыслительный процесс заключается «не в логическом развитии, а в развитии диалектическом, исходящем из самой сущности предмета»⁹⁶. Разум получает свою движущую силу не от мысли, а от своего внутреннего состояния. Именно эта внутренняя сила ума сообщает мысли смысл, «не вменяемый внешним определением».

Для верующего мышления, верующего любомудрия Россия имеет высокие образцы духовного мышления в древних византийских святых отцах и «великих духовных писаниях всех времен, не исключая настоящего». Киреевский подчеркивает, что в России пора увлечения отвлеченными и логическими

⁹⁵ Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал... — С. 344–345.

⁹⁶ Там же. — С. 349.

системами немецких мыслителей не может быть долгой, ибо в ней человек может свободнее «возвратиться к существенной разумности — особенно тогда, когда эта разумность согласна с его исторической своеобразностью»⁹⁷. Таким образом, значение византийской традиции для русской культуры И. В. Киреевский видел в освоении нравственно-созерцательного святоотеческого наследия как условия достижения внутренней цельности духа — основы деятельности разума.

Киреевский одним из первых в истории русской мысли выразил глубоко верное понимание подлинной связи философии и богословия — как связи между «наукой самосознания» и «наукой Богосознания» человека. Основные черты этого понимания намечены им в «Отрывках», составляющих по сути продолжение известных статей 1852 и 1856 гг.⁹⁸ Мыслитель не подменял двуединство философии и богословия их тождеством. Вспомним, что Киреевский проявил и осознал себя именно как философ, в то время как Хомяков был и философом, и светским богословом.

Киреевский, у которого присутствовала настоящая метафизика самосознания, явился одним из родоначальников «метафизического персонализма», собственно русского, укорененного в национальном духовном акте, типа философского мышления, классический период которого приходится на вторую половину XIX в. Это направление представлено именами П. Е. Астафьева, Н. Н. Страхова, Л. М. Лопатина, П. М. Бакунина, В. А. Снегирева, В. И. Несмелова. Именно в их творчестве был найден единственно верный путь к раскрытию двуединства философии и богословия, к пониманию внутренней связи философской антропологии и православной христологии (Н. П. Ильин).

⁹⁷ Там же. — С. 355.

⁹⁸ «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России» (1852) и «О необходимости и возможности новых начал для философии» (1856).

И. В. КИРЕЕВСКИЙ О ДУХОВНОМ КОРНЕ РУССКОГО ФИЛОСОФСКОГО СОЗНАНИЯ

Творческое наследие И. В. Киреевского, так же как и А. С. Хомякова, в советское время фактически игнорировалось. Причиной являлся тот факт, что своеобразии интеллектуальных исканий философов во многом определялось их личным церковным опытом. Атеизм и религиозный индифферентизм как основа идеологии и научной методологии (продолжающие нередко сохранять свою действенность и сегодня) препятствовали пониманию и освоению философских заветов ранних славянофилов.

С конца 1990-х гг. ситуация стала заметно меняться. Однако, несмотря на то, что осуществлены многочисленные исследования, проведена большая публикаторская работа, по-прежнему сущностное ядро устремлений Ивана Васильевича Киреевского (1806–1956) остается проблемным и спорным вопросом в научном сообществе.

Назовем, к примеру, три ярких позиции. Так, в качестве основополагающей в творчестве И. В. Киреевского рассматривается концепция цельного духа, имеющая генетическую преемственность со святоотеческой традицией⁹⁹. Стержень философского завета-задания Киреевского русской мысли усматривается в открытой им идее двуединства «начал» личности и народности, при этом «философия цельности» мыслителя объявляется «надуманной», а мысль о «синтезе» всех основных способностей человека в одном целостном духовном акте — полностью принадлежащей руслу немецкого романтизма¹⁰⁰. Наконец, Киреевский воспринимается как философ-художник, создатель «осердеченной», художественной

⁹⁹ Гвоздев А. В. Святоотеческие корни концепции цельного духа И. В. Киреевского. — Автореф. дис. ... филос. наук. — М., 1999.

¹⁰⁰ Ильин Н. П. Трагедия русской философии. — М.: Айрис-пресс, 2008. — С. 310.

философии жизни и творчества¹⁰¹, то есть как представитель «непреодоленного романтизма» (если перефразировать Г. В. Флоровского). Очевидно, что методология различных исследователей всецело зависит от их личностного интеллектуально-духовного отношения к церковно-православной традиции.

Представляется, что важнейшее значение имеет определение верного ключа к творчеству И. В. Киреевского (философскому, литературному, педагогическому). Празднование на церковно-государственном уровне 700-летия преподобного Сергия Радонежского (2014) и тысячелетней традиции почитания святого равноапостольного князя Владимира (2015) особенным образом располагает к его плодотворному поиску.

В конце своей жизни И. В. Киреевский писал: «Направление философии зависит в первом начале своем от того понятия, которое мы имеем о Пресвятой Троице». Эти слова, приведенные Н. О. Лосским в «Истории русской философии», найдены им в «Материалах к биографии И. В. Киреевского»¹⁰², составленных сводным братом философа, Н. А. Елагиным. Современный историк философии Н. П. Ильин, говоря: «откуда взял эти слова сам Николай Елагин, совершенно неясно из контекста „Материалов” и до сих пор неустановленно»,¹⁰³ делает вывод: «идея принять те или иные церковные догматы в качестве „начал” (принципов, аксиом и т. п.) философии была И. В. Киреевскому абсолютно чужда»¹⁰⁴. Недоумение автора этих слов и даже высказанное обвинение в подлоге, связано с тем, что он, как представляется, подразумевает

¹⁰¹ Носов С. Н. Антирационализм в художественно-философском творчестве И. В. Киреевского. — СПб.: Дмитрий Буланин, 2009. — С. 207.

¹⁰² «Материалы к биографии И. В. Киреевского» впервые были опубликованы в первом издании Собрания сочинений И. В. Киреевского под редакцией А. И. Косшелева в 1861 г.

¹⁰³ Ильин Н. П. Трагедия русской философии. — М.: Айрис-пресс, 2008. — С. 253.

¹⁰⁴ Там же.

внешнее, теоретическое принятие догматов. Тогда как для И. В. Киреевского «вся сущность религиозного знания заключается не в догматике, не в символе, а в живом сочувствии с духовной жизнью церкви»,¹⁰⁵ «религиозная образованность может происходить только из образованности церковной», а не «из догматического учения, не из умственных соображений, как у народов протестантских». «Привычка к чтению церковных книг и разумение церковного богослужения есть единственное средство к приобретению этой образованности. ...В отдельности от чтения Священного Писания и от слушания церковного богослужения школьное знание катехизиса — по крайней мере, бесполезно»¹⁰⁶.

Идея внутренней цельности как определяющего условия полноценного постижения истины для И. В. Киреевского есть не что иное, как утверждение «необходимости и возможности» раскрытия в философском мышлении завета преподобного Сергия Радонежского — жизнестроительства по образу и подобию Пресвятой Живоначальной Троицы. Этот завет святого Сергия, центральной фигуры Древней Руси, тайна которого в том, что он ближе всех сумел подойти к духу Евангелия, оставлен России на века.

Тринитарное богословие открывает новый аспект человеческой реальности — открывает личность, понятия которой не знала античная философия, ни греческая, ни римская. «И только откровение Троицы, единственное обоснование христианской антропологии, принесло с собой абсолютное утверждение личности».¹⁰⁷ «Личное можно „уловить” только

¹⁰⁵ *Киреевский И. В.* О нужде преподавания церковнославянского языка в уездных училищах // Киреевский И. В., Киреевский П. В. Полное собрание сочинений: В 4 т. — Т. 1. Философские и историко-публицистические работы. — Калуга: Издательский педагогический центр «Гриф», 2006. — С. 131.

¹⁰⁶ Там же.

¹⁰⁷ *Лосский В. Н.* Догматическое богословие // Мистическое богословие. — Киев: Путь к Истине, 1991. — С. 275.

в личном общении, во взаимности, аналогичной взаимному открытию ипостасей Троицы, в той раскрытости, которая превосходит непроницаемую банальность мира индивидуумов»¹⁰⁸. Предметом философии И. В. Киреевского и стала «разумно свободная личность» как единственная существенность мирового бытия, которая «...одна имеет самобытное значение»¹⁰⁹, личность, стремящаяся к святости, благодатному преобразению.

В православной культуре вера не подавляет ум, но возвышает его, делая причастным Божественной истине: христианство не уклоняется от умственного развития, но, напротив, вмещает его в себя¹¹⁰. Этот феномен ярко проявился в жизни и деятельности «византийского интеллектуала», который, в отличие от большинства интеллектуалов последующих времен, искал пути к Истине на путях к Богу¹¹¹. Византийское богословие («небесная философия», «наша философия»¹¹², как говорили византийцы) было, прежде всего, образом жизни, а не образом мысли, то есть результатом внутреннего, непосредственного опыта веры, осмысленного человеком, искушенным и в интеллектуальной деятельности, и в риторическом искусстве.

¹⁰⁸ Там же.

¹⁰⁹ *Киреевский И. В.* О нужде преподавания церковнославянского языка в уездных училищах//Киреевский, И. В., Киреевский П. В. Полное собрание сочинений: В 4 т. — Т. 1. Философские и историко-публицистические работы. — Калуга: Издательский педагогический центр «Гриф», 2006. — С. 191.

¹¹⁰ *Киреевский И. В.* О необходимости и возможности новых начал для философии// Киреевский И. В. Критика и эстетика. — М.: Искусство, 1998. — С. 347.

¹¹¹ *Скотникова Г. В.* Интеллектуал в византийской культуре (к проблеме типологического своеобразия) // Жизнь культуры и культура жизни: история и современность: монография. — СПб.: ФБГОУ ВО «ГУМРФ имени адмирала С. О. Макарова», 2015. — С. 72.

¹¹² *Аверинцев С. С.* «Наша философия» // Аверинцев С. С. Собрание сочинений/Под ред. Н. П. Аверинцевой и К. Б. Сигова. София-Логос. Словарь. — К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2006. — С. 610–639.

И. В. Киреевский в 1829 г. говорит: «Нам необходима философия, все развитие нашего ума требует ее». «Конечно, первый шаг к ней должен быть присвоением умственных богатств той страны, которая в умозрении опередила все другие народы. Но чужие мысли полезны только для развития собственных. Философия немецкая вкорениться у нас не может. Наша философия должна развиться из нашей жизни, создаваться из текущих вопросов, из господствующих интересов нашего народного и частного быта»¹¹³.

Поставим вопрос: почему, говоря о развитии самостоятельной русской философии и отдавая должное западноевропейской интеллектуальной традиции, И. В. Киреевский с годами приходит к выводу о необходимости освоения богословского наследия православной культуры, святоотеческих византийских творений? При этом, следует подчеркнуть, Киреевский никогда не отождествлял философию и богословие, видя в них двуединство, но не тождественность, ибо определял философию как науку самосознания, а богословие как науку Богосознания¹¹⁴.

Мыслитель постепенно приходит к осознанию того, что основа русского философского ума — любомудрия¹¹⁵ — находится в Древней Руси, в древнерусской православно-христианской культуре, определившей «особенный склад русского ума, стре-

¹¹³ Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И. В. Критика и эстетика. — М.: Искусство, 1998. — С. 51–52.

¹¹⁴ Подчеркнем, что философы, принадлежащие к линии «русского метафизического персонализма» (Н. П. Ильин), направления, выражающего коренные особенности русского самосознания, не причисляли себя к богословам. Вспомним, например, слова И. А. Ильина (1883–1954): «в богословии я — ученик».

¹¹⁵ Древнерусская философия есть *со-бытие*, адекватное бытию, она не есть философия как знание (информация). Древнерусская философия «есть в прямом смысле **любомудрие**, иначе — всеохватывающая мудрость, которая своим предметом **имеет идею в отношении к вещи, но ищет эту связь в слове**» (Колесов В. В. Философия русского слова. — СПб.: ЮНА, 2002. — С. 395). Русское любомудрие всегда связано с внутренним становлением человека, поисками им смыслов, ведущих к целостности внутреннего строя, чистому сердцу, открытому благодати преображения.

мящегося ко внутренней цельности мышления, и создавшей особенный характер коренных русских нравов, проникнутых постоянной памятью об отношении всего временного к вечному и человеческого к Божественному...»¹¹⁶. Но мыслитель отчетливо видит и причину неостребованности исконных начал: на поверхности русской жизни господствует культура, выросшая на другом корне. В противоречии этих двух принципов (начал, оснований) Киреевский назвал главнейшую причину «всех зол и недостатков, которые могут быть замечены в Русской земле»¹¹⁷. Вывод, к которому приходит И. В. Киреевский, находим в его последней статье 1856 г., озаглавленной «О необходимости и возможности новых начал для философии»: «... философия немецкая в совокупности с тем развитием, которое она получила в последней системе Шеллинга, может служить у нас самую удобную ступенью мышления от заимствованных систем к любомудрию самостоятельному, соответствующему основным началам древнерусской образованности и могущему подчинить раздвоенную образованность Запада цельному сознанию верующего разума»¹¹⁸.

Для И. В. Киреевского «глубокое, живое и чистое любомудрие Святых Отцов»¹¹⁹ — зародыш высшего философского начала развития самобытного православного русского любомудрия.

Интуиция этого любомудрия, интуиция завета преподобного Сергия Радонежского всегда жила в русской натуре И. В. Киреевского, выросшего в семье, устремленной к освоению вершин западноевропейской культуры и привязанной

¹¹⁶ *Киреевский И. В.* Критика и эстетика. — М.: Искусство, 1998. — С. 181.

¹¹⁷ Там же.

¹¹⁸ *Киреевский И. В., Киреевский П. В.* Полное собрание сочинений: В 4 т. — Т. 1. Философские и историко-публицистические работы. — Калуга: Издательский педагогический центр «Гриф», 2006. — С. 247–248.

¹¹⁹ Там же. — С. 187.

к бытовой жизни «строго по заветам старины», в семье, воспитавшей благородство, потребность в чистом сердце и «внутреннем преобразовании самого себя».¹²⁰

И. В. Киреевскому суждено было стать «русским европейцем»¹²¹. «Первым русским европейцем», как известно, Аполлон Григорьев назвал Н. М. Карамзина. В начале XIX в. в России появляется новый тип человека, освоившего высшие достижения европейской культуры, но осознавшего, что любовь его сердца, вскормленная идеалами родной земли, требует иных опор. Как писал В. В. Розанов, славянофилы — это люди, исполнившие идею Петра I до конца, то есть это «западники», разочаровавшиеся в Западе и обратившиеся к родной земле, ее идеалам, став русскоискателями, и навсегда внося в отечественную культуру дух трудного самопознания, неотъемлемого от постижения православной традиции.

И. В. Киреевский прошел не только путь воцерковления, но стал исследователем, практиком и пропагандистом православной мистико-аскетической традиции, участвуя в ее возрождении. Речь идет о существенном вкладе философа в дело оптинского книгоиздания 1840–1850-х гг. Начало было положено изданием переводов Паисия Величковского, пролежавших в рукописях более пятидесяти лет, причиной чему во многом стала борьба с масонством, когда любой намек на мистику приравнивался в России к ереси. У издателя журнала «Маяк», С. А. Бурачка есть яркая характеристика

¹²⁰ И. В. Киреевский писал М. Погодину: «Вот отчего, если хочешь узнать себя, то разбери свою судьбу и перемени ее в желанную внутренним преобразованием самого себя // Киреевский И. В. Избранные статьи. — М.: Современник, 1984. — С. 292.

¹²¹ Именно *русским* европейцем, то есть человеком, имеющим и ценящим собственное национальное достоинство. В сознании современной интеллигенции в словосочетании русский *европеец* нередко акцент делается на втором слове, как на универсализме в ущерб исконной культурно-духовной традиции

сложившейся ситуации: «С тех пор, как покойный митрополит Серафим, о. Фотий, Аракчеев и Шишков свергли Голицына (и по делу) за размножение лжемистических книг западных, по академиям и семинариям все нашим отцы-подвижники обречены в лжемистики и мечтатели, и умная, сердечная молитва уничтожена и осмеяна как зараза и пагуба. В семинариях и академиях не только ей не учат, но еще сызмала предостерегают и отвращают»¹²².

Изучив углубленно греческий язык, философ работал над корректурами, составлял примечания, консультировал по вопросам словоупотребления, терминологии. Ему принадлежит также большая заслуга в финансировании издания святоотеческих творений¹²³.

Духовником И. В. Киреевского стал о. Макарий, продолжатель дела Паисия Величковского по возрождению в русском монашестве мистико-аскетической традиции, краеугольным камнем которой является умная Иисусова молитва, практика исихазма¹²⁴. С 1846 г. старец Макарий становится главным, в отдельные годы почти единственным адресатом писем И. В. Киреевского. Этот факт многое говорит

¹²² Оптина пустынь. История обители и жизнеописания китян: [сборник] / Сост. Г. М. Гупало. М.: Дарь, 2013.

¹²³ В Оптиной пустыни под руководством о. Макария были изданы: житие Паисия Величковского, его творения об умной молитве, переводы Никифора Феотоки, Нила Сорского, Варсануфия Великого, Симеона Нового Богослова, Максима Исповедника, Исаака Сирина, аввы Фалласия, аввы Дорофея, Марка Подвижника, Орсия Тавенисиотского, аввы Исаяи. (См.: Литература: *Гвоздев* 1999).

¹²⁴ Русское подвижничество всегда следовало в своем учении и методах принципам исихазма, или, как говорится в книгах на славянском языке, «безмолвия», «делания сердечного, «мысленного, умного делания». Русские святые на родной почве («сообразно с местными условиями и особенностями исторического и «психического характера» своей нации) в полноте раскрыли учение исихазма, аскетико-мистическое предание Церкви» (*Петр (Пиголь)*), игумен. Школа преподобного Григория Синаита и «русский исихазм»/ Духовное наследие Византии и Афона в истории и культуре России: материалы конференций (2007–2015 гг.). М.: Древлехранилище, 2016. — С. 163–164).

о характере внутренней жизни философа, для которого идеал человеческой личности — «внутренняя цельность самосознания»¹²⁵. В письме Кошелеву выражено настроение Киреевского, присущее ему в последние годы: «Существеннее всяких книг и всякого мышления — найти святого православного старца, который бы мог быть твоим руководителем, которому ты бы мог сообщать каждую мысль свою и услышать о ней не его мнение, более или менее умное, но суждение святых Отцов. Такие старцы, благодаря Богу, есть еще в России, и если ты будешь искать искренно, то найдешь. Они есть и в Москве»¹²⁶.

Можно сделать вывод, что в истории русского самосознания роль ранних славянофилов состояла в том, чтобы найти глубинные духовно-психологические основы национальной умственной деятельности, осознать пути обретения «внутренней силы ума», совершающей движение мышления¹²⁷. Нельзя не видеть, что во второй половине XIX в. появились русские философы, воплотившие заветы И. В. Киреевского, — П. Е. Астафьев, П. А. Бакунин, В. И. Несмелов, Н. Н. Страхов и др. — классики «метафизического персонализма»¹²⁸.

Проблеме генетической преемственности философии Киреевского со святоотеческой традицией посвящено глубокое исследование А. В. Гвоздева, в котором сделан вывод, о том, что творчество Т. В. Киреевского может быть рассмотрено как «продолжение мистико-аскетической традиции Православия, а концепция цельного духа как философская объективация умной Иисусовой молитвы»¹²⁹.

¹²⁵ *Киреевский И. В.* Избранные статьи. — М.: Современник, 1984. — С. 230.

¹²⁶ Русский архив. 1894. — Т. II. — С. 344.

¹²⁷ *Киреевский И. В.* Избранные статьи. — М.: Современник, 1984. — С. 354.

¹²⁸ *Ильин Н. П.* Трагедия русской философии. — М.: Айрис-пресс, 2008. — 608 с.

¹²⁹ *Гвоздев А. В.* Святоотеческие корни концепции цельного духа И. В. Киреевского. — Автореф. дис. ... филос. наук. — М., 1999.

И. В. Киреевский обосновал типологическое своеобразие русской философии, в основе которой лежит идея цельности духа, достигаемая благодаря синергии. Основная духовно-философская интуиция И. В. Киреевского, ведущая сознание к очевидности, это интуиция Святого Духа, осуществляющего дело нашего спасения. «...когда-нибудь Россия возвратится к тому живительному духу, которым дышит ее Церковь», — пишет он в статье 1839 г. «В ответ А. С. Хомякову»¹³⁰. Преподобный Сергей Радонежский был, как известно, продолжателем на Руси традиции исихазма¹³¹, практики умной молитвы, ведущей в реальному Богообщению, преображению человека благодатью Святого Духа через восприятие им божественных энергий.

И. В. Киреевский, идя по пути самоуглубления и самопознания, не просто приблизился к православной церкви, но воспринял аскетику как неперемное условие обретения внутренней цельности, благодатного творчества. Философ писал, что «способ мышления разума верующего отличен от разума, ищущего убеждения или опирающегося на убеждение отвлеченное», подчеркивал, что «стремление к внутренней цельности» не позволяет уму принять истину мертвую за живую»¹³².

Философское творчество И. В. Киреевского предстает как органичная часть православной культуры, имеющей своим фундаментом принцип синергии. Жизненный путь И. В. Киреевского — это подвиг личного возрастания во имя утверждения первооснов русского духовного бытия и любомудрия. Мыслитель оставил задание-завет: развитие самобытного православного мышления «должно быть общим делом всех

¹³⁰ Киреевский И. В. Критика и эстетика. — М.: Искусство, 1998. — С. 354.

¹³¹ Пётр (Пиголь), игумен. Преподобный Григорий Синаит и его духовные преемники. М.: Макцентр, 1999. — 208 с.

¹³² Киреевский, И. В., Киреевский П. В. Полное собрание сочинений: В 4 т. — Т. 1. Философские и историко-публицистические работы. — Калуга: Издательский педагогический центр «Гриф», 2006. — С. 190.

верующих и мыслящих людей, знакомых с писаниями Святых Отцов и с западною образованностью»¹³³. В личности и творчестве И. В. Киреевского светит лик Святой Руси, духовный завет преподобного Сергия Радонежского.

Н. В. ГОГОЛЬ О ПРАВОСЛАВНОЙ КУЛЬТУРЕ

Несли у И. В. Киреевского византийская, святоотеческая традиция предстает как опора в выработке верного философского акта, неразрывно связанного с состоянием души, ибо дух проявляет себя в стихии душевной жизни, то Николай Васильевич Гоголь становится, по определению В. В. Зеньковского, «пророком православной культуры», прозревшим в церковном опыте духовный источник для души человека, творящего светскую культуру¹³⁴.

С лета 1842 г. Н. В. Гоголь живет за границей, читая книги духовного содержания, преимущественно святоотеческую литературу. Об этом периоде своей жизни в «Авторской исповеди» он пишет: «Я оставил на время все современное;

¹³³ *Киреевский, И. В., Киреевский П. В.* Полное собрание сочинений: В 4 т. — Т. 1. Философские и историко-публицистические работы. — Калуга: Издательский педагогический центр «Гриф», 2006. — С. 187.

¹³⁴ В настоящее время истолкование творчества Н. В. Гоголя, которое «не так легко разгадать» (И. А. Ильин), получило новое содержание. Исследователи стремятся увидеть его целостно, подчеркнув при этом религиозно-духовную составляющую. Впервые в России издана книга К. В. Мочульского «Духовный путь Гоголя» (*Мочульский К. В.* Гоголь. Соловьев. Достоевский / Сост и послесл. В. М. Толмачева. — М.: Республика, 1995); лекция И. А. Ильина: *Ильин И. А.* Гоголь — великий русский сатирик, романтик и философ жизни // И. А. Ильин. Собрание сочинений: В 10 т. / Под ред. Ю. Т. Лисицы. — Т. 7. — М.: Русская книга, 1998. — С. 240–307. Увидел свет труд М. М. Дунаева: *Дунаев М. М.* Православие и русская литература: Учеб. пособие для студентов духовных академий и семинарий: В 5 ч. — Ч. II. — М.: Христианская литература, 1996. Содержит раздел о Н. В. Гоголе (С. 85–214). Оригинальная трактовка личности и творчества Н. В. Гоголя предложена В. В. Воропаевым в кн.: *Воропаев В. В.* «Духом схимник сокрушенный...»: (Творчество Гоголя в свете Православия). — М., 1994.

я обратил внимание на узнавание тех вечных законов, которыми движется человек и человечество вообще. Книги законодателей, душеведцев и наблюдателей за природой человека стали моим чтением <...> и на этой дороге, нечувствительно, почти сам не ведая как, я пришел ко Христу, увидевши, что в Нём ключ к душе человека...»¹³⁵

И. А. Ильин, мыслитель и глубокий литературно-философский критик, которому принадлежит одна из лучших работ о Н. В. Гоголе в отечественной культуре¹³⁶, писал, что в Н. В. Гоголе сразу оценили только одну сторону — литературно-художественную. И то для большинства своих современников писатель предстал как сатирик, обличитель пороков, блестящий юморист, наконец, просто комик, веселящий публику. Сам он, с горечью осознавая это, писал в «Авторской исповеди»: «Я не знал еще тогда, что мое имя в ходу только затем, чтобы попрекнуть друг друга и посмеяться друг над другом». В Н. В. Гоголе не воспринимали «литерически-мистическую и трагически-мистическую сторону его дарования, то есть не видели мистически-религиозного духовного ума».

Ранние славянофилы, для которых православие было духовным стержнем русской жизни, высоко (особенно семейство Аксаковых) ценили художественный дар Гоголя, но неоднозначно воспринимали его духовную прозу. Выход в свет гоголевских «Мертвых душ» положил начало жарким спорам и последующему отчетливому размежеванию позиций западников и славянофилов. Пылкий К. С. Аксаков писал в письме к Н. В. Гоголю об этом сочинении: «Это древний эпос с его великим созерцанием, разумеется, современный и свобод-

¹³⁵ *Гоголь Н. В.* Авторская исповедь // Гоголь Н. В. Духовная проза; сост., вступ. ст., коммент. В. В. Воропаева, 1992. — С. 293.

¹³⁶ Там же.

ный в наше время — но это он»¹³⁷. К. С. Аксаков ставит Гоголя в один ряд «с знаменитым бессмертным Греком и Англичанином. Гомер, Шекспир, Гоголь — вот чудное пышное созвездие»¹³⁸.

С присущей ему виртуозностью нападает на «Мертвые души» Чаадаев, выразив свое отношение к книге очередным каламбуром, свидетельствующим, что «увлечение этою скверною книгой — это род опьянения (*vous êtes ivres*)». Хомяков замечает, говоря о напечатанной на свой страх и риск, отдельно (не в журнале, поскольку Погодин не решался принять материал в «Москвитянин» из-за крайней необычности взглядов автора) брошюре Аксакова, посвященной Гоголю: «Аксаков увлекся далеко, но если он будет продолжать брошюру свою, то, полагаю, выйдет дельнее. Он пояснит то, что без пояснения кажется смешным и нелепым. Мысль его главная следующая: „Искусство утратило везде свою беззаботную свободу; в нем более придуманного, чем самозданного. Гоголь (как древние и Шекспир) есть художник поневоле и без намерения“. В этом много правды»¹³⁹.

Совершенно иным было отношение к «Выбранным местам из переписки с друзьями», опубликованном в 1847 г. Ее безоговорочно осудили не только западники (Белинский, Герцен, Грановский, Боткин, Анненков), но и славянофилы, причем особенно страстно — Константин Аксаков и Сергей Тимофеевич Аксаков, впоследствии, правда, раскаявшийся в своих резких высказываниях. Особенно страстным был отзыв Белинского. Свою критическую статью Белинский начинает словами: «Это едва ли не самая странная и не самая поучительная книга, какая когда-либо появлялась

¹³⁷ Кошелев В. А. Алексей Степанович Хомяков, жизнеописание в документах, в рассуждениях и разысканиях. — М.: Новое лит. обозрение, 2000. — С. 243.

¹³⁸ Там же. — С. 239.

¹³⁹ Там же. — С. 244.

на русском языке!» Смысл этой книги — «потеря человека для искусства...»¹⁴⁰ И завершает той же мыслью, обращаясь к строкам басни Крылова: «Беда, коль пироги начнет печи сапожник, / А сапоги тачать пирожник...» В ответном письме Гоголь, выражая свои чувства, говорил, что он усмотрел в рецензии Белинского тон «рассерженного человека», сетования на неблагодарность со стороны Гоголя за те похвалы, которые критик неизменно высказывал в его адрес. Белинский, увидев, что Гоголь пытается все свести к личным «обидам», написал ответное письмо, обозначившее историческую веху на пути русского культурного самосознания.

«Письмо к Гоголю. 15 июля н. с. 1847 г. Зальцбрунн» было уже не просто критическим отзывом. Оно, по сути, писалось как завещание потомству. Белинский полагал, что Гоголь изменил своему дарованию, недвусмысленно намекал на сумасшествие писателя, говорил, что книга написана с целью попасть в наставники к сыну наследника престола. Но главным центральным нервом книги, на который и напал Белинский, был вопрос о религиозном будущем России и русского народа. В «Выбранных местах из переписки с друзьями» Гоголь «явился провозвестником идеи о цельности духовной культуры, о ее религиозном обосновании, об устройении человеческого общества на основах церковной соборности, о преображении мира путем внутреннего преобразования человека...»¹⁴¹. Книга Гоголя явилась как бы крупницей соли, от которой в насыщенном растворе начинается процесс кристаллизации, став, по словам самого писателя, «пробным камнем», проявила процесс раздвоения, происходивший втайне в глубине русского сознания.

¹⁴⁰ *Белинский В. Г.* Выбранные места из переписки с друзьями Николая Гоголя: Санкт-Петербург, 1847 // Белинский В. Г. Собрание сочинений: В 9 т. — Т. 8: Статьи, рецензии и заметки: Сентябрь 1845 — март 1847. — М.: Худож. лит., 1982. — С. 222.

¹⁴¹ *Мочульский К. В.* Гоголь. Соловьев. Достоевский. — С. 44.

В 40-х гг. XIX в. интеллигенция медленно отходила от религии, неудержимо устремляясь к левому гегельянству, упиравшемуся в атеизм и материализм. Наиболее рельефно это обнаружилось в сознании и в творчестве таких людей, как Белинский, Герцен, Бакунин. Книга Гоголя показала, что разъединяют два лагеря русского общества не столько споры о Востоке и Западе, не столько распри политические, сколько вопрос о религиозном призвании России, о религиозном будущем народа.

«По-вашему, русский народ самый религиозный в мире: ложь! — писал критик. — <...> Приглядитесь пристальнее, и вы увидите, что это по натуре своей глубоко атеистический народ. В нем еще много суеверия, но нет и следа религиозности. <...> Мистическая экзальтация вовсе не в его натуре: у него слишком много для этого здравого смысла, ясности и положительности в уме: вот в этом-то, может быть, и заключается огромность исторических судеб его в будущем»¹⁴². Таким образом, теза Гоголя — русский народ самый религиозный в мире, столкнулась с антитезой Белинского, утверждавшего обратное. И хотя «Письмо» Белинского было дозволено цензурой к печати только в 1905 г., его знала вся русская интеллигенция. Воздействие «Письма», написанного ярко, напористо, страстно, было очень сильным. Показательно, что именно за его двукратное прочтение (в кружке Петрашевского, а затем Дурова) столь тяжело расплатился Достоевский, писавший, однако, впоследствии, пережив «перерождение убеждений», что «кара нашла виновного». К. В. Мочульский, называя ответ Белинского «манифестом русской революции», говорит о его трагическом влиянии на судьбу России: «в нем благородный и справедливый пафос свободы и человечности был незаконно соединен с борьбой против церкви и религии»¹⁴³.

¹⁴² Белинский В. Г. Письмо к Н. В. Гоголю. 15 июля н. с. 1847 г. Зальцбрунн // Собрание сочинений: В 9 т. — Т. 8. — С. 284.

¹⁴³ Мочульский К. В. Гоголь. Соловьев. Достоевский. — С. 44.

Взгляд Н. В. Гоголя на Россию — это взгляд христианина, сознающего, что все материальные богатства должны быть подчинены высшей цели и направлены к ней. Для Гоголя все вопросы — общественные, государственные, бытовые, литературные — имеют глубокий религиозно-нравственный смысл. Гоголь стремится не к внешнему преобразованию общества, а к преобразованию, благодатному преображению человеческой личности. «Будьте не мертвые, а живые души. Нет другой двери, кроме указанной Иисусом Христом, и всяк, пролезай иначе, есть тать и разбойник». «Надобно вспомнить человеку, что он вовсе не материальная скотина, а высокий гражданин высокого небесного гражданства. Покуда он сколько-нибудь не будет жить жизнью небесного гражданина, до тех пор не придет в порядок и земное гражданство».

Для Н. В. Гоголя «верховная инстанция всего есть Церковь». В Церкви «правило и руль наступающему новому порядку вещей, — и чем больше вхожу в нее сердцем, умом и помышлением, тем больше изумляюсь чудной возможности примирения тех противоречий, которых не в силах примирить Западная Церковь, которая только отталкивала человечество от Христа». Гоголь, говоря о «величайшем сокровище» — Православной Церкви — призывает ввести ее в русскую жизнь через очищение собственной души, внутреннее духовно-благодатное воспитание.

С христианскими ценностями связано и гоголевское понимание патриотизма: «...Тому, кто пожелает истинно честно служить России, нужно иметь очень много любви к ней, которая бы поглотила уже все другие чувства, — нужно иметь много любви к человеку вообще и сделаться истинным христианином во всем смысле слова».

Концептуально емкое осмысление творчества и жизни Н. В. Гоголя предлагает в упоминавшейся ранее работе И. А. Ильин. Отметим его основные идеи. Философ советует воспринимать все творчество Гоголя всерьез, а не иронически,

и прежде всего видеть в нем единое целое. Анализируя эстетический акт Гоголя, мыслитель дает определение дарования Гоголя как отрицательного, сатирического, как одностороннего таланта при многосторонней гениальности. Проводя различие между людьми душевно-больными и душевно-страдающими, Ильин относит сверхчувствительного Гоголя к страдающим избранникам, которым открывается видение как райских вершин, так и адских глубин; подходит к внутреннему пути Гоголя как к пути все большего душевно-духовного просветления, положительно, в принципе, относясь к основам окончательного мировоззрения Гоголя, «так и не обретшего здоровой, трезвой личной религиозности». Ильин пишет о том, что Гоголь завещал, чтобы «Новая Россия, верная своей духовной субстанции и своей священной традиции», шла «от праздных очарований и разочарований к совестной жизни». Но вместе с тем подчеркивает, что именно совестно и религиозно-пророческая сторона гоголевского творчества, зовущая к личному и национальному очищению, не была в свое время, да и ныне верно понята и достаточно раскрыта.

В современной русской культуре рубежа XX — начала XXI столетий Гоголь привлекает внимание, прежде всего, как писатель-аскет, продолжатель святоотеческой традиции, религиозный мыслитель и публицист, автор молитв. Таким образом, размышляя о преломлении византийской традиции в творческом мире Н. В. Гоголя, следует видеть его в религиозно-аскетическом православном начале, в характерно русском искании писателем облагораживания жизни и сердечной глубины, в стремлении к выявлению безусловной духовной опоры в созидании светской культуры России. Не забудем и того, что Гоголь был вымоленным ребенком и имя свое получил по обету матери в честь византийско-русского святого — святителя Николая Чудотворца.

TRANSLATIO IMPERII В ФИЛОСОФСКО-ПОЭТИЧЕСКОМ ВИДЕНИИ Ф. И. ТЮТЧЕВА

Для Тютчева все подлинное бытие России вообще совершалось как бы на глубине, недоступной поверхностному взгляду. Истинный смысл этого бытия и его высшие ценности не могли — уже хотя бы из-за своего беспредельного духовного размаха — обрести предметное, очевидное для всех воплощение.

В. В. Кожин

 Федор Иванович Тютчев (1803–1873) — самобытный, глубокий мыслитель, своеобразный истинный поэт, «один из малого числа носителей, даже двигателей нашего русского народного самосознания», как писал в биографическом очерке И. С. Аксаков¹⁴⁴.

Предельно узкий круг людей, понимавших сущность и значение его творчества, стал понемногу расширяться к концу XIX в. Возможно, что нынешнее (XX–XXI вв.), всеобщее признание и поразило бы поэта: «Нам не дано предугадать, / Как слово наше отзовется...»

«Любовь к России, вера в ее будущее, убеждение в ее верховном историческом призвании владели Тютчевым могущественно, упорно, безраздельно с самых ранних лет до последнего издыхания. ...Они жили в нем на стадии какой-то стихийной силы, более властной, чем всякое иное личное чувство». «Россия была для него высшим интересом жизни: к ней устремлялись его мысли и на смертном одре»¹⁴⁵.

¹⁴⁴ Аксаков И. С. Федор Иванович Тютчев: Биографический очерк // Аксаков К. С., Аксаков И. С. Литературная критика. — М., 1981. — С. 257.

¹⁴⁵ Там же.

Стоит вспомнить, что путь духовного созревания, мыслительную школу Тютчев прошел совершенно самостоятельно, без какой-либо внешней поддержки. В восемнадцать лет он оказался на службе за границей («...судьбе было угодно вооружиться одной рукой моего дяди, чтобы переселить меня на чужбину»), прожил там в течение двадцати двух лет, редко посещая Россию совсем на небольшие сроки.

И каково же было изумление петербургского и московского общества, когда Тютчев «не поклонник западной цивилизации, а сама западная цивилизация», человек, явившийся с воздвигнутой на общественных высотах международной арены, где, говоря словами И. С. Аксакова, «в роскошной сценической обстановке выступает изящная внешность европейского общежития со всей прелестью утонченной культуры; где, — во имя единства цивилизации, условных форм и приличий, — сходятся граждане всего образованного мира, как равноправная труппа актеров», не обинуясь на чистейшем французском языке, в котором он был таким хозяином, как никто в России, проповедовал взгляды, совершенно сходные со взглядами Хомякова и его друзей.

Тютчев — это человек и поэт мысли («умный, умный как день». «О Тютчеве не спорят, кто его не чувствует, тем самым доказывает, что не чувствует поэзии» (И. С. Тургенев), «Глубокий, настояще-умный старик», «без Тютчева жить нельзя» (Л. Н. Толстой). В Биографическом очерке И. С. Аксаков характеризует ум Тютчева как сильный и твердый; зоркий и трезвый; деятельный, не знающий ни отдыха, ни истомы; постоянно голодный, пылкий, серьезный, сосредоточенно проникавший во все вопросы истории, философии, знания. Мысль, ее сила и слабость — предмет постоянных размышлений поэта. При этом Тютчев хорошо осознавал и ощущал, что интеллект — не универсальный инструмент постижения многомерного бытия:

Смотри, как облаком живым
Фонтан сияющий клубится;
Как пламенеет, как дробится
Его на солнце влажный дым.
Лучом, поднявшись к небу, он
Коснулся высоты заветной —
И снова пылью огнецветной
Ниспасть на землю осужден.

О смертной мысли водомет,
О водомет неистошчимый!
Какой закон непостижимый
Тебя стремится, тебя мятет?
Как жадно к небу рвешься ты!..
Но длань незримо-роковая,
Твой луч упорный преломляя,
Свергает в брызгах с высоты.

Поэта отличала постоянная погруженность в историю: история была в самой его крови, он жил ею. Тютчев — один из творцов русской историософии. История была полна для него духовного смысла, дающего смысл личностному духовному существованию. Историософия Тютчева — это интуитивное, эстетическое переживание судеб народов, христианское осмысление оснований исторического бытия России, провидение ее духовной будущности.

Поэт осознавал «себя самого как эхо всех живых голосов, которыми пронизана вселенная. Среди русских поэтов Тютчев прежде всего заслуживает признания за силу и мощь его эстетико-философской идеи»¹⁴⁶.

Пророческим даром поэта Тютчев прозревает духовно-идеальную основу жизни России, создавая образ Великой Греко-Российской православной империи, в которую должна разрастись Россия, русско-византийского мира, в котором жизнь и божественное служение — одно. В православных «обрядках, столь глубоко исторических, в этом русско-византий-

¹⁴⁶ *Флоровский Г.В.* Исторические прозрения Тютчева // *Флоровский Г.В.* Из истории русской мысли. — М., 1998. — С. 223.

ском мире, где жизнь и обрядность сливаются и который столь древен, что даже сам Рим сравнительно с ним представляется нововведением, — во всем этом для тех, у кого есть чутье к подобным явлениям, открывается величие несравненной поэзии. <...> Ибо к чувству столь древнего прошлого неизбежно присоединяется предчувствие неизмеримого будущего»¹⁴⁷. Именно в духовной реальности Тютчев видит подлинную Россию.

Идея византийского наследования обладает для него, безусловно, положительным знаком, но одновременно — первая Восточная империя византийских правителей — это только бледный и несовершенный предтеча истинной Восточной империи. В стихотворении «Пророчество» есть такие строки: «И своды древние Софии / В возобновленной Византии / Вновь осенят Христов алтарь». А в известном стихотворении к К. В. Нессельроде, начинающемся строками «Нет, карлик мой, трус беспримерный...», Тютчев пишет:

Не верь в Святую Русь, кто хочет,
Лишь верь она себе самой, —
И Бог победы не отсрочит
В угоду трусости людской.
То, что обещано судьбами
Уж в колыбели было ей,
Что ей завещано веками
И верой всех ее царей, —
То, что Олеговы дружины
Ходили добывать мечом,
То, что орел Екатерины
Уж прикрывал своим крылом, —
Венца и скиптра Византии
Вам не удастся нас лишить!
Всемирную судьбу России —
Нет, вам ее не запрудить!..

¹⁴⁷ Тютчев Ф. И. Незавершенный трактат «Россия и Запад» / Публ. К. В. Пигарева; Вступ. ст. В. В. Кожина; Коммент. Л. Р. Ланского // Федор Иванович Тютчев: Литературное наследство. — М., 1988. — Т. 97. — Кн. 1. — С. 188.

О подлинной православной державе, «спаянной любовью, не железом и кровью», Тютчев говорит и в стихотворении «Русская география», которое из-за прагматико-политической, узко приземленной трактовки его смысла почти не встречается в советских изданиях стихов поэта и малоизвестно читателю:

Москва, и град Петров, и Константинов град —
Вот царства русского заветные столицы...
Но где предел ему? и где его границы —
На север, на восток, на юг и на закат?
Грядущим временам судьбы их обличат...
Семь внутренних морей и семь великих рек...
От Нила до Невы, от Эльбы до Китая,
От Волги по Евфрат, от Ганга до Дуная...
Вот царство Русское... и не прейдет вовек,
Как то предвидел Дух и Даниил предрек.

Трактуя эти строки, следует помнить, что поэзия не переводима на язык политической теории. Жанр и контекст поэтических высказываний Тютчева историософский. Это не политическая прокламация, а аллегория-пророчество, причем с аллюзией древней теории мировых монархий, которой и объясняются обозначенные географические пределы¹⁴⁸.

Историософия Ф. И. Тютчева вдохновлялась взглядом на мировой исторический процесс как смену великих мировых монархий: Ассиро-Вавилонская, Персидская, Македонская, Римская, христианская Римская. Эта философия истории, распространенная в древности, развившаяся в Средневековье, использовалась также и в Новое время. Существовая рядом с вновь созданными историко-политическими учениями и концепциями, она продолжала занимать умы, привлекая масштабами, драматизмом, глубиной исторической перспективы. Теория основывается на экзегезе второй и седьмой глав

¹⁴⁸ Симицына Н. В. Москва — Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). — М.: Индрик, 1998. — С. 21.

Книги пророка Даниила с описанием видения четырех зверей самому пророку и истолкованием сна царя Навуходоносора.

Время создания книги относят ко II в. до н. э. Навуходоносору, задумавшемуся о далеком будущем собственного царства, во сне предстал истукан с головой из чистого золота, грудь и руки его были из серебра, чрево и бедра — медные, голени — железные, ноги — частью железные, частью — глиняные. Камень, оторвавшись с горы, ударил в ноги истукана и сокрушил его, а сам «сделался великою горою и наполнил всю землю» (Дан. 2:35). Даниил истолковал этот сон как пророчество о четырех земных царствах, вслед за которыми придет мессианское эсхатологическое царство Божие. Последующие экзегеты видели в четырех царствах периоды всемирной истории, раскрытие ее провиденциального смысла, этапы осуществления божественного замысла. При этом идентификация последнего, четвертого царства была особенно важной, поскольку с ним связывался конец земной истории. С ним стремились отождествить себя различные политические образования.

Когда христианство было признано империей, прекратились гонения на христиан, Римская империя (Восточно-Римская — Византия, как ее наследница) трактовалась как «слуга Христова строения»¹⁴⁹, ибо в ее пределах произошло Воплощение Слова и протекала земная жизнь Иисуса Христа.

Уже в трудах богословов IV в. границы мессианского царства и христианской империи постепенно совпадали. О христианском царстве писали Ефрем Сирийский, Иоанн Златоуст, Евсевий Кесарийский и другие. Современный исследователь А. В. Муравьев употребляет выражение «христианская имперскость», отмечая, что она становится реальностью в IV в., причем не только в центре, но и на восточных окраинах: «Реальность эта — сложная, неоднозначная, балансирующая на грани синтеза и контаминации

¹⁴⁹ Козьма Индикоплов. Христианская топография, VI в.

римского имперского сознания и христианской сотериологии»¹⁵⁰. В Византии постепенно выработалась и утвердилась концепция, согласно которой Ромейская империя приобретала функцию последнего земного царства, за которым следует эсхатологическое царство Славы. Свойства вечного христианского царства в восточнохристианских толкованиях Книги пророка Даниила дополняются толкованием фрагмента из второго Послания апостола Павла к фессалоникийцам об «Удерживающем» («тайна беззакония уже в действии, но не осуществится до тех пор, пока не будет изъят от среды Удерживающий теперь»). Христианская Ромейская империя начинает трактоваться как «удерживающий» появление «сына погибели», Антихриста.

В Откровении Мефодия Патарского (Псевдо-Мефодия), VII—VIII вв., дано оригинальное толкование «последнего царства». «...Мефодий выразил отчетливое осознание многоприродности Восточной империи, говоря на основе вымышленной системы матримониально-генеалогических связей о синтезе, слиянии, соединении царств, их правителей, царствующих домов в ее начале»¹⁵¹. Именно на это царство и были перенесены в восточнохристианских толкованиях свойства вечного христианского царства.

Благодаря переводным сочинениям разных жанров византийские концепции христианского царства — «удерживающего от Антихриста» — были известны и в средневековой Руси. Новый толчок для своей трансформации теория получила в связи с новыми политическими реалиями: коронацией в 800 г. Карла Великого, в 962 г. Оттона Великого, формированием Священной Римской империи. Не случайно Тют-

¹⁵⁰ Традиции и наследие христианского Востока: Материалы междунар. конф. / Отв. ред. Д. Е. Афиногенов. — М.: Индрик, 1996. — С. 342.

Сотериология — христианское учение о спасении (от *Σωτήρ* — Спаситель, *λόγος* — слово).

¹⁵¹ *Синицына Н. В.* Москва — Третий Рим... — С. 18.

чев впоследствии обоснует мысль об узурпации империи на Западе. В западной историографии, особенно с XII в., развивается концепция *translatio imperii*, согласно которой христианская империя не умирает, а передается. При этом, однако, западное сознание не хочет признать реальность существования православной Ромейской империи, законной наследницы Римской государственности.

Историософия Ф. И. Тютчева и строится на основе категорий мировых монархий. Здесь мыслитель органично укоренен в православно-христианской традиции. Сохранились наброски и фрагменты незавершенного трактата «Россия и Запад», впервые опубликованные в русском переводе в 1988 г. В 1848–1850 гг. — непосредственно после европейских революций 1848 г. и в преддверии Крымской войны Ф. И. Тютчев опубликовал статьи, впоследствии получившие названия «Россия и Германия», «Папство и римский вопрос», «Россия и революция». Они должны были стать частью трактата. Причину того, что Тютчев оставил работу над трактатом, В. В. Кожин — современный глубокий исследователь жизни и творчества Ф. И. Тютчева — видит в утрате дипломатом надежды на реальное воздействие на ход политических событий в Европе. Как зоркий политик, Тютчев пишет, что «официальная Россия определенно и окончательно утратила всякое чувство и понимание своей исторической традиции». Он говорит, что «...судьба России уподобляется кораблю, севшему на мель, который никакими усилиями экипажа не может быть сдвинут с места, и только одна приливающая волна народной жизни в состоянии поднять его и пустить в ход»¹⁵².

Излагая «учение об империи», Тютчев писал: «Россия гораздо более православная, нежели славянская. И, как православная, она является залогохранительницей империи.

¹⁵² Тютчев Ф. И. Незавершенный трактат «Россия и Запад». — С. 198.

...Империя не умирает. Она передается. Реальность этой передачи. 4 прошедших империи. 5-я окончательная... Законная империя осталась привязанной к наследию Константина. ...Только в качестве императора Востока царь является императором России... Империя Востока — это Россия в окончательном виде» (см. материалы к VI гл.). «Вселенская монархия — это Империя. Империя же существовала всегда. Она только переходила из рук в руки... 4 империи: Ассирия, Персия, Македония, Рим. С Константина начинается 5-я империя, окончательная, империя христианская» (материалы к IX гл.).

Таким образом, мысли Тютчева о Греко-Славянской православной державе не ограничены только идеей наследования по отношению к Византии, но встроены в более широкую историческую перспективу, раскрывают масштабность духовных судеб мировой истории, воспринятых душой философа-поэта. Нельзя не подчеркнуть и глубокой мысли Тютчева о родственности русско-славянской природы православному духовному идеалу: «Русский народ — христианин не только в силу православия своих убеждений, но еще благодаря чему-то более душевному, чем убеждения. Он — христианин в силу той способности к самоотвержению и самопожертвованию, которая составляет как бы основу его нравственной природы...»¹⁵³

ВИЗАНТИЯ В СОЗНАНИИ ЗАПАДНИКА: ПАРАДОКС Т. Н. ГРАНОВСКОГО



а Тимофеем Николаевичем Грановским (1813–1855) прочно и справедливо закрепилось имя историка-западника, главы и признанного лидера западников в Москве.

Как известно, одной из неотъемлемых черт того умонастроения, которое в истории русской мысли принято называть

¹⁵³ Сочинения Ф.И. Тютчева: Стихотворения и политические статьи. — СПб., 1990. — С. 475.

«западничеством», была проявлявшаяся в той или иной мере и форме антиправославная идеология, составлявшая часть политической программы действий, выраженной тремя словами: цивилизация, демократия, прогресс. Не случайно в стане западников мы видим отталкивание, неприятие православной в существе своей жизни Византии. При этом никто из западников, высказывавших суждения-приговоры Византии, не занимался специально изучением ее истории (об этой тенденции ранее уже шла речь). В этом отношении особняком стоит фигура Т. Н. Грановского, профессионального ученого-историка.

С точки зрения интересующей нас темы Т. Н. Грановский занимает необычное, пожалуй, исключительное положение, ибо по существу предстает как западник, являющийся славянофилом в осмыслении православного византизма. Такая позиция Грановского ярко проявляет сложность, неоднозначность духовно-интеллектуальных процессов в русской жизни первой половины XIX в. Она предостерегает от их упрощенно схематической трактовки.

Для русского общества Грановский, как никто другой, был символом науки, университетского образования. Он сделался крупным специалистом-исследователем. Призванием Грановского было профессорство, его постоянное стремление состояло в том, чтобы действовать живым словом на общество. Еще готовясь к профессорскому званию, находясь в заграничной командировке¹⁵⁴, молодой ученый писал: «Мне хочется работать, но так, чтобы результат моей работы был в ту же минуту полезен другим. Пока я вне России, этого сделать нельзя. Мне кажется, я могу действовать при настоящих моих силах

¹⁵⁴ Министерство просвещения, возглавляемое с 1833 г. графом Сергеем Семеновичем Уваровым, одной из своих главных задач по реорганизации высшего образования видело в замене профессоров-иностранцев русскими. Для «усовершенствования в науках» значительно большее чем прежде число выпускников высших учебных заведений посылалось за границу, преимущественно в Германию.

и действовать именно словом. Что такое дар слова? Красно-речие? У меня есть оно, потому что у меня есть теплая душа и убеждение. Я уверен, что меня будут слушать студенты»¹⁵⁵.

Т. Н. Грановский не обманулся в самооценке. Как впоследствии писал один из его многочисленных учеников, «ни один профессор не производил на аудиторию такого неотразимого и глубокого впечатления»¹⁵⁶. Лекции Грановского во многом благодаря его натуре, в высшей степени художественной, удивительно изящной, гармоничной, сосредоточенной, были полны поэтической силы и сердечной проникновенности. Не случайно А. И. Герцен сказал, что Грановский думал историей, чувствовал историей и историей делал пропаганду. Помимо университетских курсов, Грановского прославили и публичные лекции (1843—1844 гг. — курс по истории Средних веков; 1845—1846 гг. — сравнительная история Англии и Франции; 1851 г. — четыре характеристики: Тамерлан, Александр Великий, Людовик I, Бэкон).

Когда тридцатилетний профессор Московского университета открыл 23 ноября 1843 г. публичный курс лекций, посвященный общим вопросам философии истории и обзору истории западного Средневековья, слушать его пришла «вся Москва». Это было новое, неожиданно яркое явление, «лучшее проявление жизни», по словам А. С. Хомякова. Чтение осуществлялось еженедельно в течение зимы и весны при переполненной аудитории, включавшей весь цвет тогдашней московской дворянской публики, при полной тишине. Хомяков, не пропустивший ни одной лекции, писал в письме: «Профессор и чтение достойны лучшего Европейского университета, и, к крайнему моему удивлению, публика оказалась достойна профессора. Я не ожи-

¹⁵⁵ Русское общество 30-х годов XIX века. Люди и идеи: Мемуары современников. — М.: МГУ, 1989. — С. 354.

¹⁵⁶ *Кудрявцев П. Н.* Известия о литературных трудах Т. Н. Грановского // Грановский Т. Н. Сочинения. — 4-е изд. — М., 1900. — С. 2.

дал ни такого успеха, ни такого сочувствия к науке о развитии человеческих судеб и человеческого ума»¹⁵⁷. В другом письме Хомякова находим: «Впрочем, я его хвалю с тем большим беспристрастием, что он принадлежит течению, которое во многом, если не во всем, противоположно моему. Мурмолка (вероятно, ты знаешь, что это такое) не мешала нам, мурмолконосцам, хлопать с величайшим усердием красноречию и простоте речи Грановского... Ты видишь, что крайности мысли не мешают какому-то добродушному единству. Все это бесстрастно. Не то, что у вас в Питере, где мысль, если когда и появится, — гневлива, как практический интерес»¹⁵⁸.

Грановский был окружен искренними и многочисленными друзьями, имел глубокое понимание и поддержку в семье. Вся его человеческая энергия поглощалась постоянным обменом мыслей и мнений с лучшими представителями русского общества, того духовного движения, которое знаменовало «сороковые годы». Поскольку профессор писал неохотно, то он и не

¹⁵⁷ Кошелев В. А. Алексей Степанович Хомяков, жизнеописание в документах, в рассуждениях и разысканиях. — М.: Новое лит. обозрение, 2000. — С. 295.

¹⁵⁸ Там же.

В конце 1844 г. на публичную трибуну вслед за Грановским рискнул подняться С. Шевырев, прочтя курс лекций «История русской словесности, преимущественно древней». Профессор имел большой успех, хотя не был, в отличие от Грановского, ни блестящим оратором, ни либералом. «Успех Грановского, — писал Хомяков, — был успехом личным, успехом оратора; успех Шевырева — успех мысли, достояние общее, шаг вперед в науке». Существовавшее в первой половине XIX в. представление о ничтожности древнерусской словесности было разрушено впоследствии во многом благодаря Шевыреву, открывшему «новый мир нашей старой словесности» (И. В. Киреевский). В лекциях Шевырева из оживленных памятников нашей древней словесности выростала вся древняя история нашего отечества, «внутренняя история, из которой, как из невидимого источника, истекает весь разум внешних движений». «В его живом представлении предмета мысль всегда факт, а факт всегда осмыслен, как он сам выражается, говоря о раскрытии внутреннего значения внешнего события». См.: *Киреевский И. В.* Публичные лекции профессора Шевырева об истории русской словесности, преимущественно древней // Киреевский И. В. Критика и эстетика. — 2-е изд, исправ. и доп. — М.: Искусство. 1998. — С. 223.

оставил потомству столько же, сколько дал современникам. Но вместе с тем он определенно выступал против ряда направлений в тогдашней передовой среде. Будучи главой московских гегельянцев, он не принял преклонения перед действительностью, которому подвергся В. Г. Белинский; спорил против идеализации древнерусской культуры, которая проявлялась иногда в воззрениях славянофилов. Как поклонник Петра Великого, Грановский не считал его дело законченным и вполне сочувствовал либеральным идеям. Не примкнув к материализму, в отличие от одного из самых близких ему людей — А. И. Герцена, он остался верен «романтическим», по его словам, взглядам.

В течение пятнадцати лет замечательная личность Грановского составляла «славу и украшение первого русского университета»¹⁵⁹. образу, творчеству и общественной деятельности Т. Н. Грановского посвящена обширная литература. Однако как в русской дореволюционной, так и в советской и постсоветской историографии взгляды Грановского на Византию и ее историю не вызывали особого интереса. Важность этих воззрений Грановского для правильного представления об общем ходе русской византиноведческой мысли специально подчеркнул П. Н. Бороздин в статье «Т. Н. Грановский и вопросы истории Византии»¹⁶⁰, написанной в связи со столетием со дня смерти этого выдающегося историка-просветителя, зачинателя русской западноевропейской медиевистики.

Исследователь отмечает, что суждения Грановского о Византии представляют тем больший интерес, что ученому приходилось преодолевать ставшие традиционными к началу XIX в. негативные суждения о Византии. О ней писали как стране застоя, деспотизма, церковного мракобесия и т. п. Известно, что уже в первом университетском курсе 1839—

¹⁵⁹ *Кудрявцев П. Н.* Известия о литературных трудах Т. Н. Грановского. — С. 7.

¹⁶⁰ *Бороздин П. Н.* Т. Н. Грановский и вопросы истории Византии // Византийский временник. — 1956. — № 11. — С. 271–279.

1840 г. Грановский уделил большое внимание византийской истории до IX в. Но его основные византиноведческие суждения относятся к 1850–1851 гг.

Непосредственно византийской проблематике посвящена статья «Латинская империя» (1850). Это была рецензия на историческое исследование П. Медовикова «Латинские императоры в Константинополе и их отношение к независимым владетелям греческим и туземному населению вообще». Тогда же появились «Записка и программа учебника по всеобщей истории» (1850) и статья-рецензия «Италия под владычеством остготов, лангобардов, франков», посвященная разбору магистерской диссертации М. П. Кудрявцева «Судьбы Италии от падения Западной империи до восстановления ее Карлом Великим» (1851).

Отзыв Грановского на исследование П. Медовикова построен не как тщательный разбор недостатков и достоинств работы (что, вероятно, представлялось ученому нецелесообразным вследствие слабости рецензируемого труда), а как изложение собственных воззрений на византийскую проблематику вообще. Поэтому представляется значимым внимательно рассмотреть изложенные Грановским идеи, являющие собой его византиноведческое кредо. Тем более что слова ученого о важности византийской истории для нас, русских, нередко цитируются в историографических обзорах, но без раскрытия общего контекста, их породившего. Грановский подчеркивает, что западная наука не разрешила главных жизненных вопросов существования Византии. Ибо вообще история Византийской империи не пользуется большим почетом у западных историков, которые довольствуются повторением мнений, унаследованных от XVIII столетия, мнений пренебрежительно-тенденциозных в своем существе.

В западной историографии ученый видит весьма немногочисленные сочинения о Византии, представляющие серьезный

интерес. К таковым Грановский относил труды немецких коллег, прежде всего монографии Шлоссера об императорах-иконборцах и Фальмерайера о Трапезунде и Морее. Основная причина очевидного равнодушия других западных писателей к государству Константина Великого лежит в судьбах германороманского племени. Так, в глазах французов и англичан Византия «не имеет высшего значения», воспринимается только как «любопытный предмет», подобно, например, истории Арабского халифата. Самым блестящим фактом влияния Византии на западноевропейскую культуру Грановский называет участие Византии в возрождении наук и искусств. Но влияние Византии на культуру Запада в XV в. было большей частью внешним, выразившимся в том, что византийцы учили греческому языку и торговали привозимыми рукописями. «Великие творения Греции, проникнув на новую свежую почву, вызвали всестороннее обновление умственной жизни на Западе».

«Нужно ли говорить, с другой стороны, о важности византийской истории для нас, русских? Мы приняли из Царьграда лучшую часть народного достояния нашего, т. е. религиозные верования и начатки образования. Восточная империя ввела молодую Русь в среду христианских народов. Но кроме этих отношений нас связывает с судьбою Византии уже то, что мы Славяне. Последнее обстоятельство не было, да и не могло быть, по-настоящему оценено иностранными учеными». Подчеркнем, что в воззрениях Грановского на византийскую культуру и государственность славянский фактор рассматривался как чрезвычайно значимый, как важнейшая культуротворческая сила.

Грановский подчеркивает кардинальное различие воззрений русских и западноевропейских историков на роль и место славянского элемента в Византийской империи. Западные исследователи не видят и не хотят видеть огромной роли славянства в созидании византийской культуры. Так, когда Фальмерайер в сочинении «История полуострова Морее» высказал

мнение о заселении Пелопоннеса славянами, это повлекло за собой не только нападки, но «даже грубую брань германских и греческих исследователей». Между тем само имя Морья дано было Пелопоннесу славянами. О большой доле славянского населения в Византии свидетельствуют и византийские исторические сочинения. В европейских фемах¹⁶¹ уже в IX в. большинство населения состояло из славян, а в азиатских преобладали примеси, чуждые греческому этническому типу.

Грановский задается вопросом: «Что такое Византийская национальность? Откуда берет она силы для сопротивления многочисленным врагам?» Историк не признает существования «византийского этноса» (о котором уже в XX в. будет писать Ш. Диль), отмечает, что в Византии мы видим государство, а не народ. Исавры, славяне, армяне сидят на престоле. Тысячелетнее существование Византии определялось отнюдь не крепостью какого-либо одного национального начала. «Сила, собравшая разнородные элементы, заключалась в религии, утвержденной Отцами церкви, и в образованности, наследованной от классического мира вместе с языком. Православные подданные православного императора сознавали себя братьями не по происхождению, а по вере». Именно в этом сознании, в нравственной энергии, которую оно сообщало, и заключается тайна столь продолжительного существования Византии при самых неблагоприятных внешних и внутренних условиях. Легко заметить, что Грановским были четко определены те краеугольные камни в понимании типа византийской цивилизации, которые впоследствии легли в основание отечественной византиноведческой методологии.

Особое значение в истории византийской культуры Грановский видел в переломной эпохе иконоборчества, являющейся ключом «к уразумению всех ее последующих явлений».

¹⁶¹ Фема — округ, вся полнота власти в котором принадлежит стратигу — командиру фемного войска.

Успешное изучение византийской культуры возможно, по мнению историка, только русскими и вообще славянскими учеными. Эти ученые ближе к Византии в силу того, что она связана с историей их собственного племени; изучение византийской истории и культуры требует знаний в тех областях церковной истории и филологии, которые менее других доступны западным ученым; «на нас лежит некоторого рода обязанность оценить явление, которому мы так многим обязаны».

Главные причины падения Константинополя в 1204 г. заключались, по Грановскому, в изменившемся отношении к славянам и в глубокой порче государственного организма, связанной с развращением высших сословий. Образование самостоятельных славянских государств отвлекло силы от Византийской империи. Кроме того, национальное славянское духовенство стремилось освободиться из-под власти Константинопольского патриархата. Духовные интересы высшего общества Константинополя после эпохи иконоборчества стали мельче, образованность, в которой прежде преобладало богословское направление, постепенно уступила место другой, «более блестящей, но поверхностной». В результате изменилось значение аристократического начала в государстве, аристократия вступила в конкуренцию с монархическим принципом.

Для Византии, в которой самодержавие было условием существования, «всякое стеснение монархической власти вело к неминуемым бедам и опасностям». Грановский пишет, что от западных властей в эпоху крестовых походов византийская аристократия заразилась духом насилия и непокорности, прибавив к ним вошедшие в пословицу лукавство и двоедушие. Ученый пишет, что Византия, не принявшая в себя никаких новых, живительных стихий, отрешенная движением истории от своего корня, то есть от эллинизма, «обратилась в лишенную нравственного содержания форму». При этом одна церковь стояла высоко над общим уровнем,

храня «свои сокровища для других, более светлых и способных к духовному развитию сил».

Причины падения Византии Грановский усматривает в необратимых последствиях четвертого крестового похода. Историк подчеркивает, что Никейская империя вовсе не была выражением чисто греческой народности. В ее основе лежало отвлеченное от всякой национальности начало «образованной веками мудрой государственной организации, которая принимала в себя даже враждебные элементы и претворяла их в гибкие, покорные ее воле материалы». Никейская империя явилась «островом Византии», «Византией в изгнании», как говорит современная византистика. Войско Феодора Ласкариса состояло отнюдь не только из греков. В нем было много турок, куманов, алан, болгар. Никейское золото стало искушением и для латинских воинов. Папа Григорий II принужден был предать анафеме крестоносцев, изменивших своему обету и вставших под знамена Ласкариса против собственных единоверцев. Грановский также говорит о том, что вторжение западной стихии в византийский быт после 1204 г. не подлежит сомнению. Правда, полному приятию западных обычаев «мешали природные и воспитанные историей свойства народонаселения».

Пятьдесят семь месяцев владычества латинян в Царьграде стали роковыми в судьбе Византии¹⁶². В этот период

¹⁶² Напомним, что само взятие Константинополя в 1204 г. было в значительной мере спровоцировано самими византийскими императорами. Сын свергнутого с престола Исаака II Ангела, Алексей Ангел, обратился к латинянам за помощью в низложении царственного дяди, узурпировавшего престол, обещая в случае успеха колоссальное вознаграждение, которым реально Византия того времени не располагала. Этот-то обман и вызвал возмущение. Несмотря на то что нападение на Константинополь согласно канонам Нарбоннского собора (1054) считалось тяжким грехом, 13 апреля 1204 г. на 809-м году своего существования Константинополь пал под натиском «рыцарей» — собратьев по вере. Папа Иннокентий III, узнав о грабежах и святотатствах участников четвертого крестового похода, писал, что теперь греческая церковь может усматривать «со стороны латинян лишь изуверства и дела дьявольские и... вправе относиться к ним с отвращением, как к собакам».

совершенно ослабли связи между правительством и жителями Византийской империи. «Императоры-иноверцы подорвали доверие православных подданных к преемникам Константина». Разгром Константинополя, по сути дела, стал первым шагом к прекращению существования Византии как империи мирового масштаба.

Итак, Т. Н. Грановский ключ к пониманию особенностей византийской культуры видит в православной вере, обусловившей культурно-государственное единство и силу. Подчеркивает, что Византия — это государство, а не народ, что не существует византийской национальности. Ученый выделяет в Византии два важнейших периода культурного развития: доиконоборческий и послеиконоборческий, период укрепления духовных основ (центростремительный) и период их ослабления (центробежный); обосновывает роковое значение 1204 г. Наконец, Грановский настаивает на важнейшей роли славян в истории Византии. Сторонником этой идеи стал впоследствии академик Ф. И. Успенский. Вместе с тем и по настоящее время эта тема еще ждет своего обстоятельного историко-культурного осмысления.

В «Записке и программе учебника всеобщей истории»¹⁶³ Т. Н. Грановский отмечал, что Византия важна для нас «по связи с судьбою славян вообще и Древней Руси в особенности». В иностранных руководствах по истории показывается только темная сторона византийской культуры, не раскрывается «живое религиозное начало, которое оттуда перешло к славянским племенам». В самой «Программе» Византии уделяется большое место. Устанавливая во Введении периодизацию всеобщей истории, ученый начинает ее средневековый период с царствования Константина Великого. Интересно отметить и сделанный акцент на роль монархического

¹⁶³ Грановский Т. Н. Записка и программа учебника всеобщей истории // Грановский Т. Н. Сочинения. — 4-е изд. — М., 1900. — С. 589–594.

начала, лежащего «в основании всех великих явлений русской истории; оно есть корень, из которого выросла наша государственная жизнь, наше политическое значение в Европе. Это начало должно быть достаточным образом раскрыто и объяснено в наших учебных заведениях».

Придавая большое значение изучению истории Византии, Т. Н. Грановский в постановке научных проблем стоял выше своего современника академика А. А. Куника¹⁶⁴. Позиция Грановского свидетельствовала о внутренних больших потенциях русской византиноведческой мысли, культурно-исторического сознания и самосознания, его готовности к прорыву к новым горизонтам, прорыву, осуществившемуся уже в 70-е гг. XIX в.

«У Грановского долго не перестанут учиться живому пониманию науки, разумному сочувствию лучшим человеческим интересам, глубокому уважению ко всему истинно великому, благородно-рыцарскому образу мыслей, простоте и верности ученых приемов, благородству и изяществу языка, всего же более — неподкупности нравственного чувства»¹⁶⁵.

¹⁶⁴ Бороздин П. Н. Т. Н. Грановский и вопросы истории Византии.

¹⁶⁵ Кудрявцев П. Н. Известия о литературных трудах Т. Н. Грановского. — С. 12.

70-е гг. XIX в. — РУБЕЖ В ОСМЫСЛЕНИИ ВИЗАНТИЙСКОЙ ТРАДИЦИИ



смысление роли и значения византийской традиции в русской культуре, ее усвоения или, точнее, метаморфозы на русской почве является по существу не только теоретическим поиском ответа на вопрос о сущностном своеобразии русской культуры, но одновременно и действенным процессом утверждения такового через развитие духовно-интеллектуальных сил.

Специфическое положение византиноведения и, шире, проблемы византизма в России связано с тем, как уже отмечалось, обстоятельством, что византийское влияние — один из важнейших факторов, определивших путь русской культуры¹⁶⁶. Разработка русско-византийской проблематики служит хорошим показателем состояния национального самосознания и политического самоопределения.

В истории русской жизни отчетливо выделяются два противоположных умонастроения по отношению к Византии. Первый — это период Древней Руси, когда в восприятии Византии безусловно преобладает «плюс». Следует подчеркнуть, что, крестившись в православной купели, признавая духовный авторитет Византии, Русь всегда жила не изменяя своему достоинству, внутренней свободе и внешней политической самостоятельности, независимости от Византии.

¹⁶⁶ Успенский Ф. И. Из истории византиноведения в России // *Анналы: Журн. всеобщей ист.* — Пг., 1922. — № 1. — С. 110–127.

Реформы Петра I, декларировавшие приобщение России к цивилизации западноевропейской, изменили «плюс» в отношении к византийскому наследию на «минус». В этот период Россия воспринимает новоевропейский, уничижительный взгляд на культуру Византии (истоки и причины которого в западноевропейском сознании составляют предмет специального разговора), сохранявшийся до второй половины XIX в., до его 70-х гг.¹⁶⁷

Значительным стимулом в подъеме интереса к византийской теме стало общее движение в жизни России, связанное с эпохой 60–80-х гг. и, главным образом, как отмечает Ф. И. Успенский¹⁶⁸, торжества, посвященные Крещению Руси при св. князе Владимире, вызвавшие воспоминания о ее глубокой, славной и во многом еще неразгаданной истории. Византиноведение, не будучи еще исследовательской школой, было близко русскому сознанию.

И эта старая, как сама русская история, тема сделалась «новой» в 70-х гг. XIX в.: византиноведение из скромного положения выдвинулось на видное место, стало самостоятельной областью научного знания. Именно с этого времени византизм становится значительным явлением в русской науке, византилисты сосредоточиваются на темах, имеющих отношение к русской истории, начинают прокладывать новые пути. В это время высказываются глубокие философско-исторические (Н. Я. Данилевский, «Россия и Европа») и публицистические (Ф. М. Достоевский, «Дневник писателя») идеи; ярчайшим явлением русского самосознания становится сочинение К. Н. Леонтьева «Византизм и Славянство». Новый импульс получают церковно-исторические и богословские исследования в духовных академиях, утверждается отношение

¹⁶⁷ Спасский А. А. Значение Византии в истории западноевропейской цивилизации // Богословский вестник. — 1902. — № 4. — С. 807–836.

¹⁶⁸ Успенский Ф. И. Русь и Византия в X в.: Речь... — С. 408–414.

к византийскому наследию как к живому духовному наследию России¹⁶⁹. В исторической науке появляются концептуальные труды, в которых идет полемический поиск верного ключа в проблеме византизма на русской почве (*Иконников В. С.* Опыт исследования о культурном значении Византии в русской истории (Киев, 1869), *Коялович М. О.* История русского самосознания по историческим памятникам и научным сочинениям (СПб., 1884)). Осмыслению роли византийского влияния отдал дань В. О. Ключевский в двух развернутых рецензиях на сочинение В. С. Иконникова¹⁷⁰, а также К. Н. Бестужев-Рюмин (СПб., «Русская история», 1872. Т. 1). В 1875 г. был опубликован труд Ф. А. Терновского, экстраординарного профессора Духовной академии и доцента Императорского университета св. Владимира «Изучение византийской истории и ее тенденциозное приложение в Древней Руси» (Киев, 1875)¹⁷¹.

70-е гг. XIX в. явились в России рубежным этапом в разработке византийской темы во всем ее масштабе, определили культурное пространство того мощного подъема отечественной византистики, в художественной византистике как ее органичной части, который прославил русскую науку на рубеже XIX–XX вв.

¹⁶⁹ *Экономцев Иоанн*, игумен. Историческая школа Московской духовной академии // *Экономцев Иоанн*, игумен. Православие, Византия, Россия. — М., 1993. — С. 125–142.

¹⁷⁰ *Ключевский В. О.* Новые исследования по истории древнерусских монастырей // Православное обозрение. — 1869, окт.; Поправка к одной антикритике // *Ключевский В. О.* Отзывы и ответы. — Третий сб. ст. — Пг., 1918. — С. 78–97.

¹⁷¹ Докторский диспут профессора Ф. А. Терновского // Труды Киевской духовной академии. — 1877. — № 6.

МИСТИК-ФИЛОСОФ В. С. СОЛОВЬЕВ КАК АНТАГОНИСТ ВИЗАНТИЗМА

В истории русской культуры особенно резкое, декларативное, последовательно отрицательное отношение к византизму присуще позиции видного русского философа В. С. Соловьева (1853—1900) который заявлял о своем неприятии Византии, называя ее «чуждой русской жизни», «деспотической», «полуазиатской»¹⁷².

Надо сразу же сказать, что в жизни Соловьева был некий «знак», событие, которое можно рассматривать как символ кардинального расхождения мыслителя с отечественным византиноведением. В 2002 г. историк-искусствовед И. Л. Кызласова опубликовала воспоминания о Соловьеве великого русского ученого-византиниста, жившего во второй половине XIX — начале XX в. Никодима Павловича Кондакова (1844—1925)¹⁷³. Кондаков сообщает об интересном эпизоде. Находясь в 1875 г. с научными целями в Лондоне, он почти ежедневно встречался в Публичной библиотеке с Соловьевым, бывая иногда и у него дома. Однажды Соловьев обратил внимание Кондакова на письмо, написанное неровными крупными буквами, сказав, что письмо каким-то таинственным образом появилось в его комнате, ибо он никого не впускал и плотно запирает дверь, уходя. Соловьев настаивал на чудесном происхождении письма. «...бросьте мистифицировать меня, — отвечал Кондаков, — я не женщина, и меня этим не удивите. На этом я встал, и мы простились»¹⁷⁴. Через десять лет на заседании Академии наук Соловьев, сидевший рядом

¹⁷² Соловьев В. С. Несколько слов в защиту Петра Великого // Соловьев В. С. Собрание сочинений. — 2-е изд. — СПб., 1908—1911. — Т. 5. — С. 164.

¹⁷³ Н. П. Кондаков о В. С. Соловьеве // Н. Н. Кондаков. Воспоминания и думы / Сост., подготовка текста и примеч. И. Л. Кызласовой. — М.: Индрик, 2002. — С. 191—198.

¹⁷⁴ Н. П. Кондаков о В. С. Соловьеве... — С. 193.

с Кондаковым, неожиданно передал последнему записку. «Я вдруг узнал тот самый почерк, — пишет ученый, — которым было написано „таинственное“ письмо, оказавшееся на его столе в Лондоне. Сомнений для меня не было»¹⁷⁵.

Претензии Соловьева к Византии связаны с рационально-теоретическим пониманием ее христианского мирозерцания, которое мыслитель характеризует как упадок, «псевдохристианский индивидуализм» и «односторонний спиритуализм», в котором истина христианской веры, перестав быть нормой действительности, сделалась отвлеченным теоретическим догматом, а вся «религия сводилась... исключительно к правоверию и обрядовому благочестию, которые ни на кого никаких нравственных обязательств не налагали... По византийским понятиям, усвоенным Москвой, от большинства людей, от всего христианского общества не требовалось ничего, кроме такой веры»¹⁷⁶. «В силу разобщения с Европой, воздействия монголов и одностороннего влияния византизма, — пишет В. С. Соловьев, — сложился в Московском государстве духовный и жизненный строй, который никак нельзя назвать истинно христианским»¹⁷⁷. Допетровская эпоха Руси — это как бы ее предыстория, достойный период начинается со времени Петра I, исторический подвиг которого в возвращении России на тот путь, на который она встала впервые при князе Владимире.

Основная мысль В. С. Соловьева состоит в том, что путь к общехристианской идее идет через отречение от византизма и единение с латинским Западом, где такая идея реализована¹⁷⁸. Вместе с тем в воззрениях В. С. Соловьева, безусловно

¹⁷⁵ Там же.

¹⁷⁶ Соловьев В. С. Несколько слов в защиту Петра Великого. — С. 164.

¹⁷⁷ Там же. — С. 164.

¹⁷⁸ Экономцев Иоанн, игумен. Византизм, Кирилло-Мефодиево наследие и Крещение Руси // Экономцев Иоанн, игумен. Православие, Византия, Россия. — М., 1992. — С. 9.

симпатизировавшего католичеству, можно увидеть еще одну, важнейшую, линию, суть которой состоит в стремлении реформировать христианство, создать новую всечеловеческую религию, ведущую к царству Божию на земле. Именно имея в виду эту линию, пытаюсь увидеть ее истоки в духовном строе, глубинных мистических интуициях мыслителя, можно верно понять причины его враждебности к византизму.

Отношение В. С. Соловьева к византизму выражено им в целом ряде работ: «Великий спор и христианская политика» (1883), «Русская идея» (1888)¹⁷⁹, «Об упадке средневекового мирозерцания» (1891)¹⁸⁰, «Византизм и Россия» (1896). Последний труд, опубликованный в журнале «Вестник Европы», является одним из самых сложных в историософском наследии мыслителя: в нем отражены и теократические искания 1880-х гг., и ранняя публицистика по церковному вопросу,

¹⁷⁹ Статья была дважды прочитана в виде доклада в парижском католическом салоне княгини Зайн-Виттгенштейн. В своих «Воспоминаниях» княгиня пишет, что аббат Гетте, перешедший из католичества в православие, по поводу доклада Соловьева заявил: «Соловьев папист более, чем Беллармин (иезуит) и сам папа» (См.: Мочульский К. В. Гоголь, Соловьев, Достоевский. — М., 1995. — С. 166–167). Эта статья была кратким изложением работы «Россия и Вселенская церковь», также изданной в Париже, по-французски, на год позже, в 1889 г. Взгляды Соловьева привели его к острому конфликту с духовной и светской властью в России, не нашли отклика и у русской интеллигенции. Известно, что зять мыслителя, ученый-византист В. П. Безобразов, отказывался раздавать общим знакомым его брошюру.

¹⁸⁰ Реферат с таким названием, прочитанный на заседании Московского психологического общества 19 октября 1891 г. и вызвавший большую полемику, был издан гектографическим способом с добавлением семи тезисов в 1892 г. под названием «Об упадке средневекового мирозерцания». Особенно остро реагировал на идеи В. С. Соловьева К. Н. Леонтьев, из-за болезни не имевший к тому времени сил ответить ему развернуто, обстоятельно. Леонтьев, столь тепло прежде относившийся к личности Соловьева, теперь с присущей ему страстностью предлагал выслать последнего из российских столиц, он «первый закричал, что путь Соловьева ведет к пропасти, что в его величественном строительстве теократического царства есть какая-то зловещая ложь. Он первый почувал в Соловьеве веяние антихристово духа» (К. В. Мочульский).

и проблематика «Национального вопроса в России». Работа «Византизм и Россия» представляет собой определенный итог, свод размышлений. Так, из статьи «Великий спор и христианская политика» в нее прямо включены многие страницы, составившие XII и XIII главы; присутствуют совпадения со статьями «Национального вопроса в России». К отмеченному циклу работ примыкает и труд «История и будущность теократии (Исследование всемирно-исторического пути к истинной жизни)», изданный в Загребе в 1887 г.

Тема Византии и византизма появилась в сочинениях В. С. Соловьева под влиянием ряда причин, среди которых можно выделить следующие две.

Начиная с весны 1882 г., Соловьев продумывал свое отношение к католицизму, и, следовательно, необходимым звеном стала выработка оценки византизма. Кроме того, значительный импульс к обдумыванию проблематики византизма был дан ранее трактатом К. Н. Леонтьева «Византизм и славянство» (1875). Это сочинение вызвало, как известно, большую полемику, не исчерпанную и до сих пор. В. С. Соловьев явился непримиримым оппонентом К. Н. Леонтьева, последователя Н. Я. Данилевского, ибо его религиозные, историософские, геополитические позиции, идея «всемирной теократии» принципиально расходились с трактовкой мирового культурно-исторического процесса, пониманием места в нем России, присущей и автору «России и Европы» (1871), и автору «Византизма и славянства». Представляется отнюдь не случайным и выбор В. С. Соловьевым названия для своей работы — «Византизм и Россия», — которое явно указывает на труд К. Н. Леонтьева.

Суждения В. С. Соловьева о византизме восходили к точке зрения иезуита князя И. С. Гагарина¹⁸¹, высказанной им

¹⁸¹ Синицына Н. В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). — М.: Индрик, 1998. — С. 29.

в книге, изданной сразу же после Крымской войны в 1856 г., на французском языке в Париже. Книга И. С. Гагарина была полемическим ответом на идеи Ф. И. Тютчева, изложенные им в статьях, созданных накануне Крымской войны. Труд И. С. Гагарина назывался «*La Russie sera-t-elle catholique?*» («Станет ли Россия католической?»). Русский ее перевод появился в Париже под заглавием «О примирении Русской церкви с Римскою».

По словам И. С. Гагарина, именно он дал «права гражданства» выражению «византийство». «Византийство», по И. С. Гагарину, состоит в противопоставлении всеобъемлющему духу Вселенской Церкви духа народности, в стремлении сосредоточить управление национальной Церкви в руках одного иерарха или союза иерархов, «покорного мановению мирского главы, и в то же время ослабить по возможности узы, связующие эту Церковь с Соборною, Вселенскою»¹⁸².

В концепции В. С. Соловьева исключительный национализм является неотъемлемой частью византизма, от которого философ стремится отгородиться. Именно эта мысль, уже изложенная в «*Великом споре*», становится доминирующей в статье «Византизм и Россия»: «Россия, принявши православное христианство из Византии, получила его в том виде, который оно имело там в X и XI вв.; вместе с православием она получила и византизм, т. е. смешение вечных и существенных форм Церкви с временными и случайными, вселенского предания с местным»¹⁸³. Таким образом, национальное понято Соловьевым как «временное» в противоположность «вечному»; как «случайное» в отличие от «существенного»; как «местное», противостоящее «вселенскому». После

¹⁸² Гагарин И. С. О примирении Русской Церкви с Римскою // Символ. — 1982. — № 8, декабрь. — С. 239.

¹⁸³ Соловьев В. С. Византизм и Россия // Соловьев В. С. Сочинения: В 2 т. — Т. 1: Философская публицистика. — М., 1989. — С. 126.

Соловьева противопоставление «вселенского» и «национального» будет повторяться и тиражироваться (Г. В. Флоровский, Н. А. Бердяев, А. Тойнби и др.).

Рассматривая истоки противопоставления «вселенского» и «национального», современный исследователь Н. В. Сеницына пишет, что это «противопоставление есть порождение исторической и философской мысли Нового времени. Как противопоставление допетровской и петровской Руси, „старой“ и „новой“ России, подобно тому определению „средних веков“ как „темных“, которое на Западе им дали Новое время и эпоха Просвещения, чтобы оттенить собственное значение»¹⁸⁴.

Соловьев упрекает Византию и Россию в византизме, подразумевая под ним неистинное, искаженное христианство. По мысли философа, Россия наследовала не величие Византии, а те черты, которые привели ее к гибели: «языческую идею абсолютного государства», принцип цезаропапизма, «византийское поклонение идолу государственности»¹⁸⁵. В парадигме Византии выделяется «падение»; наследование теперь трактуется не только как повторение, воспроизведение величия, имперской державности, но как возможность гибели («чтобы пасть, как она»)¹⁸⁶.

Как известно, В. С. Соловьев отрицал самобытность русской философии. В 1888 г. он писал, что «никаких действительных задатков самобытной русской философии мы указать не можем; все, что выступало в этом качестве, ограничивалось одною пустою претензией»¹⁸⁷, более того, говорил, что даже там, где русские мыслители стремятся развивать чужие идеи, они

¹⁸⁴ Сеницына Н. В. Третий Рим. — С. 27.

¹⁸⁵ Соловьев В. С. Византизм и Россия. — С. 126.

¹⁸⁶ Там же. — С. 72.

¹⁸⁷ Соловьев В. С. Собрание сочинений. Т. V. — СПб., б. г.; Брюссель, 1996. — Фототип. изд. — С. 88.

лишь «воспроизводят в карикатурном виде те или иные крайности и односторонности европейской мысли»¹⁸⁸. В. С. Соловьев писал, что русский народ, подобно «другим полудиким народам Востока», вообще не способен к серьезной умственной работе «в области мысли и знания»¹⁸⁹. Столь уничижительная, национально отрицательная характеристика в настоящее время отзывается рикошетом по отношению к собственным воззрениям мыслителя на византизм. Известный современный историк церкви и богослов игумен Иоанн Экономцев пишет, что, рассматривая концепцию византизма, изложенную В. С. Соловьевым, «очень трудно удержаться» от того, чтобы не свести ее к *карикатуре*¹⁹⁰ (курсив мой. — Г. С.).

После публикации в 1896 г. в «Вестнике Европы» трактата «Византизм и Россия» в этом же году «Византийский временник» в разделе «Критика и библиография» поместил без подписи краткую заметку, автор которой отмечал: «Рассуждения г. Соловьева о Византии и византизме не отличаются научною доказательностью и проникнуты крайним субъективизмом»¹⁹¹. Современный автор комментариев к трудам В. С. Соловьева Н. И. Цымбаев пишет, что обличение Соловьевым византийских порядков не всегда исторически верно и не может быть отнесено ко всем периодам существования Византии. Он отмечает, что в работе «Византизм и Россия» «политика великого князя киевского Владимира Святого (980—1015)... безнадежно идеализирована, как и в ранней работе Соловьева „Владимир Святой и христианское государство“» (1888)¹⁹².

¹⁸⁸ Там же. — С. 92.

¹⁸⁹ Там же. — С. 92.

¹⁹⁰ Экономцев Иоанн, игумен. Византизм, Кирилло-Мефодиево наследие и Крещение Руси. — С. 9.

¹⁹¹ Византийский временник. — 1896. — Т. 3. — С. 692.

¹⁹² Соловьев В. С. Смысл любви: Избр. произведения / Сост., вступ. ст., коммент. Н. И. Цымбаева. — М.: Современник, 1991. — С. 509.

На неисторичность воззрений В. С. Соловьева указывает и Н. В. Сеницына¹⁹³, говоря об использовании им в работах «Великий спор» и «Византизм и Россия» клише о наследовании Россией «всех преимуществ и притязаний Византии», «не только политических, но и церковных»¹⁹⁴, которое отвергает звено за звеном последующая историография. Большим преувеличением являются и слова Соловьева о «сокрушении» Османской империи, ибо и в XV, и в XVI в. Россия сталкивалась отнюдь не «с тем же самым врагом», что Византия. Бедствия же Константинополя вызвали не национальную и политическую гордость, а, как известно, скорбь по поводу этого события, «Плачи» и «Рыдания», надежды на возрождение Константинополя, выражавшиеся первоначально в эсхатологической форме. Н. В. Сеницына сопоставляет, с целью показать глубокий смысловой контраст, слова В. С. Соловьева и мысли Н. Ф. Федорова о смысле «всемирной истории» как «печаловании» за Константинополь.

В чем сущность, какова основная идея историософской концепции В. С. Соловьева, в которой византизм оказывается столь нелюбимым, неприемлемым, столь отрицательным фактором? Почему, по словам И. М. Андреева¹⁹⁵, сказанным им в работе «Владимир Соловьев — мистик в свете Православия», к византизму Соловьев «чувствовал непреодолимую враждебность»?

В. С. Соловьев, видя свою жизненную задачу в том, чтобы радикально реформировать христианство, найти пути к реальному «положительному всеединству» и совокупному спасению человечества, выдвинул проект «всемирной теократии».

Философ осуждает «национальное» (историческое) христианство в России (как византийское, ущербное), приходит

¹⁹³ Сеницына Н. В. Третий Рим. — С. 26.

¹⁹⁴ Соловьев В. С. Византизм и Россия. — Т. 2. — С. 596.

¹⁹⁵ Андреев И. М. Владимир Соловьев — мистик в свете Православия // Андреев И. М. Русские писатели XIX века. — С. 469–512.

к мысли о союзе русского царя с римским папой, убеждает соотечественников в благостности латинства. Не случайно труд «Россия и Вселенская церковь» (1888) вызвал одобрительные отзывы папы Льва XIII. «Вселенская теократия» — это политически и религиозно единое человечество, общемировая цивилизация, основанная на соединении монархической (русский абсолютизм, русский царь), римско-католической (латинская Европа во главе с папой) и пророческой властей.

Проповедуя синтез западного и восточного христианства, В. С. Соловьев, как писал Е. Н. Трубецкой, вышел из славянофильского лагеря, выдвигая «ту сторону истины, которая заключалась в западничестве»¹⁹⁶. Важнейшей для Соловьева была богословская идея Софии, которая представала у него в различных трактовках-образах: религиозно-поэтических, мистических («вечная женственность», «ангел-хранитель мира», «душа мира»), политико-философских. В аспекте «вселенской теократии» София, по Соловьеву, есть одушевленное единство народов, воплощенное в телесной форме в виде преобразованной церкви и объединенного человечества. Напомним, что православная традиция и Отцы Церкви относят имя Премудрости Божией, Софии, по существу принадлежащее Святой Троице в совокупности, ко Второму Лицу Святой Троицы — Сыну Божьему, Иисусу Христу, как исполнителю Совета Святой Троицы. Соловьев верил в Иисуса Христа как Богочеловека, Мессию, в Его Воскресение после крестной смерти, считал Его Главою христианской Церкви¹⁹⁷. Постепенно в воззрениях Соловьева произошло снижение роли Иисуса Христа и возвеличивание Софии. Иисус Христос стал одним из трех — основным — воплощением «божественной»

¹⁹⁶ Трубецкой Е. Н. Личность В. С. Соловьева // Наше наследие. — 1988. — № 2. — С. 70.

¹⁹⁷ Федоров И. Г. Владимир Соловьев и Православие. — М.: Новая книга; Ковчег, 2000. — С. 56.

Софии, которая превратилась в центр вселенной и всего сущего. Все человечество, весь мир, полагал мыслитель-мистик, должны получить обожение и соединиться с «вечной женственной Премудростью» через веру в Иисуса Христа, как Главы Вселенской Церкви. Тогда как, по христианскому учению, обожение и соединение человека с Иисусом Христом осуществляется посредством Святых Христовых Тайн под действием благодати Святого Духа. «Так что, не понимая и не признавая исключительной роли христианского учения, Соловьев уверовал в Иисуса Христа, в значительной степени им самим придуманного и приниженного»¹⁹⁸. Христианство современного ему мира В. С. Соловьев считал лишь переходящим этапом естественного процесса исторического развития религии и не отвечающим запросам построения будущего мира, не истинным: «Истинное христианство... должно быть вселенским, оно должно распространяться на все человечество и на все дела человеческие... Христианства вселенского еще нет в действительности: оно есть только задача»¹⁹⁹. Мыслитель полагал, что именно он сможет указать путь к истинному христианству и условия его осуществления.

Под влиянием идей В. С. Соловьева в русском богословии и философии XX в. возникло новое учение о Софии, так называемое «софианство». Попытка модернизировать святоотеческую традицию была сделана о. Павлом Флоренским и о. Сергием Булгаковым. Последний в своих трудах называл Софию «четвертой ипостасью», «материнским лоном бытия». Православное учение о Софии отстаивали в своих работах В. Н. Лосский, митрополит Сергей Страгородский. Архиепископ Серафим Соболев посвятил критике богословского модернизма целую книгу «Новое учение о Софии». В 1935 г.

¹⁹⁸ Федоров И. Г. Владимир Соловьев и Православие. — С. 57.

¹⁹⁹ Соловьев В. С. Три речи в память Достоевского. Вторая речь // Собрание сочинений: В 10 т. — 2-е изд. — СПб., 1911–1914. — Т. 3: 1877–1884. — С. 200.

Православная церковь признала учение о. Сергия Булгакова софиологической ересью.

Из идеи нового, реформированного христианства В. С. Соловьева — задачи построения «вселенской теократии» вытекало, что русский народ должен осуществить «великий акт самоотречения, духовного самопожертвования», чтобы продолжить совершенное им ранее «в иных, более низких сферах действительности» — «при призвании варягов» и при Петре I.

Такие крупные русские мыслители, как Н. Н. Страхов и П. Е. Астафьев, вели развернутую, неустанную полемику с Соловьевым, приносящим в жертву во имя общечеловеческого благополучия духовно-культурное своеобразие русского народа. Так, Н. Н. Страхов, последовательно выступая с защитой идеи культурно-исторических типов Н. Я. Данилевского, яростным оппонентом которой был В. С. Соловьев, в ряде работ и, прежде всего, в своем главном труде «Борьба с Западом в нашей литературе» осветил тот тупик, в который вела идея «вселенской теократии». По Страхову, в этой идее проявилась та же иллюзия исторически достижимого земного благополучия, которая владела и европейским сознанием²⁰⁰. Эта внешне гуманная иллюзия имеет оборотную сторону. «Г. Соловьев, — пишет Н. Н. Страхов, — называет начало народности началом племенного раздора... несравненно основательнее можно бы назвать начало единства человечества началом

²⁰⁰ Труд Н. Н. Страхова «Борьба с Западом» — это, прежде всего, широкая панорама XIX в., который мыслитель характеризует как «самодовольный век», все больше и больше отрывающийся от прошлого, все меньше и меньше понимающий истинный смысл жизни. Мыслитель выделяет два фундаментальных заблуждения века: «нелепое, невежественное убеждение, что мы, теперешние люди, выше людей прошлого времени; нелепая уверенность, что здесь, на земле, возможно какое-то благополучие, мирящееся со всеми противоречиями судьбы и природы». (Страхов Н. Н. Борьба с Западом в нашей литературе: Исторические и критические очерки. — 2-е изд. — СПб., 1887. — Кн. 1. — С. 3).

насилия»²⁰¹. Современная политическая практика начала XXI столетия подтвердила мысль Н. Н. Страхова: однополярный мир обернулся источником насилия над народами. Полемика между В. С. Соловьевым и Н. Н. Страховым велась в основном на страницах «Вестника Европы» и «Русского вестника». В. С. Соловьев был уверен в своей конечной правоте. «В этом споре из-за „России и Европы“, — писал он, — последнее слово, во всяком случае, должно остаться за мной — так написано на звездах»²⁰². Во многом соловьевский прогноз оправдался после 1917 г., когда стоявшие у кормила государства идеологи «мировой революции» по существу проводили, и не безуспешно, программу национального самоотречения. Вместе с тем глубокое и серьезное внимание к идеям Н. Я. Данилевского в современной культуре, как в научной, так и в учебно-образовательной сфере, безусловно, свидетельствует о благотворных процессах в национальном самосознании.

Отдельным, непростым и вместе с тем, как представляется, ключевым является вопрос о религиозности В. С. Соловьева. Эту проблему рассматривали многие исследователи (А. Ф. Лосев, К. В. Мочульский, И. М. Андреев, В. В. Зеньковский, Г. В. Флоровский и др.). В последние годы вышли в свет ценные работы, специально ей посвященные. Речь идет о книгах В. В. Кравченко и И. Г. Федорова.

Труд В. В. Кравченко²⁰³ «Вестники русского мистицизма» представляет собой первый опыт обобщения вклада русских мистиков в отечественную и мировую культуру. Автор, ставя своей целью раскрытие истории проявления и динамики мистической гениальности русских духовных подвижников,

²⁰¹ *Страхов Н. Н.* Борьба с Западом в нашей литературе. — 3-е изд. — Киев, 1897. — Кн. 2. — С. 212.

²⁰² Письма В. С. Соловьева: В 4 т. — СПб., 1908. — Т. 1. — С. 59–60.

²⁰³ *Кравченко В. В.* Вестники русского мистицизма. — М.: Издатцентр., 1997.

посвятила отдельные разделы В. С. Соловьеву как мистико-философу; автору первой русской мистической книги А. Н. Шмидт; знаменитой основательнице теософского общества Е. П. Блаватской; первому русскому практическому учителю Г. И. Гурджиеву. Специальным исследованием является и работа И. Г. Федорова «Владимир Соловьев и Православие». Благодаря этим двум книгам религиозно-мистический облик В. С. Соловьева раскрывается более ясно и определенно.

В убедительной трактовке В. В. Кравченко В. С. Соловьев предстает как «гениальный мистик, но оторванный от традиции мистицизма (какой бы то ни было!)»²⁰⁴, не смогший вовремя осознать, что мистическая одаренность — опасный дар. Испытав опасность этого дара на собственном опыте, В. С. Соловьев слишком поздно отошел от внешних поисков истины к внутренней самореализации. При этом, как подчеркивает Кравченко, Соловьев, будучи мистиком, осознавал себя в первую очередь философом, принимая Софию за философского «гения». Вследствие чего он свой главный — мистический — дар реализовал не полностью и не на пользу себе как мистика. В. В. Кравченко пишет, что, разумеется, нет никакой уверенности в том, что, откажись Соловьев от философии, как Сведенборг от науки, ради мистического опыта, то он был бы более счастлив и благополучен. Соловьеву так и не удалось найти адекватную форму своему мистическому опыту, что отразилось в неудачной попытке создать небывалую систему «всеединства», «вселенской теократии», о крахе которой свидетельствуют «Три разговора».

В. В. Кравченко отмечает важный факт мистического движения В. С. Соловьева на пересечении с его философскими исследованиями. Во время своего пребывания в Лондоне мыслитель начал писать некое сочинение на основе

²⁰⁴ Кравченко В. В. Вестники русского мистицизма. — М.: Издатцентр., 1997. — С. 111.

собственного толкования мистицизма, вне какой бы то ни было мистической традиции. В письме к родителям из Каира это сочинение Соловьев называет «мистико-теософо-философо-теурго-политического содержания и динамической формы». Н. Н. Страхов свидетельствовал, что В. С. Соловьев называл работу — «Начала положительной метафизики». Это сочинение в настоящее время более известно как рукопись под названием «София», с черновиками которой Соловьев возвратился из дальних странствий в Москву. Полноценное исследование мистических и философских основ этого сочинения — «дело будущего»²⁰⁵. Рассматривая мировоззрение В. С. Соловьева, И. Г. Федоров пишет, что оно сформировалось весьма рано под влиянием учения пантеизма, язычества, христианства и идей их синкретизма, восходящих к Платону, неоплатоникам, гностикам, к вере в религиозный и общественный прогресс человечества, опоре на пантеистическо-языческую мистику²⁰⁶. Не случайно В. В. Розанов с присущей ему пронизательностью видел в В. С. Соловьеве странника в умственном, идейном и даже чисто бытовом отношении.

В. В. Кравченко пишет, что, применяя современную терминологию, Соловьева можно было бы назвать чрезвычайно чувствительным человеком, говорит, что он был «без преувеличения гениальным мистиком», о чем свидетельствуют поразительные факты его биографии, отразившиеся во множестве свидетельств окружающих его людей, в записках самого мыслителя. Так, например, о беседах с Софией известно по рукописям В. С. Соловьева, о разговорах с дьяволом потомкам остались только догадки. М. С. Соловьев по решению семьи уничтожил предсмертные записки Соловьева об искушавшем его дьяволе. Эти записки ужаснули религиозного Михаила

²⁰⁵ Кравченко В. В. Вестники русского мистицизма. — М.: Издатцентр., 1997. — С. 107.

²⁰⁶ Федоров И. Г. Владимир Соловьев и Православие. — С. 10.

Сергеевича Соловьева, «в них рассказывалось о ежедневных „возмутительных“ беседах с чертом, внешность которого также описывалась в подробностях». Мемуарист С. Маковский пишет, что Соловьев доверительно рассказывал о еженощно являвшихся к нему призраках: «Занятый вопросом о соединении православной и католической церквей (сам как будто принадлежа к обеим одновременно), он разговаривал с тенями исторического прошлого, вступал с ними в богословские споры... Одной из теней была Зоя Палеолог. Ставшая Софией по выходе замуж за Ивана Третьего, наследница василевсов...»²⁰⁷

Отдельно необходимо рассмотреть вопрос об отношении В. С. Соловьева к католицизму, отношении, которое, по сути, очень далеко от однозначности. Необходимо подчеркнуть, что Соловьев более всего дорожил своей внутренней свободой, любая мысль об ее ограничении была для него нестерпима. Его религиозная вера поверялась только непосредственным личным мистическим чувством, не принимая никакого земного авторитета.

Исследователи высказывают мысль о том, что, вероятно, мистические склонности Соловьева были семейной чертой. Известно, что предком Соловьева по материнской линии был знаменитый религиозный философ и мистик Г. С. Сковорода. Основополагающие черты духовного облика двух философов очень близки: странничество как способ жизни, внутренний порыв к свободе. В значительной степени к Соловьеву могут быть отнесены слова, сказанные В. В. Зеньковским о Г. С. Сковороде: «В нем живет подлинное озарение веры, он — мистик, в лучшем смысле этого слова, но и разум его в свободном вдохновении не знает никаких стеснений, и черты рационализма часто присущи ему»²⁰⁸. Многие биографы

²⁰⁷ Кравченко В. В. Вестники русского мистицизма. — С. 119–120.

²⁰⁸ Зеньковский В. В. История русской философии. — Л.: Эго, 1991. — Т. 1. — С. 65.

называют В. С. Соловьева «священником без посвящения», имея в виду факт «тайного священства», полученного им в детстве. Когда Соловьеву было семь или восемь лет, его дед, священник о. Михаил, привел его в алтарь, поставил на колени перед престолом Всевышнего и, произнеся пламенную молитву, благословил внука на служение Богу.

Итак, каким же было отношение Соловьева к католицизму? Во-первых, в его публицистико-философских трудах видна явная идейная симпатия к этой конфессии. Но поскольку Соловьев стремился не только к теоретическому, но и к практическому сближению православной и католической церковей, то, во-вторых, следует назвать «воссоединение» Соловьева со вселенским христианством через принятие 18 февраля 1896 г. католичества восточного обряда. Присоединение мыслителя к католической церкви было совершено греко-католическим священником о. Николаем Алексеевичем Толстым в Москве, в домашней часовне. Об этом пишет в своем исследовании К. В. Мочульский, ссылаясь на материал, помещенный в журнале «Китеж» (1927. — № 8–12). Не признавая в теории официального исторического католицизма и вместе с тем считая папу «духовным центром» вселенского христианства (а не властью и авторитетом), отрицая свое католичество, ставя себя вне конкретных вероисповеданий (как имеющих только историческое, этапное, преходящее значение), на практике В. С. Соловьев не только впитал дух католицизма, но и был канонически присоединен к римско-католической церкви. Известен беспрецедентный в истории русской жизни случай. Духовник Соловьева, старец Гефсиманского скита Троице-Сергиевой лавры о. Варнава отказался принимать у него исповедь, сказав: «Иди, исповедуйся к своим ксендзам». Объяснение этому видят в том, что Соловьев без нужды причащался в католическом храме.

В русле строго православного богословия раскрывает позицию В. С. Соловьева проф. И. М. Андреев. Исследователь

полагает, что душа В. С. Соловьева соблазнялась католичеством, а его ум «отвлеченного диалектика, которому дороже всего диалектический метод и мало заботы до его мучительных для жизни результатов, соблазнялся идеей „соединения Церквей“»²⁰⁹. Соловьев не понимал духовную сущность православия, простой мысли о том, что православие есть истинная, Единая, соборная, апостольская вселенская Церковь, с полнотой Божественной Благодати, от которой откололось католичество. Не понимал и того, что «соединение Церквей» есть нонсенс. Церковь может быть только одна, ибо Она есть Тело Христово. Не может быть соединения «Тел Христовых». Или единой Церкви нет, или она целиком — в православии, или целиком — в католичестве. Такая же позиция представлена и в развернутой статье Н. Я. Данилевского «Владимир Соловьев о православии и католичестве»²¹⁰. Из современников с воззрениями Соловьева полемизировал и И. С. Аксаков. Отвечая на призыв В. С. Соловьева к национальному самоотречению, он писал: «Похвально для русского желать воссоединения церквей, но для правильного суждения об этом необходимо предварительно теснейшее воссоединение с духом собственного народа. Г. Соловьев не общечеловек, а потому напомним ему мнение Хомякова: „Истинное знание дается только жизни, не отделяющей себя от народа“»²¹¹.

Отрицательная сторона византизма особенно подчеркивается Соловьевым из-за взятой им на себя задачи обоснования идеи «соединения церквей» (статья VII «Великого спора»):

²⁰⁹ Андреев И. М. Владимир Соловьев — мистик в свете Православия. — С. 491.

²¹⁰ Данилевский Н. Я. Владимир Соловьев о православии и католичестве // Данилевский Н. Я. Горе победителям. Политические статьи; Вступ. ст., примеч., прил. А. В. Ефремова. — М.: АЛИР, 1998. — С. 336–383.

²¹¹ Аксаков И. С. Против национального самоотречения и пантеистической позиции, высказанной в статьях В. С. Соловьева // Аксаков И. С. Полное собрание сочинений. — СПб., 1903. — Т. IV: Общественные вопросы по церковным делам. — С. 182.

«Не случайно, однако, второй Рим пал, и власть Востока перешла к третьему. Должен ли этот третий Рим быть только повторением Византии, чтобы пасть, как она, или же должен он быть не по числу только, но по значению третьим, т. е. представлять собою третье, примиряющее две враждебные силы начало? Когда в Москве третьему Риму грозила опасность неверно понять свое призвание и явиться исключительно восточным царством во враждебном противопоставлении себя европейскому Западу, Провидение наложило на него тяжелую и грубую руку Петра Великого. Он беспощадно разбил твердую скорлупу исключительного национализма, замкнувшую в себе зерно русской самобытности, и смело бросил это зерно на почву всемирной европейской истории. Третий Рим передвинулся из Москвы к Западу, к международному морскому пути»²¹².

Яркая неординарность личности и творческих идей В. С. Соловьева определила трудность в поиске верного ключа к пониманию сущности его духовного облика. Легко заметить, что у каждого автора, обращающегося к этой проблеме, свое, нередко кардинально отличное от других, ее истолкование.

Весьма интересно обратиться к толкованию личности мыслителя, принадлежащему В. В. Розанову. В. В. Розанов считал, что вполне очерчивают В. С. Соловьева слова «проницательного и гениального Шперка»: «Соловьев в высшей степени эстетическая натура (т. е. в нем все красиво), но совершенно не этическая». «Он был весь, — пишет В. В. Розанов, — блестящий, холодный, стальной (поразительный стальной смех у него, — кажется Толстой выразился: „ужасный смех Соловьева“). ...Соловьев был странный, многодаренный и страшный человек. Несомненно, что он себя считал и чувствовал выше всех окружающих людей, выше России, ее Церкви...». «В нем в глубочайшей степени отсутствова-

²¹² Соловьев В. С. Сочинения: В 2 т. — М., 1989. — Т. 1. — С. 72.

ло чувство уравниения себя с другими, чувство счастья себя в уравнении, радости о другом, о достоинстве другого... Эта тайная смесь глубоко демократического братства с ужасающим высокомерием над братьями, до обращения их всех в пыль и ноль, при наружном равенстве...»²¹³

В соответствии с установившейся в историографии русской философии традицией В. С. Соловьева принято рассматривать в чисто философском русле, то есть видеть в нем прежде всего философа с яркими мистическими способностями. В трудах В. В. Зеньковского, Н. О. Лосского, Г. В. Флоровского, С. А. Левицкого²¹⁴ В. С. Соловьев предстает как главная фигура русской философии второй половины XIX в. Однако в настоящее время, время переосмысления многих позиций, активной работы русского самосознания, появляются и иные трактовки. Так, историк отечественной философии, автор труда «Трагедия русской философии» Н. П. Ильин (Мальчевский) пишет, что в действительности В. С. Соловьев «воплощал в себе те отклонения и соблазны мысли, которые русская философия преодолевала на пути к своему духовному самоопределению. Соловьев постоянно (и в каком-то смысле демонстративно) пытался уйти с этого пути; он как бы персонифицировал самоотрицание русской философии, то „негативное“ в ней, которое, конечно, является обязательным моментом духа, не имеет самостоятельного значения без его позитивного момента»²¹⁵.

²¹³ *Розанов В. В.* Литературные изгнанники: Воспоминания. Письма. — М.: Аграф, 2000. — С. 102–103.

²¹⁴ *Зеньковский В. В.* История русской философии. Л.: Эго, 1991. — Т. 1–2; *Лосский Н. О.* История русской философии. — М.: Высш. шк., 1991; *Флоровский Г. В.* Пути русского богословия. — Киев: Путь к истине. 1991; *Левицкий С. А.* Очерки по истории русской философии. — М., 1996.

²¹⁵ *Мальчевский Н. П.* К истории русской философии // Логос: Санкт-Петербургские чтения по философии и культуре. Российский духовный опыт. — Кн. 2. — 169 с. — С. 3–21; С. 9.

Отношение В. С. Соловьева к византизму — отношение мистика, оторванного от какой бы то ни было традиции мистицизма и мыслившего себя прежде всего философом, мистика, рационально конструировавшего проект «вселенской теократии», идею «всеединства». Исходя только из личных духовно-мистических прозрений и интуиций, не ощущая почвы ни в традиции православной церкви, ни в исторических исследованиях ученых-византистов, В. С. Соловьев видел в византизме не вселенский феномен, а узконациональный партикуляризм, замещение вселенского предания частным, подчинение церкви государству, что неминуемо должно быть преодолено в эволюционном религиозно-историческом процессе движения «к одушевленному единству народов». Восприятие В. С. Соловьевым византизма как типа культуры и роли византийской традиции в русской жизни — часть истории русского самосознания, выявляющая отречение от национального духа и творческого акта; часть истории русской культуры, отнюдь не открывающая новых измерений в постижении византизма (скорее дающая импульс к таковому, побуждая к полемике), но указывающая как на небывалые пространства мистического опыта одной из самых загадочных и масштабных фигур русской жизни, так и на реальность опасных срывов на духовно-интеллектуальных путях, оторванных от национальной почвы²¹⁶.

²¹⁶ Н. Н. Страхов писал о В. С. Соловьеве: «В нем отзывается все та же наша главная болезнь, неверие в Россию, ослепление западными идеалами, то, что мы назвали оторванностью от почвы» (*Страхов Н. Н.* Борьба с Западом в нашей литературе. — Кн. 2. — С. 151).

НАЦИОНАЛЬНАЯ ДУХОВНОСТЬ РОССИИ В ПОЛЕМИКЕ Н. Я. ДАНИЛЕВСКОГО И В. С. СОЛОВЬЕВА: САМОЦЕННОСТЬ ИЛИ НЕПОЛНОЦЕННОСТЬ?

Во второй половине XIX в русская философия и философия культуры входят в свою классическую фазу. Появляются работы мирового уровня. Их ряд открывает фундаментальный труд Н. Я. Данилевского, сделавший его автора родоначальником теории локальных цивилизаций.

Книга Николая Яковлевича Данилевского (1822—1885) «Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо-Романскому» (1869, «Заря», 1871 — отдельное издание) явилась «новой формулой» (Н. Н. Страхов) мировой истории, научно обосновавшей место в ней славянства — как отдельного культурно-исторического типа. Концепция Данилевского стала воплощением мысли Пушкина: «История России требует иной мысли, иной формулы» (то есть, говоря языком современной гуманитарной науки, — замены европоцентристского подхода типологическим).

В русской культуре этот труд имеет очень важное, мировоззренческое значение. К. Н. Бестужев-Рюмин писал, что книга Данилевского «станет поворотным пунктом в развитии русского самосознания, когда «наконец, с ней ближе познакомятся мыслящие русские люди и решатся изучать ее без всяких предубеждений»²¹⁷. Ф. М. Достоевский, К. Н. Леонтьев, В. В. Розанов считали, что этот труд должен стать настольной книгой каждого русского, ищущего истины среди моря мыслей.

В основе концепции Н. Я. Данилевского лежит истолкование культуры в ее антропологическом, точнее, этнопсихологическом

²¹⁷ *Бестужев-Рюмин* К. Н. Теория культурно-исторических типов // Данилевский Н. Я. Россия и Европа. — СПб., 1889. — С. 559, 562.

смысле, подход, исходный тезис которого: «культура есть объективация национального характера».

Н. Я. Данилевского нередко называют основоположником культурологии, вследствие выработанного им особого стиля мышления, творческого использования материала из самых различных сфер для достижения поставленной исследовательской цели. Данилевский предстает в своем труде прежде всего как патриот-публицист, ученый-натуралист, верующий мыслитель.

Естественно-научное обоснование фундаментальных принципов развития мировой культуры сочетается у исследователя с глубоким пониманием метафизики национально-государственного бытия.

Труд Н. Я. Данилевского вызвал противоречивую реакцию, полемику, продолжающуюся до сего дня, поскольку он обращается непосредственно к жизненной аксиологии читающего, ко всей целостности и глубине его духовно-душевного строя. Известна высокая оценка книги Н. Н. Страховым, Ф. М. Достоевским, К. Н. Бестужевым-Рюминым, В. И. Ламанским, К. И. Леонтьевым, О. Ф. Миллером, Л. Н. Толстым, Ф. И. Тютчевым, А. Н. Майковым, В. В. Розановым, И. С. Аксаковым.

Однако в значительной части образованного общества книга не получила адекватного резонанса, будучи воспринята интеллектуалами, лишенными национально-духовных корней. В 1879 г. Н. Я. Данилевский напишет (статья «Горе победителям») о широкой распространенности в интеллигентской среде «сомнения в смысле, цели, значении самого исторического бытия России, которые, как нечто несущественное, сравнительно маловажное, второстепенное, должны уступить место более существенному, более важному, первостепенному».²¹⁸ «С такими сомнениями в сердце исто-

²¹⁸ *Данилевский Н. Я.* Сборник политических и экономических статей. Изд. Н. Н. Страхова. — СПб., 1890. — С. 44.

рически жить невозможно»²¹⁹. К. Н. Бестужев-Рюмин корень проблемы формулировал следующим образом: «для русских литераторов (почти без исключения) существует пункт, на котором они все сходятся. Пункт этот — как ни странным кажется такой факт — отрицание возможности самостоятельной русской или всеславянской культуры»²²⁰. Русской интеллигенции «противна мысль о возможности такой культуры»²²¹.

Среди критиков воззрений Н. Я. Данилевского были П. Н. Милюков, Н. И. Кареев, Н. К. Михайловский. Однако исключительно последовательным оппонентом, даже преследователем Данилевского, стал В. С. Соловьев (1853–1900), предложивший проект «вселенской теократии», объединенного человечества как земной реализации богословской идеи Софии — воплощенной в телесной форме как «одушевленное единство народов» благодаря реформированному христианству. Во имя этого единства русский народ должен осуществить великий акт самоотречения, духовного самопожертвования. То есть народ для В. С. Соловьева есть неполноценная ценность, полноценность он способен приобрести только в результате приобщения к чему то общечеловеческому. Для Н. Я. Данилевского «общечеловеческое» представляет всего-навсего «пошлость в полнейшем значении этого слова.» Данилевский подчеркивает: «Общечеловеческого не только нет в действительности, но и желать быть им — значит довольствоваться общим местом, бесцветностью, отсутствием оригинальности, одним словом, довольствоваться невозможную неполнотою». Отчетливо разделяя «общечеловеческое» и «всечеловеческое», Данилевский пишет, что всечеловеческое, «без

²¹⁹ Данилевский Н. Я. Сборник политических и экономических статей. Изд. Н. Н. Страхова. — СПб., 1890. — С. 215.

²²⁰ Бестужев-Рюмин К. Н. Теория культурно-исторических типов // Данилевский Н. Я. Россия и Европа. — СПб., 1889. — С. 559.

²²¹ Там же. — С. 562.

сомнения, выше всякого отдельного человеческого или народного,» оно «не осуществимо в какой бы то ни было народности, представляя собой совокупность всего народного, во всех местах и временах существовавшего и имеющего существовать». Денационализация, отрыв от национальных истоков, лишает культуры творческого, органического корня развития, а человеческий род — необходимого элемента совершенствования — элемента разнообразия.

В. С. Соловьев называл концепцию Данилевского «ползучей теорией», «литературным курьезом»²²², а в частной переписке еще более резко — «кораном всех мерзавцев и глупцов, хотящих погубить Россию и уготовить путь грядущему антихристу»²²³. Наконец в статье «Немецкий подлинник и русский список» (1890) обвинил автора «России и Европы» в плагиате сочинения профессора из Бреслау²²⁴ Генриха Рюккерта (1823–1875).

После кончины Н. Я. Данилевского полемику с философом продолжил Н. Н. Страхов, посвятивший «теме плагиата» специальную статью «Исторические взгляды Г. Рюккерта и Н. Я. Данилевского» («Русский вестник, 1894, № 10. С. 154–183), оставшуюся фактически замолчанной. Только в 1954 г. известный западный исследователь творчества Данилевского Роберт Мак-Мастер, взяв на себя труд тщательно сверить тексты Данилевского и Рюккерта, доказал полную самостоятельность русского мыслителя, выявив сделанное Соловьевым «редактирование» текстов Г. Рюккерта, сильно изменившее их смысл²²⁵.

²²² Соловьев В. С. Сочинения. Т. 1. — М., 1989. — С. 534.

²²³ Соловьев В. С. Письма. Т. 1. — СПб., 1908. — С. 59–60.

²²⁴ *Вро́цлав* (польск. *Wrocław*), старое русское название — Бреславль; немецкое название исторической столицы Силезии.

²²⁵ Ефремов А. В. Приложение. Падучие звездочки//Данилевский Н. Я. Горе победителям. Политические статьи. — М.: АЛИР, ГУА «Облиздат», 1998. — С. 410–411.

В. С. Соловьев — гениальный мистик, но оторванный от традиции мистицизма (какой бы то ни было!) — он не смог вовремя осознать того, что мистическая одаренность — опасный дар»²²⁶.

Он слишком поздно отошел от внешних поисков к внутренней самореализации. «Мистик, мысливший себя в первую очередь философом и Софию принимавший за философского „гения“, свой главный дар реализовал не полностью и не на пользу себе, как мистику»²²⁷. Таким образом, уникальная мистическая одаренность В. С. Соловьева, не получила органичного претворения в его культурфилософских концепциях, оторванных от национального духовного корня и реальности исторического бытия народа, которым он легко жертвовал, «уносила под облака».

Для Н. Я. Данилевского народ предстает «самоценной самоцелью». Будучи живым и личным духом, человек всегда принадлежит определенной народности, которая «есть духовная природа человека» (Н. Г. Дебольский). «Народный дух — так назовем мы ту таинственную силу, от которой в глубочайшем корне зависят проявления человеческих душ»²²⁸. Но сила творчества и действительность народного духа непосредственно зависят от национального самосознания. «Одно из священнейших и величайших, самое малое им причастное возвеличивающих дел жизни — дел родного национального самосознания»²²⁹, в развитии, прояснении и укреплении которого имя Н. Я. Данилевского — одно из наиболее значительных и крупных.

²²⁶ *Кравченко В. В.* Вестники русского мистицизма. — М.: Издатцентр, 1997. — С. 111.

²²⁷ Там же.

²²⁸ *Страхов Н. Н.* Ход развития нашей литературы, начиная от Ломоносова // Страхов Н. Н. Борьба с Западом. — М.: Русская цивилизация, 2010. — С. 134.

²²⁹ *Астафьев П. Е.* Национальность и общечеловеческие задачи // Астафьев П. Е. Философия нации и единство мировоззрения. — М.: Москва, 2000. — С. 35–36.

СВЯТАЯ ГОРА АФОН И «ПУТЬ К ОЧЕВИДНОСТИ»
В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX в.:
К. Н. ЛЕОНТЬЕВ — Н. Н. СТРАХОВ

 Русская философия влечется к Церкви, как бы силясь вспомнить, осознать и высказать святоотеческий опыт», — так ядро русского мироосмысления и всего духовно-душевного склада выразил в свое время Ф. А. Степун²³⁰. Как известно, русская философия родилась, была подвижна и одухотворена, развивалась и развивается, отвечая на вопрос «Что такое Россия, каков ее путь, духовные опоры, место в мире?» «Вы можете помочь России только любовью и молитвой. А возмущение и злоба на безбожников не поправят дела»», — говорил афонский старец Силуан²³¹. Мир шел на Афон — «место непрерывного истока благоволения», благодатной молитвы о мире, о человеке «за уроками духовного благообразия» (Б. Зайцев). Искали этих уроков и крупнейшие отечественные мыслители.

Русская философия во второй половине XIX в. входит в свою классическую фазу. Появляются труды мирового зна-

²³⁰ staroe.predanie.ru/Библиотека/book/read/102659

²³¹ День памяти преподобного Силуана (1866–1938) — 11 сентября. С 15 по 18 сентября 2016 г. мощи преподобного Силуана Афонского были принесены для поклонения в Петербург, где на протяжении нескольких лет преподобный проходил военную службу в саперном батальоне. Мощи святого находились в Свято-Троицком соборе Александро-Невской лавры и Казанском храме Воскресенского Новодевичьего монастыря. Событие было приурочено к празднованию 1000-летия присутствия русского монашества на Святой горе Афон. В 1952 г. учеником преподобного, архимандритом Софронием (Сахаровым) была опубликована книга «Старец Силуан», ставшая для многих людей руководством в духовной жизни. Старца Силуана хорошо знали сербские монахи из монастыря Хиландарь, к которым он приходил на богослужения. Святитель Николай Сербский (Велимирович) в своих воспоминаниях отметил, что вся «книга жизни преподобного Силуана исписана бисером мудрости и золотом любви». Имя преподобного Силуана Афонского было внесено в месяцеслов Московского патриархата за 1992 г. по благословению патриарха Алексия.

чения, среди их авторов — Константин Николаевич Леонтьев (1831—1891) и Николай Николаевич Страхов (1828—1896). Фигуры, может быть, наиболее несхожие по своему темпераменту, мировосприятию, стилю мысли и творчества. И тем не менее сущностно родственные в своем служении России, верности ее исконным духовным идеалам.

О К. Н. Леонтьеве его ученик Л. А. Тихомиров писал: «Все у него было изящно, дышало аристократичностью, *культурно выработанной породой* (курсив мой. — Г. С.)²³². Определяя главнейшее значение Н. Н. Страхова, В. В. Розанов говорил о благородстве и теплоте его ума, называл философа «эталоном русского интеллигента»²³³.

Тяготение к монастырю и монашеству для русского человека предельно естественно. Это есть свидетельство жизни Святой Руси в сердце человека. Проникновенно об этом писал В. Н. Ильин, говоря, что над всей русской культурой виднеется черный монашеский клобук²³⁴. Ф. М. Достоевский отчетливо выразил это качество русскости, показав, что спасение России придет из иноческой кельи. После посещения Оптиной пустыни писатель сделал запись: «Удивятся же все, если скажу я, что спасут Россию молитвы этих смиренных старцев, ищущих покоя и уединения». Тяготение, устремление к монастырю было и для Леонтьева, и для Страхова стремлением к подлинности.

Находясь на дипломатической службе в Турции, на землях некогда блестящей Византии, будучи, казалось бы, на подъеме своих жизненных сил и искомых ярких впечатлений,

²³² Тихомиров Л. А. Тени прошлого. К. Н. Леонтьев // sbiblio.com>biblio/archive/tihomirov_teni/

²³³ Розанов В. В. Литературная личность Н. Н. Страхова // Розанов В. В. Несовместимые контрасты жития. Литературно-эстетические работы разных лет. — М.: Искусство, 1990. (История эстетики в памятниках и документах). — С. 303—340.

²³⁴ Ильин В. Н. Иночество как основа русской культуры // Ильин В. Н. Эссе о русской культуре. — СПб.: Акрос, 1997. — С. 51.

К. Н. Леонтьев в письме 1869 г. пишет, что его «призвание монашеское». Обратим внимание: облик Н. Н. Страхова на поминал многим современникам «великорусского монаха». Как известно, человек к старости «заслуживает свое лицо», то есть именно в лице проявляется его духовная сущность и содержание, лицо становится «портретом» внутреннего, духовно-душевного пути.

В. В. Розанов, как никто другой обладавший способностью выразить суть явлений, писал о Леонтьеве: «изумительно чистое сердце, отсутствие всякого притворства, настоящая жемчужина на дне моря в своей Оптиной пустыни»²³⁵. Или еще: «Он был редко прекрасный русский человек, с чистою, искреннею душою, язык коего никогда не знал лукавства: и поэтому качеству был почти уникам в русской словесности, довольно-таки фальшивой, деланной и притворной. В лице его добрый русский Бог дал доброй русской литературе доброго писателя»²³⁶.

О Страхове же Розанов говорил, что любое общение с ним просветляло, делало лучше и чище. Розанов полагал также, что сердцевиной философских исканий Страхова было постоянное памятование религии. Напомню, что Страхов родился в семье протоиерея, после смерти отца заботу о семье принял на себя дядя, иеромонах, служивший в костромском монастыре, где находилась семинария, которую Страхов и окончил, поступив затем в Петербургский университет. «Дух православного монашества вошел в плоть и кровь Страхова»²³⁷, — пишет современный историк философии. Семинария укрепила в нем внутреннюю религиозность, которая, как говорил

²³⁵ *Розанов В.В.* Собрание сочинений. Литературные изгнанники: Н. Н. Страхов, К. Н. Леонтьев. — М.: Республика, 2001. — С. 320.

²³⁶ *Розанов В.В.* Из «Опавших листьев» и «Мимолетного» // Русская мысль, 18 июня 1915 г. — С. 345, 346.

²³⁷ *Ильин Н.П.* «Понять Россию». О жизни и творчестве Николая Страхова (1828–1896) // <http://russamos.narod.ru/03-02.htm>

впоследствии философ, «составляет действительное доказательство благородства души человеческой»²³⁸, пробудила и сформировала вкус к живому умственному исканию, заложила основы подлинного патриотизма: «В нашем глухом монастыре мы росли... как дети России»²³⁹.

Страхов долго вынашивал идею посещения Оптиной пустыни, рассказав об этом Л. Н. Толстому. «Как странно, что вы ищете монахов, хотите ехать в Оптину пустынь», — недоумевал Толстой в письме к Страхову от 5 мая 1875 г.²⁴⁰

В 1877 г. Страхов вместе с Л. Н. Толстым посетил Оптину пустынь, побывав у старца Амвросия (Гренкова). Страхов во время беседы со старцем Амвросием молчал, говорил лишь Толстой. «В конце разговора о. Амвросий внезапно обратился к Страхову со словами: “Наша философия не та, которой вы занимаетесь...”²⁴¹, посоветовав Страхову читать Исаака Сирина, и подарил брошюру бесед св. Ермия с языческими философами.

Ища подлинности, самобытности духовной жизни и всего ее строя, Страхов, петербургский домосед, «затолстевший», как шутил Достоевский, имея в виду не только фигуру, но и глубокие толстовские симпатии философа, удивив многих, побывал в 1881 г. на Святой горе, написал «Воспоминания о поездке на Афон»²⁴²: «Там одно из чистейших воплощений того животворного начала, которое составляет истинную душу русского народа. Афон есть поприще и училище святости, а святой человек есть высший идеал русских людей, начиная от неграмотного крестьянина и до Льва Толстого».

²³⁸ *Никольский Б.Н.* Н. Н. Страхов. Критико-биографический очерк // Исторический вестник. — Т. 64 (1896). — С. 257.

²³⁹ Там же. — С. 217–218.

²⁴⁰ *Толстой Л. Н.* Полн. собр. соч.: В 90 т. — М., 1928–1958. — Т. 62. — С. 184.

²⁴¹ *Матвеев П. А.* Л. Н. Толстой и Н. Н. Страхов в Оптиной пустыни // Исторический вестник. — 1907. — Т. 108. — № 4. — С. 153.

²⁴² *Страхов Н. Н.* Воспоминание о поездке на Афон [Текст] / Н. Страхов. — [СПб.]: Тип. т-ва «Обществ. польза», 1889. — [24 с.].

В статье 1883 г. «Взгляд на текущую литературу», рассуждая о «Братьях Карамазовых», Страхов писал: «Фон для этой хаотической картины поставлен автором самый определенный и светлый, именно — монастырь, олицетворяющий в себе религию, православие, разрешение всяких вопросов и несокрушимую надежду на победу истинно живых начал»²⁴³.

К. Н. Леонтьев родился в Калужской губернии, в селе Кудиново, недалеко от Оптиной пустыни. «Матушка, Вы меня сюда не возите, а то я здесь останусь». Жизненный путь Леонтьева был сложным внутренним движением, восхождением к духовной правде истины Христовой. «Леонтьев давно жаждал веры. Отдав дань всяким отрицательным учениям, до самых крайних включительно, он не мог на них успокоиться. Ошибочность их ему стала ясна. Невозможно ему было жить и с душою опустошенной. Ум его еще не мог склониться пред непостижимыми тайнами веры, и этот разлад гордого ума и стремящегося к вере сердца был для него мучителен. Он отдал себя всецело руководству старца; несколько раз возвращался к отцу Иерониму и его ученику и преемнику, отцу Макарию, и с их помощью нашел веру. Это был тяжкий, сложный путь. Но, уезжая в Россию, он был верующим человеком»²⁴⁴.

К. Н. Леонтьев искал духовного окормления у старцев. На Афоне его духовником был иеромонах Русского Свято-Пантелеимонова монастыря Иероним (Соломенцов), затем в Николо-Угрешском монастыре прп. Пимен Угрешский (Мясников), в Оптиной пустыни — великий старец Амвросий (Гренков), в Свято-Троицкой лавре — старец Варнава Гефсиманский.

К. Н. Леонтьев, пережив духовный кризис, провел на Афоне почти год (24 июля 1871 г. — по август 1872 г.) в качестве

²⁴³ Страхов Н. Н. Литературная критика. — М., 1984. — С. 405.

²⁴⁴ Евгений Поселянин. Леонтьев. Воспоминания (Извлечение). — М., 1900. Здесь публикуется по: К. Н. Леонтьев: Pro et Contra. Т. I. — СПб., 1995. — С. 181–191) (Источник — <http://knleontiev.narod.ru/biography/poselyanin1.htm>).

послушника. Благодаря этому был создан главный труд его жизни. Впоследствии философ восклицал: «Без ученой подготовки, без достаточных книжных источников под рукой, подчиняясь только внезапно охватившему мою душу огню, я написал эту вещь „Византизм и славянство“». Трактат раскрыл формообразующий принцип культуры Византии, воспринятый Россией, а именно — «симфонию властей», русский цивилизационный код. Слово «византизм» сослужило автору, как он говорил, «плохую службу». На него нападали все, даже одобрительно писавшие. К. Н. Леонтьев отмечал: «Только один из когда-либо писавших об этом серьезно критиков отнесся к этому слову моему просто и прямо, именно так, как я сам к нему относился»²⁴⁵. Н. Н. Страхов, опубликовав в газете «Русский мир» статью «О византизме и славянстве», проявил свою знаменитую «страховскую способность понимания», увидев в Леонтьеве мощный ум, ясно показавший основы самобытности русской культуры, развивший «новую формулу» мировой истории, обоснованную Н. Я. Данилевским. Страхов писал: «Под византизмом, он <Леонтьев> понимает ту особую культуру, тот склад чувств, мыслей и всей жизни, который ведет свое начало от Византии и под влиянием которого мы развивались, развиваемся теперь и должны развиваться впредь»²⁴⁶.

«Я идеями не шутил», — говорил Константин Николаевич Леонтьев. В этом высказывании словно слышится голос Аполона Григорьева: «Наши мысли вообще (если они точно мысли, а не баловство одно) суть плоть и кровь наша, суть наши чувства, вымучившиеся до формул и определений. Немногие в этом сознаются, ибо и немногие имеют счастье или несчастье рождать из себя собственные, а не чужие мысли»²⁴⁷.

²⁴⁵ *Леонтьев К. Н.* Письма к В. С. Соловьеву // Леонтьев К. Н. Избранное. — М.: Рарогъ, 1993. — С. 375.

²⁴⁶ *Страхов Н. Н.* О византизме и славянстве // Русский мир. — 1876. — № 137.

²⁴⁷ *Григорьев А. А.* Письма. — М.: Наука, 1999. — С. 177.

К. Н. Леонтьев, вышедший в отставку дипломат, возвратился в Россию из Турции Петровским постом 1874 г., поселившись осенью этого же года на положении послушника в Николо-Угрешском монастыре, будучи привлечен туда настоятелем, архимандритом Пименом (Мясниковым). Однако не остался там. Последние годы своей жизни К. Н. Леонтьев провел в Оптиной пустыни, сняв в 1887 г. у монастыря в аренду двухэтажный дом. Сейчас его называют «консульский домик».

23 августа 1891 г. он принял тайный постриг в Предтеченском скиту Оптиной пустыни с именем Климент. Будучи пострижен старцем Амвросием, Леонтьев, исполняя данное им послушание, переехал в Троице-Сергиеву лавру. Именно здесь, в монастыре, основанном преподобным Сергием, 12 (24) ноября Леонтьев скончался от пневмонии и был похоронен в Гефсиманском скиту, недалеко от храма Черниговской Божией Матери. Могила его была обретаена в 1991 г.

О К. Н. Леонтьеве В. В. Розанов писал: «...удивительное чистое сердце, настоящая жемчужина на дне моря в своей Оптиной пустыни». Леонтьев обостренно предчувствовал опасности культурного движения России, ослабления ее духовной силы, проявляющейся в усредненности многих явлений, процессах массовизации, пренебрежении фундаментальными духовными ценностями. Не случайно в либерализме он видел злейшего врага России и христианства, более опасного, чем нигилизм, анархизм, прямая революционная пропаганда. Либерализм для него означал страшную разлагающую силу — силу пошлости. «Он думал, что ни нигилизм, ни революционная пропаганда не в состоянии сокрушить крепкого организма России, но был уверен, что либерализм наш именно силой своей безличной пошлости может подточить этот организм, как мириады ничтожных каждое само по себе насекомых подтачивают вековой дуб»²⁴⁸.

²⁴⁸ «Московские Ведомости». 1891. 13 ноября. № 314. С. 2–3. Подписано псевдонимом Ю. Н. // К. Н. Леонтьев: Pro et Contra. — СПб., 1995. — С. 15–19.

О русской философии К. Н. Леонтьев писал: «Пошли, Господи, нам, русским, такую метафизику, такую психологию, этику, которые будут приводить просто-напросто к Никейскому Символу Веры, к старчеству, к постам и молебнам и т. д.»²⁴⁹.

Исследовательский интерес к жизни и творческому наследию К. Н. Леонтьева с 1991 г.,²⁵⁰ когда имя его стало произноситься публично без опаски и с пиететом, не ослабевает. Страстно обличая «новую религию», проповедуемую либералами и прогрессистами всех стран с XVIII в., эвдемонизм, для которого конечная цель человечества — всеобщее земное благоденствие, К. Н. Леонтьев писал: «Я верю, что в России будет пламенный поворот к Православию, прочный и надолго... Я верю этому, потому что у русских болит душа... Православие, или, другими словами, культура византийской дисциплины и земного аскетизма, есть единственный противовес всеобщего мелкого удовольствия»²⁵¹.

На значение культурно-исторических идей К. Леонтьева одним из первых указал П. Е. Астафьев, отметивший одновременно и недостаточность их чисто феноменологического обоснования, которое у Леонтьева было особенно рельефно. Если Леонтьев подчеркивал значение культурно-государственной формы, то Астафьев увидел именно в нации, ее духе ту внутреннюю форму, которая творит внешнее своеобразие. Поиск метафизического корня культуры и государственности привел Астафьева к понятиям национального духа и нацио-

²⁴⁹ Переписка К. Н. Леонтьева и В. В. Розанова // В. В. Розанов и К. Н. Леонтьев. Материалы неизданной книги «Литературные изгнанники». Переписка. Неопубликованные тексты. Статьи о К. Н. Леонтьеве. Комментарии / Сост. Е. В. Ивановой; изд. подгот.: А. П. Дмитриев, В. Н. Дядичев, Е. В. Иванова, Г. Б. Кремнев, П. В. Палиевский. — СПб.: Росток, 2014. — С. 258.

²⁵⁰ В этот год отмечалось столетие со дня кончины К. Н. Леонтьева и в очередной раз подтвердились его слова о том, что все главные, поворотные события, связанные с его именем, приходятся на первый год десятилетия.

²⁵¹ *Леонтьев К. Н.* Четыре письма с Афона. Четвертое письмо // Начала. — 1992. — № 2. — С. 39–40.

нального самосознания²⁵². Метафизический аспект не был разработан Леонтьевым, но был им глубинно прочувствован, интуитивно целостно воспринят: «Вливайте в сосуд Православия утешительный и укрепляющий напиток вашей образованности, вашего ума, вашей личной доброты и только, и вы будете правы»²⁵³. Нельзя не отметить, что к настоящему времени изучение творческого наследия К. Н. Леонтьева приобрело большой масштаб. Институт русской литературы (Пушкинский Дом) издал 12-томное собрание сочинений К. Н. Леонтьева²⁵⁴, опубликованы фундаментальные исследования: „Гептастилисты”. Константин Леонтьев: его собеседники и ученики»²⁵⁵, «Розанов В. В. и Леонтьев К. Н. Материалы неизданной книги „Литературные изгнанники”»²⁵⁶, «Константин Леонтьев: Путь жизни и творчества. 1831—1891»²⁵⁷.

Его важная роль в русской культуре признана на государственном уровне. 1 июня 2006 г. в день Вознесения Господня на здании бывшего Российского императорского посольства в Константинополе, ныне Генерального консульства Российской Федерации, была открыта мемориальная доска русскому дипломату и мыслителю К. Н. Леонтьеву. Церемонию открытия возглавил министр иностранных дел России С. В. Лавров.

²⁵² Мальчевский Н. Творчество К. Н. Леонтьева глазами современников // К. Леонтьев, наш современник. — СПб.: Изд-во Чернышева, 1993. — С. 10.

²⁵³ Леонтьев К. Н. Восток. Россия и славянство. — М., 1886. — Т. 2. — С. 304.

²⁵⁴ Леонтьев К. Н., Полное собрание сочинений: В 12 т.: приложение / К. Н. Леонтьев; [сост., вступ. ст., подгот. текста и коммент. О. Л. Фетисенко. Рос. акад. наук, Ин-т рус. лит. (Пушк. Дом)]. — СПб.: Владимир Даль, 2012.

²⁵⁵ Фетисенко О. Л. «Гептастилисты». Константин Леонтьев: его собеседники и ученики. — СПб.: Пушкинский Дом, 2012. — 784 с.

²⁵⁶ Розанов В. В. и Леонтьев К. Н.. Материалы неизданной книги «Литературные изгнанники». Переписка. Неопубликованные тексты. Статьи о К. Н. Леонтьеве. Комментарий / Сост. Е. В. Ивановой. — СПб.: Росток, 2014. — 1182 с.

²⁵⁷ Константин Леонтьев: Путь жизни и творчества. 1831—1892. — М.: К Свету, 2015. Автор-составитель монах Арсений (Соломенцов).

24 июня 2011 г.²⁵⁸ в Оптиной пустыни была открыта мемориальная доска на «консульском домике, содержащая следующий текст: «КОНСТАНТИН НИКОЛАЕВИЧ ЛЕОНТЬЕВ (в монашестве о. Климент) 1831—1891. Великий русский мыслитель, писатель, дипломат, духовное чадо преподобного Амвросия Оптинского. Жил в этом доме в 1887—1891 годах. Погребен в Гефсимано-Черниговском скиту Троице-Сергиевой лавры». Сопредседатель Леонтьевского философско-богословского общества игумен Петр (Пиголь) произнес такие слова: «Если мы по-настоящему обратимся к наследию Леонтьева, мы обретем подлинное сокровище, ибо все то, что было им написано после обращения к вере, по духу соответствует учению Церкви, наследию святых отцов. Читая Леонтьева, можно обрести ответы на многие наши вопросы, проблемы современности, всей нашей жизни. Если мы посмотрим на жизненный подвиг и кончину монаха Климента, то увидим, что он был подлинным христианином, который прожил жизнь славную и подвижническую, принес большие духовные плоды и умер в мире с Богом, своей совестью, сделав то, что ему Господь определил сделать на этой земле»²⁵⁹.

* * *

Н. Н. Страхов большую часть жизни провел в Петербурге. Однако в городе нет ни одной мемориальной доски, посвященной отечественному философу-классику²⁶⁰. Вместе с тем интерес к наследию мыслителя возрастает. Монографии, по-

²⁵⁸ 2011 г. — год 180-летия со дня рождения К. Н. Леонтьева и 120 лет со дня его кончины.

²⁵⁹ Торжество в память Константина Леонтьева // peregrava.org

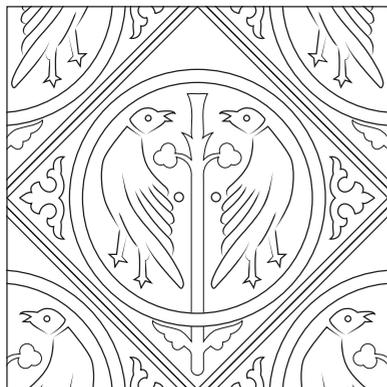
²⁶⁰ Н. Н. Страхов родился в Белгороде. Сегодня в Белгородском государственном университете (НИУ «БелГУ») высоко чтут память земляка: создан музей Н. Н. Страхова, регулярно проводятся конференции, ведется большая исследовательская работа.

священные личности и творчеству Н. Н. Страхова, подготавливаются глубокими петербургскими историками философии Н. П. Ильиным и В. А. Фатеевым. Могила Н. Н. Страхова находится на Литераторских мостках Волковского кладбища в Петербурге.

Обращаясь к духовному изучению лучших русских философов, поглощенных постижением России, можно понять завет, оставленный ими, так: Спасение России придет, прежде всего, из кельи чистого сердца русского мыслящего человека, ибо, как писал Павел Александрович Бакунин (1820—1900), «метафизика господствует над миром и изменяет его своими формулами»²⁶¹.

*Сияй, сияй, Афон державный,
Наш яркий светоч православный,
России — чистая купель.*

²⁶¹ Бакунин П. А. Запоздалый голос сороковых годов (по поводу женского вопроса). — СПб., 1881. — С. VIII.



РАЗДЕЛ ВТОРОЙ

**ХУДОЖЕСТВЕННАЯ
ВИЗАНТИНИСТИКА
В КУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ
РОССИИ 1870–1930 гг.**

ВИЗАНТИЙСКАЯ ТЕМА В КОНТЕКСТЕ ГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ РОССИИ (1870–1930)

ПЕРИОД 1870–1917: «МЫ ЯВЛЯЕМСЯ ЧАДАМИ ВИЗАНТИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ»¹



од развития художественной византистики в культурном пространстве России 1870–1930 гг. отчетливо делится на два периода: 1) 1870–1917 гг. и 2) 1920–1930 гг.

Первый период ее истории был в высшей степени плодотворным. Труды выдающихся представителей художественной медиевистики (Н. П. Кондаков, Н. В. Покровский, Д. В. Айналов, Е. К. Редин, Ф. И. Шмит) заложили прочный фундамент этой области знания как самостоятельной научной дисциплины.

Во второй половине XIX в. византийская тема органично проявляется в различных сферах культуры, становясь не только мощным фактором развития науки, но и стимулом обогащения национального самосознания в целом, служит формированию представлений как о цивилизационной, христианско-православной принадлежности России, так и о самобытности ее культуры². Об этом свидетельствует ряд крупных явлений:

¹ К. Н. Леонтьев.

² Ак. Ф. И. Успенский писал: «Византийское влияние — один из важнейших факторов, давших нашей истории и всему культурному ее строю свою определенную фигуру и свое лицо» (*Успенский Ф. И.* Из истории византиноведения // *Анналы: Журн. всеобщей ист.* — 1922, № 1. — С. 110.) С. С. Аверинцев рассматривал Византию и Россию как два преемственно и тесно связанных, но различных «типа духовности» (*Аверинцев С. С.* Византия и Русь два типа духовности // *Новый мир.* — 1988. — № 7. — С. 210–220; № 9. — С. 227–239).

- Появление культурфилософских работ общемирового уровня. Н. Я. Данилевский в книге «Россия и Европа» (1870³), по выражению Н. Н. Страхова, дал «новую формулу» мировой истории, обосновал теорию локальных цивилизаций, в его терминологии «культурно-исторических типов», раскрыв искусственность концепции европоцентризма, показал место славянства в истории культуры. К. Н. Леонтьев в трактате «Византизм и славянство» (1875)⁴ выявил формообразующий принцип культуры России как православной христианской цивилизации, принцип, впервые сложившийся в Византии.
- Признанный на рубеже веков европейскими коллегами безусловный авторитет и даже лидерство отечественного византиноведения, ставшего самостоятельной областью знания в 70-е гг. XIX в.⁵ (как о «великой» говорит о русской византистике один из видных представителей западного византиноведения Франц Дэльгер в письме к русскому ученому В. Н. Бенешевичу)⁶. В этот период византистика явила собой вершину гуманитарного знания в нашей стране, ученые-византисты «в известной мере определили оригинальные черты отечественной исторической науки»⁷.

³ Первая публикация состоялась в журнале «Заря» в 1869 г.

⁴ Трактат был написан в 1873 г., но увидел свет в 1875 г.

⁵ Основатель византиноведения в России — академик Василий Григорьевич Васильевский (1838–1899), глава Санкт-Петербургского византиноведческого центра, труды которого имели «поистине мировой резонанс» (Г. Г. Литаврин)

⁶ *Медведев И.* Петербургское византиноведение. Страницы истории. — СПб.: Алтетейя, 2006. — С. 5.

⁷ *Медведев И. П.* Предисловие // Рукописное наследие русских византистов в архивах Санкт-Петербурга». *Τα Κατάλοιπα των Ρωσων Βυζαντινολογών στα Αρχεία της Πετρούπολεως* / под ред. чл.-кор. РАН И. П. Медведева. — СПб.: Дмитрий Буланин, 1999. — С. 5.

- Достижения церковно-исторической и богословской науки⁸. Последняя четверть XIX в. — первые два-три десятилетия XX в. стали периодом высшего синтеза в петербургской, московской, казанской церковно-исторической науке,⁹ который знаменовали, прежде всего, труды И. Е. Троицкого, В. В. Болотова, Н. К. Никольского, А. И. Бриллиантова, А. П. Лебедева, Н. Ф. Каптерева, А. Ф. Курганова. Высокие достижения в литургике знаменуют имена И. Д. Мансветова, Н. Ф. Красносельцева, А. А. Дмитриевского. Совершенно особое место в исто-

⁸ Необходимо подчеркнуть, что две ветви отечественной византистики, светская и церковная, до октября 1917 г. развивались в едином русле, творчески обогащая друг друга, что отражало специфику византийской культуры. В культуре Византии элементы церковный и гражданский были тесно переплетены между собой на протяжении всей ее истории. Воцерковленность византийской, средневековой, жизни не мешала тому, что в школах наряду с Библией изучался Гомер. В обязательную программу начальной школы входило знакомство с сочинениями Софокла, Еврипида, Эсхила, Плутарха, с одним из диалогов Платона, давалось начальное представление об Аристотеле. Византийское общество было весьма образованно в богословском смысле, ибо получало свое образование в церкви, где сам обряд хранил догмат, а богослужение в самом широком смысле этого слова (церковная поэзия, иконопись, архитектура, праздники, таинства, церковно-богослужебный обиход) было источником богословского назидания и боговедения. Богословствование в Византии никогда не сводилось к «учебному предмету», не превращалось в замкнутую профессиональную область.

Однако на протяжении длительного времени труды представителей Духовных академий были «преданы забвению или поруганы» (Г. Е. Лебедева). См.: *Лебедева Г. Е.* Русская церковная византистика конца XIX — начала XX в. как историографическое явление // История древней Церкви в научных традициях века. — СПб., 2000. — С. 77–80; *Скотникова Г. В.* Две ветви отечественной византистики и русская культурная парадигма // Мировая политика и идейные парадигмы эпохи: сборник статей / М-во культуры РФ, СПб. гос. ун-т культуры и искусств ; ред. В. В. Головин, И. И. Бурдукова. — СПб. : Изд-во СПбГУКИ, 2004. — С. 335–341.

⁹ *Иннокентий* (Павлов), иеромонах. Санкт-Петербургская духовная академия как церковно-историческая школа // Богословские труды: Юбилейный сб. к 175-летию Ленингр. духовной академии — Л., 1986. — С. 211–268.; *Соколов И. И.* Византинологическая традиция в Санкт-Петербургской духовной академии // Христианское чтение. — 1904. — Январь. — С. 143–150.

рии науки о богослужении принадлежит профессору М. Н. Скабаллановичу. Его капитальные труды «Толковый Типикон» и «Праздники» архимандрит Киприан (Керн) назвал «особой жемчужиной литургической науки»¹⁰.

Духовно-академическое движение в 70-х гг. XIX в. вошло в новую фазу. В Петербургской духовной академии была открыта кафедра византийской истории (1871–1876). Ее возглавил приват-доцент иеромонах Герасим Яред (1840–1899). Биография главы кафедры явилась как бы символом пути византизма. Это был араб, родившийся в Сирии, учившийся в Дамаске, затем в Патриарших школах Константинополя, волею провидения оказавшийся в России, где окончил Московскую духовную семинарию, а затем Санкт-Петербургскую духовную академию, стал преподавателем греческого языка для учащихся академии, а впоследствии занял и специальную кафедру (1871–1876). В 1903 г. в Духовной академии Петербурга была открыта кафедра истории греко-восточной церкви, возглавляемая профессором Иваном Ивановичем Соколовым с 1903 по 1918 г.¹¹

Влияние Византии на русскую культуру начинает привлекать внимание и университетских историков: В. С. Иконников опубликовал монографию «Опыт исследования о культурном значении Византии в русской истории» (Киев, 1869). Книга имела серьезный резонанс, отзывы дали М. О. Коялович, В. О. Ключевский, К. Н. Бестужев-Рюмин. В Киеве же в 1875 г. был издан труд Ф. А. Терновского «Изучение византийской истории и ее тенденциозное приложение в Древней Руси».

¹⁰ *Киприан (Керн)* Литургика. (гимнография и эортология). — М.: Крутицкое Патриаршее Подворье, при участии Изд. дома «Грааль», 1997. — С. 16.

¹¹ *Лебедева Г. Е.* Ученый и время: И.И. Соколов. Во 2-м издании: *Соколов И.И.* Состояние монашества в Византийской церкви с середины IX до начала XIII в. (842–1204). Опыт исторического исследования. — СПб.: Издательство Олега Абышко. 2003. — С. 7–32.

Развитие на основе государственного заказа в русле искусства историзма «византийского стиля» в архитектуре как ярчайшего символа цивилизационного архетипа культуры России¹². Как известно, древнерусский храм изначально приобрел самобытный архитектурный облик, который «не спутаешь с византийским» (М. В. Алпатов). Поэтому обращение к собственно византийским церковно-архитектурным чертам было актом сугубо идеологическим¹³.

Основание в 1882 г. Императорского Православного Палестинского общества. Основные цели Общества предполагали сохранение культурно-исторического наследия, развитие связей России со Святой Землей и христианами Ближнего Востока, помощь православным паломникам. Историческим девизом Общества стали слова: «Не умолкну ради Сиона и ради Иерусалима не успокоюсь».

В 1894 г. Академией наук начинает издаваться журнал «Византийский временник»¹⁴. Появившись через два года после

¹² Савельев Ю. Р. «Византийский стиль» в архитектуре России. Вторая половина XIX — начало XX века: Альбом. — СПб.: Проект-2003: Лики России, 2005. — 272 с.; Савельев Ю. Р. Искусство историзма и государственный заказ. Вторая половина XIX — начало XX века. — М.: Совпадение, 2008. — 400 с.

¹³ Скотникова Г. В. Русское церковное зодчество — византийские ритмы // Духовное наследие Византии и Афона в истории и культуре России: материалы конференций (2007–2015 гг.). — М.: Древлехранилище, 2016. — С. 198–215.

¹⁴ Официальным редактором журнала был назначен В. Г. Васильевский, но основную работу фактически осуществлял В. Э. Регель (1857–1932). Литаврин Г. Г. Василий Григорьевич Васильевский как основатель Санкт-Петербургского центра византиноведения (1838–1899) // Византийский временник. — 1994. — Т. 55(80). — С. 5–21; Лантева Л. П. В. Э. Регель как византинист // Византия. Средиземноморье. Славянский мир: Сборник. — М.: Московский государственный университет, 1991. — С. 130–140; Медведев И. П. В. Э. Регель как основатель и редактор «Византийского временника» // Архивы русских византинистов в С.-Петербурге. — СПб.: Дмитрий Буланин, 1995. — С. 15–180. После перемены (издание «Византийского временника» было прекращено в 1927 г., возобновлено в 1943-м) журнал вновь стал регулярным с 1947 г. Сегодня о зигзагах его истории говорит двойной номер на обложке.

журнала К. Крумбахера «Byzantinische Zeitschrift», он приобрел высокий авторитет среди специалистов в России, и Западе.

В 1894 г. по инициативе, исходящей из дипломатических кругов России, был создан Русский археологический институт в Константинополе (РАИК), активно действовавший до 1914 г. под руководством бессменного директора, одного из «отцов-основателей» русского византиноведения, Федора Ивановича Успенского (1845–1828).

Настроение научной общественности по поводу развития византистики в России можно понять, обратившись к речи Ф. И. Успенского, которую он произнес в торжественном собрании Одесского Славянского благотворительного общества в память 900-летнего юбилея Крещения Руси. Федор Иванович так говорил о перспективах отечественной византистики: «Когда через 100 лет будет праздноваться тысячелетие просвещения Руси христианством, тогда, надеюсь, будут популярней византийские занятия, тогда будут открыты в университетах и академиях кафедры по Византии, будут действовать ученые общества, занятые византиноведением, в журналах будут печататься статьи по византийской истории и литературе. Ученые и ораторы, имеющие говорить через 100 лет после нас, будут доказывать, что XX столетие открыло в изучении Византии клад, обогативший русскую науку и давший ей национальное содержание»¹⁵.

Необходимо специально подчеркнуть два весьма важных момента, связанных с постижением в России византийского культурного наследия. Во-первых, в отечественной науке изучение византийского художественного мира являлось и является неотъемлемым методологическим принципом поиска верного ключа к древнерусскому искусству, получившему именно

¹⁵ Успенский Ф. И. Русь и Византия в X в. // Успенский Ф. И. История Византийской империи. период Македонской династии (867–1057). — М.: Мысль, 1996. — С. 510–514.

в Византии определяющий импульс для проявления своей самобытности. Во-вторых, отечественная византистика как академическая научная дисциплина, предмет которой тесно связан с национальным строем души, в своей «сверхзадаче» представляет особую по духовной значимости область познания. Сущность отношения к византийскому наследию в целом ярко выразил А. П. Рудаков (1886–1940): «Понимание цельной, гармоничной старорусской культуры, проникновение в ее особый благообразно-прекрасный стиль немислимо без знания ее прототипа. *Изучая «византинизм», мы, русские, все время как бы чувствуем себя дома, как бы углубляем свое самопознание, как бы восходим к истокам своих родных ключей»*¹⁶ (курсив мой. — Г. С.). Академик Ф. И. Успенский подчеркивал, что для русского национального самопознания история Византии имеет наиважнейшее значение, занимая первое место после истории сугубо российской¹⁷.

ПЕРИОД 1917–1930: «ТЕПЕРЬ О ВИЗАНТИИ И ВИЗАНТИНИСТАХ ГОВОРИТЬ НЕУДОБНО»¹⁸



днако после октября 1917 г. новые политико-идеологические установки прервали естественный ход развития гуманитарной науки, и русская византистика оказалась «разрушена как целостная область знания» (академик Григорий Геннадиевич Литаврин)¹⁹.

Господство марксизма, включавшего антирелигиозную пропаганду, отвергавшего опору на культурно-историческую

¹⁶ Рудаков А. П. Очерки византийской культуры по данным греческой агиографии. — СПб.: Алетейя, 1997. — С. 30. Эта книга автора впервые увидела свет в 1917 г. Однако после ее выхода ученый вынужден был прекратить византиноведческие исследования, обратившись к краеведению..

¹⁷ Византийский временник. — 1923. Т. XXIII. Хроника. — С. 138.

¹⁸ В. П. Бузескул, 1929.

¹⁹ Литаврин Г. Г. Византия и Русь // Наше наследие. — 1992. — № 25. — С. 4.

традицию России, крайне отрицательно сказалось на судьбе византийских исследований. Преподавание истории Византии в университетах прекратилось. Жестокий удар был обрушен на самих византинистов. Некоторые из них, оказавшись в эмиграции (А. А. Васильев, А. Н. Грабар, Д. Д. Оболенский, Г. А. Острогорский), основали византиноведческие научные школы в США, Франции, Англии, Сербии), другие подверглись репрессиям (Н. П. Лихачев, Г. Ф. Церетели, В. Н. Бенешевич), некоторые либо изменили направление исследований (А. П. Рудаков, И. И. Соколов), либо почти не публиковали своих трудов по Византии (так, представитель художественной византистики, В. Н. Лазарев с 1925 по 1947 г. был известен в печати только как исследователь итальянского Ренессанса).

Однако в 1918 г. глава русских византинистов Ф. И. Успенский предпринял попытки «воссобириания рассыпавшейся храмины византологии». Им в 1918 г. была высказана идея, поддержанная Академией наук, о создании двух комиссий: по изучению сочинений Константина Багрянородного и пересмотру уникального «Словаря средневекового греческого языка» Шарля Дюканжа (1610–1688). С 1923 г. обе комиссии были объединены в одну — Русско-византийскую историко-словарную комиссию. В 1925 г. образована была подкомиссия по изучению экономических связей Руси с Византией и Востоком. В 1918 г. в Ленинграде была создана Государственная академия истории материальной культуры (ГАИМК) вместо Императорской археологической комиссии, в которой был образован разряд ранней христианской и византийской археологии.

Византийские занятия были возобновлены в Одесском (Новороссийском) университете в 1927–1928 учебном году. В 1930-х гг. в Ленинграде и Москве появились специальные византийские группы, стали читаться спецкурсы по истории Византии. В 1939 г. при Ленинградском отделении АН СССР

благодаря инициативе академиков С. А. Жебелёва, Б. Д. Грекова и Е. А. Косминского была создана первая византиноведческая группа. Наступил длительный период становления и развития марксистского византиноведения. Первый его этап, имевший своей целью «преодоление консервативных традиций русского дореволюционного византиноведения»²⁰, согласно периодизации З. В. Удальцовой пришелся на 1917 — конец 1930-х гг.

Принципиально новое время взаимоотношений между государством и церковью, обществом и церковью наступило в 1988 г. благодаря празднованию на общероссийском уровне Тысячелетия Крещения Руси. Вместе с тем отметим, что идеологическая настороженность в отношении интереса к византийско-древнерусскому наследию, присущая советскому периоду, сохранялась (откровенно, и прикровенно) и в постсоветском обществе до середины 90-х гг. XX в. Начало нового этапа, сутью которого стало раскрытие подлинной истории отечественной византистики, обоснование творческой роли преемственности с дореволюционным византиноведением, во многом знаменовало фундаментальное исследование, осуществленное по инициативе и под редакцией тогда члена-корреспондента, а ныне академика РАН — Игоря Павловича Медведева, исследование, посвященное изучению архивов русских византистов в Санкт-Петербурге. Речь идет о трехтомном издании: «Архивы русских византистов в Санкт-Петербурге», 1995; «Рукописное наследие русских византистов», 1999; «Мир русской византистики», 2006.

Один из ведущих исследователей истории отечественной науки об искусстве православного Средневековья, И. Л. Кызласова пишет: «Расцвет, достигнутый дисциплиной на рубеже

²⁰ Удальцова З. В. Советское византиноведение за 50 лет. — М.: Наука, 1969. — С. 12.

XIX–XX вв., в 1920–1930-е гг. пресекался, так как ее внутренние эвристические возможности не могли быть реализованы во всей их полноте в новых условиях. Объем изученного и особенно изданного в течение двух десятилетий материала не отвечал потребностям научного знания (он сократился по сравнению с периодом рубежа XIX–XX вв.) и широкими творческими возможностями его носителей»²¹. Многие ученые и реставраторы были подвергнуты репрессиям²², что сделало обращение к материалам об их творчестве весьма затруднительным для исследователей науки на протяжении нескольких десятилетий. И хотя к концу второго десятилетия XXI в. познавательная ситуация значительно изменилась, были введены в научный оборот многие новые материалы, задача воссоздания целостной истории художественной медиэвистики в России в XX в. является актуальной и в настоящее время. Во многом остается нетронутым научно-творческое наследие Фёдора Ивановича Шмита как искусствоведа-византиниста.

²¹ *Кызласова И. Л.* История отечественной науки об искусстве Византии и Древней Руси: по материалам архивов». Автореф. на соиск. уч. ст. д-ра истор. н. — СПб., 1999. — С. 29.

²² Там же. — С. 30. Прямым репрессиям подверглись ученые и реставраторы: Н. П. Лихачев, В. Н. Бенешевич, о. Павел Флоренский, Н. П. Сычев, А. И. Анисимов, А. И. Некрасов, Ю. А. Олсуфьев, Н. В. Малицкий, Н. В. Порфиридов, Ф. И. Шмит, Г. В. Жидков, А. Н. Греч, М. А. Ильин, А. П. Смирнов, Б. Н. Засыпкин, Ф. Д. Богословский, Г. О. Чириков, П. И. Юкин, Н. Н. Померанцев, П. И. Нерадовский, В. А. Комаровский, П. Д. Барановский, Л. А. Дурново, Г. К. Вагнер.

РАСЦВЕТ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ВИЗАНТИНИСТИКИ В РОССИИ

ВКЛАД ПЕТЕРБУРГСКИХ УЧЕНЫХ В ИССЛЕДОВАНИЕ ИСКУССТВА ВИЗАНТИИ: Н. П. КОНДАКОВ, Н. В. ПОКРОВСКИЙ, Д. В. АЙНАЛОВ

В изучение византийской художественной традиции (в ее широком истолковании: раннехристианское, собственно византийское и древнерусское художественное наследие) во второй половине XIX — первых десятилетиях XX в. основной вклад внесли Никодим Павлович Кондаков, Николай Васильевич Покровский и Дмитрий Власьевич Айналов. Ряд этих имен, безусловно, должно украсить и имя Павла Павловича Муратова²³.

На протяжении всего рассматриваемого периода истории художественной византистики в России (1870-е — начало 1930-х гг.) первенствующее место, безусловно, принадлежало научным исследованиям Никодима Павловича Кондакова, обосновавшего новый раздел в истории мировой

²³ Полноценное освоение творческого наследия этого уникального русского исследователя художественного мира Византии и Древней Руси, многие годы проведенного в эмиграции, ждет своего, надо думать, ближайшего часа, как в отношении научного, так и широкого общественного сознания. Хотя многие труды П. П. Муратова не так давно переизданы, однако сочинение «Византийская живопись», опубликованное на французском и итальянском языках, в русском переводе пока не увидело свет в России.

художественной культуры — историю византийского искусства, — «его ученикам и весьма небольшой группе других лиц»²⁴. Непосредственными учениками Н. П. Кондакова были Д. В. Айналов, Е. К. Редин, Я. И. Смирнов, С. А. Жебелёв, Б. Ф. Фармаковский. Сильное влияние Н. П. Кондакова испытали М. И. Ростовцев, Л. А. Мацулевич и И. Э. Грабарь.

Ф. И. Шмита, как и Н. П. Лихачева, В. Т. Георгиевского, Ф. И. Покровского, Г. О. Чирикова и других исследователей, современные историки отечественной искусствоведческой науки также относят к «школе Кондакова,²⁵» к многочисленным «духовным ученикам»²⁶ мэтра художественной византистики.

Н. П. Кондаков (1844–1925) был во многом первопроходцем, он ни у кого не учился по своему предмету, считая это «личной удачей», как он писал впоследствии в «Воспоминаниях и думах», поскольку оказался свободен от давления научных школ, направлений, авторитетов, которых в то время еще просто не было. Вместе с тем ученый подчеркивал, что многим обязан своему московскому профессору Федору Ивановичу Буслаеву (1818–1897), читавшему курс по русской словесности и искусству, создателю истории русского искусства как особого раздела всеобщей истории искусств. Исследователь отчетливо видел, что одной из важнейших задач отечественной науки об искусстве является преодоление присущего западноевропейской науке его времени искаженного представления о древнерусском и византийском художественном наследии, влиявшего на общественное сознание в России. Н. П. Кондаков писал, что «русская археология

²⁴ *Успенский Ф. И.* Памяти Никодима Павловича Кондакова. Некролог // Известия Академии наук СССР. VI серия. — 1926. — Т. 20. — Вып. 9. — С. 568.

²⁵ *Побожий С. И.* Из истории украинского искусствознания. Феномен харьковской университетской школы искусствознания // Собор лиц. — СПб., 2006. — С. 91.

²⁶ *Кызласова И. Л.* История изучения византийского и древнерусского искусства в России (Ф. И. Буслаев, Н. П. Кондаков: методы, идеи, теории). — М., 1985. — С. 158.

имеет свою задачу построить научный фундамент всего предмета на исследованиях Византии. Пусть в конечном результате работ по византийской археологии будет лежать цель познания русской старины, общая историческая постановка всего предмета, от его начала и до последнего момента, составляет единственное условие научности исследования»²⁷.

Академик Ф. И. Буслаев специально не занимался историей византийского искусства (хотя внимательно изучал византийские лицевые рукописи в различных западных хранилищах, афонские иконы из собрания П. И. Севастьянова, мозаичные полотна Равенны), но глубоко понимал его высокую художественную ценность. Характерно его следующее высказывание: «...не стану вместе с ним же [Чаадаевым] позорить Византию, потому что знаю ее предназначение в средневековой истории просвещения не только России, но и в Европе, потому что восхищаюсь великими произведениями византийского художества, базиликами времен Юстиниана, Палатинскую капеллю в Палермо, собором апостола Марка в Венеции, и так до бесконечности»²⁸. Ученый пользовался значительным авторитетом у западноевропейских коллег. Не случайно именно Ф. И. Буслаеву как непосредственному вдохновителю посвятил свою книгу о Равенне, «первое серьезное исследование равеннских мозаик»,²⁹ немецкий искусствовед И. П. Рихтер.

Н. П. Кондаков отличался неумным научным темпераментом, необычайной масштабностью и плодотворностью деятельности. Весьма показателен девиз на экслибрисе ис-

²⁷ Кондаков Н. П. Византийские церкви и памятники Константинополя. — Одесса, 1886. — С. III–IV.

²⁸ Буслаев Ф. И. Мои воспоминания, фрагмент // Славянофильство: pro et contra. Творчество и деятельность славянофилов в оценке русских мыслителей и исследователей. — СПб.: РХГА, 2006. — С. 187.

²⁹ Алпатов М. В. Из истории отечественной науки об искусстве // Алпатов М. В. Этюды по истории русского искусства. — М.: Искусство, 1967. — Т. 1. — С. 12.

следователя: «Чернила ученых и кровь мучеников взвешиваются в День Воскресения, но ни одно из них не преобладает над другим»³⁰. Ученый, как никто из его современников, был «ознакомлен с памятниками искусства во всех европейских музеях», едва ли не больше всех «путешествовал с научными целями и так долго жил за границей»³¹.

Хотя его труды, как и работы ближайших учеников, осуществлялись и принадлежали к подготовительному периоду собирания материала, анализа открываемых данных, Н. П. Кондакову удалось сделать выдающиеся обобщения, систематизировав обширнейшие фактические данные. Например, представить хронологическую схему истории византийского искусства, изучив миниатюры греческих рукописей (IV—XV вв.), или дать периодизацию византийской церковной архитектуры³². К настоящему времени библиография трудов, посвященных творчеству и личности Н. П. Кондакова, весьма обширна, и внимание к наследию ученого, проявившееся с конца 1980-х гг., не ослабевает. Наша задача — охарактеризовать позицию и метод Н. П. Кондакова как исследователя художественного мира Византии. Идя вслед за академиком Ф. И. Буслаевым, Н. П. Кондаков обогатил иконографический метод, соответствовавший традиционному каноническому характеру средневековой художественной культуры. Иконографический метод в творчестве Н. П. Кондакова знаменовал вступление отечественной византистики в зрелый этап своего развития. Доминирование

³⁰ Мир Кондакова: Публикации. Статьи. Каталог. Выставки/Сост. И. Л. Кызласова. — М.: Русский путь, 2004. — С. 3. Девиз написан на полях печати арабской вязью.

³¹ *Успенский Ф. И.* Памяти Н. П. Кондакова... С. 568.

³² *Кондаков Н. П.* История византийского искусства и иконографии по миниатюрам греческих рукописей//Записки Новороссийского университета. Т. XXI. 1876; *Кондаков Н. П.* Византийские церкви и памятники Константинополя. — М.: Индрик, 2006. — 424 с.

иконографического метода³³ как описательно-констатирующего при всей его исторической ограниченности «на первоначальном этапе исследования византийского и древнерусского искусства было единственной и верной дорогой в развитии науки»³⁴.

К числу выдающихся представителей русской художественной византистики принадлежит Николай Васильевич Покровский (1848–1917), профессор кафедры церковной археологии и литургики Санкт-Петербургской духовной академии, доктор наук по церковной истории, инициатор создания и директор Церковно-археологического музея³⁵ при Академии (1879–1918), глава кафедры церковной археологии Санкт-Петербургского археологического института, его директор (1898–1917).

Под влиянием курса лекций по церковной археологии профессора А. Л. Катанского³⁶ и Н. В. Покровского возник глубокий интерес к проблеме истоков христианского искусства, его символике, к формированию архитектуры христианского храма. Магистерская диссертация «Происхождение древнехристианской базилики: Церковно-археологическое исследование» была защищена им в 1880 г. Постепенно определяется устойчивое внимание к византийским и древнерусским художественным памятникам. Основой научной методологии Н. В. Покровского стал литургический подход к художественным памятникам православного Средневековья. Степень доктора церковной

³³ Иконографический извод может быть рассмотрен как художественное воплощение догматического содержания, проявление особой творческой природы художника Средневековья. См.: *Савина С. Г.* Иконография. Богословские очерки иконографического извода.. — СПб.: Церковь и культура, 2001.

³⁴ *Кызласова И. Л.* История изучения византийского и древнерусского искусства в России (Ф. И. Буслаев, Н. П. Кондаков: методы, идеи, теории). — М., 1985. — С. 157.

³⁵ В Санкт-Петербургской духовной академии Церковно-исторический музей был открыт в 1989 году. Его экспозиция создается заново // Мир русской византистики... С. 83.

³⁶ *Катанский А. Л.* (1836–1919) — заслуженный профессор Санкт-Петербургской Духовной академии, доктор богословия, литургист.

истории Н. В. Покровский получил за сочинение «Евангелие в памятниках иконографии, преимущественно византийских и русских» (1892). В журнале «Христианское чтение» (1893)³⁷ Ф. И. Буслаев выразил свое глубокое впечатление о значении и новизне труда Н. В. Покровского, начав отзыв следующими словами: «Не умею достаточно выразить всей полноты и силы моей сердечной благодарности за то наслаждение, какое доставили Вы мне, дорогой Николай Васильевич, чтением превосходного исследования об иконографии Евангелия».

Главную заслугу автора Ф. И. Буслаев видел в применении Н. В. Покровским верного ключа к постижению типологической сущности художественного мира Византии, то есть в рассмотрении христианского искусства в непосредственном соотношении с церковной службой, «учением отцов церкви, текстами литургий, акафистов: «Вы первый возвели у нас коренные и незыблемые основы в стройную систему и вложили в науку... душу живую»³⁸.

Благодаря своим научным трудам Н. В. Покровский приобрел мировую известность. Многие из них сегодня переизданы или размещены в Интернете³⁹. Развернутые материалы к библиографии Н. В. Покровского представлены в книге «Мир русской византистики»⁴⁰.

³⁷ Буслаев Ф. И. Несколько заметок при чтении одного церковно-археологического труда (Н. В. Покровский. «Евангелие в памятниках иконографии, преимущественно византийских и русских». СПб., 1892 г. // Христианское чтение. — 1893. — Ч. 1. Январь-февраль. — С. 211–239.

³⁸ Там же. — С. 212–213.

³⁹ Покровский Н. В. Евангелие в памятниках иконографии, преимущественно византийских и русских. — М.: Прогресс-Традиция, 2011. — 564 с.; Покровский Н. В. Очерки памятников христианского искусства и иконографии. Перепечатано в сокр. в кн.: Покровский Н. В. Очерки памятников христианского искусства СПб.: ЛигаПлюс, 1999. — С. 11–330; Покровский Н. В. Памятники христианской архитектуры. — М.: Вузовская книга, 2008. — 96 с.

⁴⁰ Пивоварова Н. В. Материалы к библиографии Н. В. Покровского // Мир русской византистики... С. 86–118.

Дмитрий Власьевич Айналов (1862–1939) — один из наиболее ярких представителей времени подъема художественной византистики в России. Выпускник Новороссийского университета, ученик Н. П. Кондакова, впоследствии профессор Казанского, а затем Петербургского университета, исследователь приобрел в России и на Западе репутацию «одного из лучших и талантливейших историков христианского, византийского и русского искусства»,⁴¹ стал членом-корреспондентом Российской академии наук. Д. В. Айналов неоднократно бывал в заграничных командировках, изучая памятники византийского и древнехристианского искусства в Италии, Греции, на Афоне, в Османской империи.

С 1919 г. Д. В. Айналов являлся сотрудником ГАИМК. С 1921 г. местом его основной службы стал Эрмитаж: ученый был назначен хранителем Отделения голландской живописи. В том же, 1921 г. он стал действительным членом Института истории искусств (Зубовского), оставаясь таковым до 1930 г.⁴² А с 1924 г. преподавал на Высших курсах искусствоведения, нового структурного подразделения Института, «могучего источника живой воды» (Ф. И. Шмит). Число слушателей на курсах достигало иногда тысячи человек, поскольку к чтению лекций привлекались лучшие гуманитарные силы города.

Д. В. Айналов среди искусствоведов-современников отличался широтой интересов, он, хорошо зная не только искусство христианского мира, но и Античности, и Ближнего Востока, обращался к вопросам современного и первобытного искусства. Тем не менее творческое наследие Д. В. Айналова

⁴¹ Сычев Н. П. (1883–1964) — профессор Петербургского (Ленинградского) университета и Академии художеств, директор Русского музея (1921–1926) // РО НА ИИМК РАН. — Ф. 2. — Оп. 3. — Д. 9. — С. 1.

⁴² Анфертьева А. Н. Д. В. Айналов: личность, творчество, архив // Архивы русских византистов в Санкт-Петербурге. *Αρχαία των Ρωσων Βυζαντινολογών στὴν Πετρούπολη* / Под ред. И. П. Медведева. — СПб.: Дмитрий Буланин, 1995. — С. 283.

обладает внутренним единством, которое, как пишет А. Н. Анфертьева, определяется наличием сквозных тем⁴³. Несмотря на масштаб личности и творчества ученого, в настоящее время нет специальных работ, целостно освещающих его многогранное наследие.

Что же принципиально новое внесли труды Д. В. Айналова в понимание византийского искусства? На этот вопрос дает четкий ответ выдающийся исследователь византийской архитектуры Н. И. Брунов (1898—1971): «Основной заслугой Айналова в истории византийского искусства является признание за его памятниками *самостоятельной художественной ценности*». (курсив мой. — Г.С.)

Как известно, Н. П. Кондаков сравнивал византийское искусство с античным далеко не в пользу первого, видя в нем «канонизацию усвоенного от древности художественного содержания». «Но под руками присяжных иконописцев, — писал исследователь, — и царских мастерских искусство, утратив свободную творческую силу, ограничилось эклектизмом и внешним подражанием античному образу.. получилась не живая и деятельная художественная среда, но отвлеченная декоративная схема, псевдоклассический шаблон, который легко усваивался и перерабатывался другими странами и народами...» Даже богословские темы у византийских художников «страдают скудостью изобретения и мертвенным однообразием»⁴⁴. Сопоставление позиций учителя и ученика ярко показывает сложность нахождения адекватного научно-исследовательского ключа, верных методологических координат постижения византийского церковно-художественного мира. Вместе с тем нужно отметить и присущее Н. П. Кондакову чувство художественной природы памятника, выражавшееся в свободной литературной характеристике его стилистического своеобразия, поэтичности

⁴³ Там же. — С. 260.

⁴⁴ Кондаков Н. П. Иконография Богоматери: В 2 т. — Пг., 1915. — Т. 2. — С. 1—2, 12.

слога автора: «Изящество композиции, блеск красок, крайне стильная, строгая, но вместе с тем изящная манера в передаче византийских типов, какая-то особая грация и тонкое, хотя сентиментальное и преувеличенное выражение лиц, — все это, очевидно, должно было удивлять ученых и знатоков, привыкших хотя бы в теории видеть в византийском искусстве после Юстиниана мертвую, уродливую копию»⁴⁵.

Важнейшие труды Д. В. Айналова посвящены искусству Византии: «Мозаики IV и V веков», (1895 г., магистерская диссертация); «Эллинистические основы византийского искусства: Исследования в области истории ранневизантийского искусства». (СПб., 1900, докторская диссертация)⁴⁶. В книге «Византийская живопись XIV столетия» (1917) ученым были рассмотрены проблемы, не утратившие своей актуальности до сегодняшнего дня. Например, проблема самобытных источников принципиально нового византийского художественного языка, возникшего в живописи XIV в. Эта проблема рассматривается в контексте полемики с восточно-сирийской гипотезой Й. Стржиговского и западно-римской версией Ж. П. Рихтера. И наконец, проблема взаимосвязи параллельного творческого подъема в XIV в. в искусстве Византии и Италии.

⁴⁵ Кондаков Н. П. Мозаики мечети Кахрие-Джамиси (Μονή τῆς Χώρας) в Константинополе // Записки Императорского Новороссийского университета. Т. 31. — Одесса, 1880. — С. 295.

⁴⁶ Д. В. Айналов исследовал в докторской диссертации истоки византийского искусства, видя их в эллинистических традициях, преобразовавшихся благодаря влиянию восточных народных начал. Со временем, уже к середине XX в., эта книга в византистике «стала классической» (Г. И. Вздорнов). После этого труда Айналова и книги Й. Стржиговского «Восток или Рим» («Orient oder Rom?». Leipzig, 1901) была признана основная роль Востока в развитии византийского искусства. Однако возникла новая проблема — что следует понимать под «восточным влиянием». Й. Стржиговский, ища истоки основных влияний, последовательно называл разные его очаги: Египет, Малая Азия, Сирия, плато Алтая-Ирана, Армения, наконец, Индия, и даже китайский Туркестан. Для Д. В. Айналова определяющее значение в художественном мире Византии имел греческий гений.

Вместе с Д. В. Айналовым в Новороссийском университете специализировался по истории искусств у Н. П. Кондакова Е. К. Редин. Труд двух талантливых студентов о живописи Киево-Софийского собора⁴⁷ был удостоен золотой медали университета и опубликован в 1889 г. Блестящий творческий старт оправдался в творческой судьбе этих исследователей византийского художественного мира.

Труд Н. П. Кондакова «История византийской живописи» и работа Д. В. Айналова об эллинистических основах византийского искусства явились весомым «вкладом в мировое искусствознание и принесли славу русской византистике» (М. В. Алпатов)⁴⁸.

ХАРЬКОВСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ КАК ЦЕНТР ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ВИЗАНТИНИСТИКИ



еомеи харьковской университетской школы византистики, в частности художественной византистики в последние годы привлекает значительное внимание исследователей (Р. И. Филиппенко, С. И. Побожий, А. Н. Домановский, С. Б. Сорочан).

Во второй половине XIX — начале XX в. Харьковский университет был одним из провинциальных центров российской византистики, представленной именами Н. А. Лавровского, М. С. Дринова, А. П. Зернина, В. К. Надлера, А. С. Лебедева, Е. К. Редина, Ф. И. Шмита, В. И. Саввы, Е. А. Черноусова, В. Зиборовского⁴⁹.

⁴⁷ «Киевский Софийский собор. Исследования древней живописи — мозаик и фресок собора». Работа была задумана как научное пояснение к рисункам Ф. Г. Солнцева, отображающим мозаики и фрески собора.

⁴⁸ Алпатов М. В. Заметки о памятниках византийской живописи // Византийский временник. — М.: Наука, 1983. — Т. 44. — С. 135.

⁴⁹ Сорочан С. Б., Домановский А. Н. Харьковская византистика: истоки, история, перспективы // https://byzantina.files.wordpress.com/2012/12/byzantine_studies_kharkiv.pdf.

Искусствоведческая наука начала развиваться в университетах России благодаря учреждению в них в 1863 г. кафедр истории и теории искусства. В Харьковском университете основные исследования были посвящены памятникам византийского, классического и украинского искусства. Современный историк науки С. И. Побожий, изучив деятельность Е. Редина, Н. Сумцова, А. Белецкого, Ф. Шмита, Д. Гордеева, С. Таранушенко, Е. Никольской, делает вывод о существовании в Харькове искусствоведческой школы⁵⁰. Ее основы были заложены Егором Кузьмичем Рединым (1863–1908) — искусствоведом-византинистом, археологом, профессором. Будучи одним из любимых учеников Н. П. Кондакова, окончившим Новороссийский университет, получившим степень магистра за сочинение «Мозаики Равеннских церквей» (1896)⁵¹, он пришел в университет Харькова уже сложившимся исследователем. Е. К. Редин способствовал совершенствованию преподавательской сферы, разрабатывая программы курсов, активно участвуя в формировании коллекции университетского музея изящных искусств и древностей, пополнении фонда научной библиотеки, то есть вел большую преподавательскую и организационную работу.

Метод научной работы Е. К. Редина⁵² отличался особой скрупулезностью, пристальным вниманием к факту, конкретной детали, обстоятельным истолкованием иконографических

⁵⁰ *Побожий С. И.* Из истории украинского искусствознания. Феномен Харьковской университетской школы искусствознания // *Сборник статей* / Под ред. М. Б. Пиотровского, А. А. Никоновой. — СПб.: СПбГУ, 2006. — С. 87–96.

⁵¹ Степень доктора истории и теории искусств была присуждена Е. К. Редину советом Императорского С.-Петербургского университета в 1907 г. *Honoris causa*. Первая часть труда Е. К. Редина «Христианская топография Козьмы Индикоплова по греческим и русским спискам» была опубликована в 1916 г.

⁵² *Иодко О. В.* Е. К. Редин: жизнь и деятельность (по материалам петербургских архивов) // *Мир русской византистики. Материалы архивов Санкт-Петербурга. Ο Κοσμος της Ρωσικης Βυζαντινολογιας στα Αρχιακα στην Πετροουπολη* / под ред. чл.-кор. РАН И. П. Медведева. — СПб.: Дмитрий Буланин, 2004. — С. 311–345.

подробностей вне специального внимания к стилистическому анализу. Е. К. Рединым написан ряд рецензий⁵³ на труды Д. В. Айналова, его коллеги и близкого друга, в которых автор формулирует свое понимание их главных целей и актуальность научных выводов. «Обширная ученая деятельность <Е. К. Редина> представляет собой и по количеству (около 100 работ), и по содержанию ценный вклад в науку искусства и археологии»⁵⁴.

Весьма значительная роль в развитии Харьковской школы искусствоведения принадлежала Ф. И. Шмиту, которому удалось, что называется, вписаться в традицию, уже сложившуюся там. Действительно, именно в Харькове Ф. И. Шмит создает статьи о мозаиках Равенны, продолжая линию исследований Е. К. Редина, начинает углубленно разрабатывать проблемы музейного дела, становится основоположником теоретической искусствоведческой мысли в университете. «В творчестве Ф. И. Шмита харьковского периода, — пишет современный исследователь, — университетская школа искусствознания достигла своего апогея»⁵⁵.

В журнале «Вестник Европы» в 1912 г. Ф. И. Шмит публикует статью «Что такое византийское искусство?», представляющую собой по жанру культуролого-исствоведческое эссе. Обращение к этой работе значимо, поскольку она выделяется среди других публикаций этого периода.

⁵³ *Редин Е. К.* Мозаики IV и V веков. Д. В. Айналова : [Рец.] / Е. Редин. — Москва: т-во тип. А. И. Мамонтова, 1895. — 7 с.; *Редин Е. К.* Д. В. Айналов. Эллинистические основы византийского искусства. Исследования в области истории ранневизантийского искусства. СПб., 1900. (Рец.) / [Е. Редин]. — [Санкт-Петербург]: тип. Имп. Акад. наук, 1900. — 12 с.

⁵⁴ Памяти профессора Харьковского университета Егора Кузьмича Редина// ysadba.genecms.com

⁵⁵ *Побожий С. И.* Из истории украинского искусствознания. Феномен Харьковской университетской школы искусствознания // *Собор лиц: Сб. ст. / Под ред. М. Б. Пиотровского, А. А. Никоновой.* — СПб.: СПбГУ, 2006 — С. 94.

В постановке проблемы и характере ее раскрытия проявился своеобразный склад научно-исследовательского сознания Ф. И. Шмита: его склонность к общетеоретическим историко-культурным обобщениям, панорамному обзору вне связи с глубинным метафизическим корнем.

Автор говорит, что изучение искусства Византии развивается и в Западной Европе, и в России. Но оно сильно затруднено вследствие сложившихся со времен людей Ренессанса (фактически учившихся у «презренных» византийских живописцев), ставших уже вековыми предрассудков относительно культуры Византии.

Ф. И. Шмит видит два источника культуры России: Византия и Ренессанс, то есть западноевропейская традиция. При этом он подчеркивает, что «...мы до сих пор не решили, по какому нам пойти пути»⁵⁶. Ученого интересует «психологическая ткань» истории. Так, он пишет, что «греки были учениками Востока во всем. Но все, что они заимствовали, они перерабатывали до неузнаваемости»⁵⁷. Ф. И. Шмит говорит, что византийское искусство — это постоянное психологическое движение, изменение. То есть византийское искусство воспринимается им как живое и содержательное. Однако ученый не ставит вопроса о сущности этого содержания, о духовном истоке образности церковно-художественного мира Византии. Ключевой вопрос: «Чем жила Византия и для чего она жила?» (К. Н. Леонтьев) остается вне внимания ученого. Ф. И. Шмит отчетливо утверждает мысль о влиянии Византии на художественный подъем и расцвет искусства Европы: «Ренессанс фактически начался в Византии. Он не имел возможности достигнуть там полного развития, какого достиг в Италии, но он явился логическим завершением не итальянской,

⁵⁶ Шмит Ф. И. Что такое византийское искусство? // Вестник Европы. — 1912. Октябрь. — С. 224.

⁵⁷ Там же. — С. 239.

а византийской истории»⁵⁸. Действительно, уже в первой половине XIX в. ряд европейских стран учреждает свои научно-исследовательские институты за границей: в Риме Немецкий археологический институт (1829), в Афинах — Французский (1846) и Немецкий (1875) институты. Позднее, в начале 1880-х гг. в Афинах — Английский и Американский институты, в Риме — Немецкий исторический институт (1888).

Завершая статью, Ф. И. Шмит отмечает, что «именно Россия заинтересована в успехах византиноведения»⁵⁹ и, следовательно, нуждается в открытии Русского археологического института не только в Константинополе, но и в Италии, в Риме.

⁵⁸ Шмит Ф. И. Что такое византийское искусство? // Вестник Европы. — 1912. Октябрь. — С. 253.

⁵⁹ Там же. — С. 254.

Ф. И. ШМИТ КАК ИСКУССТВОВЕД-ВИЗАНТИНИСТ В ИСТОРИИ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЫ⁶⁰

ПУТЬ ИСКУССТВОВЕДА Ф. И. ШМИТА К ВИЗАНТИИ

ногогранное творческое наследие Фёдора Ивановича Шмита (1877–1937) — искусствоведа-византиниста, историка и теоретика искусства, музеолога, специалиста по детскому творчеству — вызывает все больший интерес современных исследователей, как отечественных, так и зарубежных⁶¹. Показательно появление статьи профессора Казанского университета Л. А. Сыченковой «Историографический образ Фёдора Шмита», дающей обзор работ с начала 1970-х гг. до 2012 г.⁶²

К настоящему времени опубликованы три монографии, посвященные исследованию жизненного пути и научной деятельности ученого.

⁶⁰ Специальное внимание к личности и творческому наследию Ф. И. Шмита связано с тем, что на 2017 г. пришлось 140-летие со дня его рождения и 70-летие ухода из жизни.

⁶¹ К 110-летию Ф. И. Шмита (в 1987 г.) в Харькове состоялись научные чтения. Харьковская библиотека им. В. Г. Короленко подготовила масштабную выставку работ академика ВУАН. К 135-летию ученого в Харьковском университете была развернута выставка «Шмит Фёдор Иванович (1877–1937 (1941). Византолог, археолог, музейвед, искусствоведа, теоретик искусства, педагог, академик Украинской АН, профессор Харьковского университета (1912–1921 гг.)». В 2006 г. в СПбГУ проходила II научная конференция «История и современность российских музеев, посвященная памяти Фёдора Ивановича Шмита (1877–1937). В Российском институте истории искусств (РИИИ) в 2017 г. состоялся круглый стол «Искусствоведческая наука на переломе эпох: проблемы и перспективы развития». К 140-летию со дня рождения Ф. И. Шмита».

⁶² Сыченкова Л. А. Историографический образ Фёдора Шмита // Ученые записки Казанского университета. — Т. 154, кн. 3. — С. 199–208.

Это монография В. А. Афанасьева «Фёдор Иванович Шмит» (1992)⁶³. Автор тщательно воссоздает историю творческой жизни Ф. И. Шмита, представляя широкой общественности портрет одаренного ученого и общественного деятеля, имя которого и труды «многие годы были насильственно изъяты из нашей культуры»⁶⁴. Отличительной особенностью работы является акцент на харьковском периоде жизни Ф. И. Шмита (1912—1921), времени заведования кафедрой теории и истории искусства Харьковского университета. Весьма важным обстоятельством, определившим фундаментальность труда, стало максимальное использование рукописного источника — подготовленной дочерью Шмита, Павлой Фёдоровной, книги «Жизнь Фёдора Ивановича Шмита», а также документы и свидетельства, предоставленные племянницей Ф. И. Шмита Ниной Евгеньевной Шмидт.

Второй по времени появления является книга С. Л. Чистотиновой «Фёдор Иванович Шмит» (1994)⁶⁵. Главная идея труда — раскрыть Ф. И. Шмита прежде всего как основоположника советского музейного дела, выдающегося его теоретика и практика. В Приложениях помещены: а) биохроника, б) список опубликованных трудов Ф. И. Шмита, в том числе газетных статей, в) список трудов ученого, хранящихся в архивах.

Третья монография «Фёдор Иванович Шмит: культурно-историческое прочтение биографии и его теории циклического развития науки» (2013)⁶⁶ принадлежит Л. А. Сыченковой. Исследовательница, используя новейшие данные о творчестве Ф. И. Шмита, воссоздает биографию Ф. И. Шмита-ученого, сосредоточивая

⁶³ Афанасьев В. А. Федор Иванович Шмит. — Киев: Наукова думка, 1992. — 216 с.

⁶⁴ Там же. — С. 3

⁶⁵ Чистотинова С. Л. Фёдор Иванович Шмит. — М.: Дело, 1994. — 208 с. — Серия «Забывтые страницы культуры». — Вып. I.

⁶⁶ Сыченкова Л. А. О книгах Ф. И. Шмита // Шмит Ф. И. Избранное. Искусство: Проблемы теории и истории / Ф. И. Шмит. — СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. — С. 787—899.

основное внимание на представлении его теоретических разработок в области музееведения и теории развития искусства.

Профессионально выверенным путеводителем по архивным материалам являются: а) развернутая статья Е. Ю. Басаргиной «Ф. И. Шмит: материалы к биографии»⁶⁷ и б) статья Т. Е. Сиволап «Страницы биографии Ф. И. Шмита по архивным источникам»⁶⁸. Личные фонды Ф. И. Шмита находятся в Петербурге в Рукописном отделе Института истории материальной культуры (РО ИИМК), в Российском государственном архиве литературы и искусства (РГАЛИ)⁶⁹, в составе ряда фондов Петербургского филиала Архива РАН (ПФА РАН), а также в Отделе рукописей Государственного Русского музея (ОР ГРМ).

Тема «Ф. И. Шмит как исследователь византийского искусства» до настоящего времени не становилась предметом специального исследования.

Отметим, что Ф. И. Шмит волею обстоятельств стал автодидактом в художественной византистике. Он нигде не называет своим учителем выдающегося историка Византии, академика Федора Ивановича Успенского, под непосредственным началом которого проработал в Константинополе почти восемь лет, видя такового только в университетском профессоре, искусствоведе А. В. Прахове.

Со времени ареста Ф. И. Шмита в 1933 г. имя его не упоминалось в отечественной научной литературе на протяжении более чем 30 лет. Едва ли не единственным исключением был фундаментальный труд В. Н. Лазарева «История византий-

⁶⁷ Басаргина Е. Ю. Ф. И. Шмит: материалы к биографии // Рукописное наследие русских византистов. — СПб.: Дмитрий Буланин, 1999. — С. 478–496.

⁶⁸ Сиволап Т. Е. Страницы биографии Ф. И. Шмита по архивным источникам // Сборник лиц: Сборник статей / Под ред. М. Б. Пиотровского и А. А. Никоновой. — СПб., 2006. — С. 17–32.

⁶⁹ Как отмечает Т. Е. Сиволап, в ЦГАЛИ Петербурга находится самый большой по объему фонд рукописных материалов, связанных с именем Ф. И. Шмита, охватывающий временные рамки с 1890 по 1980 г.

ской живописи» (1947–1948). Автор неоднократно ссылался на работы Шмита, полемизируя и уточняя свою позицию. Открытие Шмита как искусствоведа-византиниста началось со статьи⁷⁰ А. В. Банк в «Византийском временнике», посвященной 90-летию со дня рождения ученого.

Путь Ф. И. Шмита к Византии был непростым. Учась на кафедре теории и истории искусства Петербургского университета, он не готовился быть исследователем византийского художественного мира. Однако неожиданный благосклонный поворот судьбы позволил не только раскрыться его творческому дару именно на этом поприще, но и снискать мировую славу выдающегося византиниста. Хотя в 1901 г., прибыв в Константинополь, Ф. И. Шмит писал: «Византия для меня — книга за семью печатями»⁷¹.

Второй ключевой поворот в судьбе ученого был определен социально-идеологическим переломом в жизни России 1917 г., после которого «...византиноведение советская власть уничтожала как-то особенно радикально» (Г. А. Острогорский)⁷². Именно с этого времени новые развернутые исследования Шмита в области византийского искусства фактически прекратились⁷³. Накопленный опыт вылился в обоснование «нового марксистского византиноведения»⁷⁴.

Общий контекст современного гуманитарного знания определяет актуальность задачи рассмотрения Ф. И. Шмита

⁷⁰ Банк А. В. Ф. И. Шмит: (К 90-летию со дня рождения)//Византийский временник. — 1969. — Т. XXX. — С. 318–320.

⁷¹ Письмо А. В. Прахову от 28 декабря 1901 г. Цит. по: *Чистотинова С. Л.* Фёдор Иванович Шмит. — М.: Дело, 1994. — С. 38.

⁷² Цит. по: *Медведев И. П.* Петербургское византиноведение. Страницы истории. СПб.: Алетейя. — 2006. — С. 203.

⁷³ Ф. И. Шмит в 1924–1925 гг. дорабатывал уже имевшийся благодаря исследованиям 1912 г. материал о Новом монастыре на Хиосе, благодаря экспедициям в Крым обратился к вопросу о происхождении базилики.

⁷⁴ *Шмит Ф. И.* Политика и византиноведение//Сообщения ГАИМК. 1932. — № 7–8. — С. 6–23.

как искусствоведа-византиниста в истории отечественной культуры. Для ее решения важны следующие ступени: 1) путь Шмита к Византии (подготовительный период); 2) исследование ученым художественных памятников Византии (творческий период); 3) осмысление и судьба византиноведческого наследия Шмита (искусствоведческого, дореволюционного, и методолого-теоретического, постреволюционного; 4) составление представлений о специфическом вкладе ученого в отечественную и мировую художественную византинистику (преемственный период).

Итак, «роман» Ф. И. Шмита с Византией не был предсказуем.

3 июля 1894 г. Шмит окончил немецкую классическую гимназию Св. Екатерины (Katharinenschule). Заметим, что в Петербургский университет на историко-филологический факультет он поступает только через год, в августе 1895 г. Сезон 1894—1895 гг. Шмит провел в качестве домашнего учителя в доме барона А. Ф. Фитингоф-Шеля. Именно этот период оказал решающее влияние на искусствovedческие склонности будущего ученого. Как писал в автобиографии сам исследователь, «книги, фотографии и альбомы, находившиеся в библиотеке барона, на всю жизнь определили круг интересов и работы, возбуждив живой интерес к произведениям пластических искусств, жажду путешествий и научную пытливость»⁷⁵.

Ф. И. Шмит родился и вырос в обрусевшей лютеранской немецкой семье, где говорили только по-немецки и соблюдали истинно немецкий уклад жизни. Понятно, что тяготение к византийскому художественному миру не могло быть им вынесено ни из домашней, ни из гимназической среды. Не удивительно, что и в университете студента-классика византийская

⁷⁵ Шмит Федор Иванович // [maikn.ru>Nachrichten/8969](http://maikn.ru/Nachrichten/8969) Энциклопедия «Немцы в России» Т. Исмагулова (С.-Петербург), Н. Кнауэр (Оснабрюк), В. Савчук (Днепропетровск).

проблематика не привлекала⁷⁶. Кумиром Ф. И. Шмита не стал Н. П. Кондаков (1844–1925), преподававший в Петербургском университете в качестве ординарного профессора по кафедре теории и истории искусства с 1888 г.,⁷⁷ назначенный в этом же году на должность старшего хранителя Императорского Эрмитажа отделения искусства Средних веков и эпохи Возрождения (1888–1893). Никодим Павлович Кондаков является, как известно, одним из основоположников новой области знания — художественной византистики, исследователем, который «один сделал для византийского искусства и для византийской археологии больше, чем кажется возможным для человеческих сил» (В. Н. Бенешевич).⁷⁸ Лекции признанного мэтра В. Г. Васильевского по истории Византии, которые профессор читал в Петербургском университете, начиная с 1870-го г., Шмиту также не довелось слушать.

Своим наставником студент Фёдор Иванович Шмит выбрал Адриана Викторовича Прахова (1846–1916), профессорствовавшего в Петербурге с 1875 по 1887 г., затем в Киеве и вновь начавшего преподавать в Петербургском университете в 1897 г. Впоследствии Ф. И. Шмит писал, что А. В. Прахов и Н. П. Кондаков были «прямыми антиподами во всем» — в наружном облике, манере общения, образе жизни, «более всего, конечно, в своем отношении к искусству

⁷⁶ Шмит Ф. И. Фёдор Иванович Успенский // Басаргина Е. Ю. Русский археологический институт в Константинополе. Очерки истории. — СПб.: Дмитрий Булачин, 1999. — С. 197.

⁷⁷ Н. П. Кондаков вел занятия в Петербургском университете с 1888 по 1917 г., «хотя полный курс лекций ученый читал лишь четыре года» (Кызласова И. Л. История изучения византийского и древнерусского искусства в России (Ф. И. Буслиев, Н. П. Кондаков: методы, идеи, теории. — М., 1985. — С. 158).

⁷⁸ Вялова С. О. Из наследия Н. П. Кондакова в Российской национальной библиотеке // Никодим Павлович Кондаков. 1844–1925. Личность, научное наследие, архив. К 150-летию со дня рождения: Государственный Русский музей. — Palace Editions, 2001. — С. 46.

и к науке об искусстве»⁷⁹, будучи представителями «двух искони враждующих направлений:»⁸⁰ филологического, отвечающего на вопрос «что», и искусствоведческого, занятого проблемой «как». Чуткий стилист А. В. Прахов, получивший искусствоведческую подготовку в Мюнхене у знаменитого антиковеда-археолога Генриха Брунна,⁸¹ сразу же расположил своим подходом к искусству молодого впечатлительного студента Ф. И. Шмита. «А. В. Прахов был весь в искусстве. Он любил искусство всеми силами души. Он вечно что-то открывал, полузабытые ли мозаики и фрески старых церквей или художников с их будущими творениями...»⁸². «Прахов... считался необыкновенно даровитым ученым, и не любивший его Кондаков говорил, что докторская диссертация⁸³ Прахова была так талантлива, что он, Кондаков, ложась спать, клал ее себе под подушку»⁸⁴.

Вступительную лекцию А. В. Прахова, посвященную вопросу, что такое искусство, Ф. И. Шмит называл поэмой⁸⁵. После этой лекции Ф. И. Шмит подошел к профессору, выразив яркую симпатию и просьбу стать его учеником. Именно А. В. Прахову Ф. И. Шмит был обязан своим научным становлением. Роль профессора А. В. Прахова в своей творческой

⁷⁹ Шмит Ф. И. Византиноведение на службе самодержавия: Н. П. Кондаков / публикация Г. И. Вздорнова: Предисловие // Искусствознание. — 2010. — № 3–4. С. 586–587.

⁸⁰ Там же. — С. 587.

⁸¹ Брунн Генрих (1822–1894) — профессор археологии в Мюнхенском университете, исследовавший прежде всего художественный стиль памятников, их культурно-историческое значение.

⁸² Нестеров М. В. Памяти А. В. Прахова // Новое время. — 20.05.1916.

⁸³ Докторская диссертация А. В. Прахова: «Критические наблюдения над формами изящных искусств. Зодчество Древнего Египта» (1879).

⁸⁴ Нестеров М. В. Праховы / Нестеров М. В. О пережитом. 1862–1917 гг. // design.wikireading.ru

⁸⁵ Сыченко Л. А. О книгах Ф. И. Шмита // Шмит Ф. И. Избранное. Искусство: Проблемы теории и истории / Ф. И. Шмит. — СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. — С. 797.

судьбе Ф. И. Шмит осмыслил впоследствии в статье «Памяти Адриана Викторовича Прахова»⁸⁶.

О роли вступительных лекций, которые профессор читал, получив курс или заведование кафедрой, следует сказать специально. Это было, по сути, программное изложение ученым своего научного кредо, видения предмета в целом. В истории отечественной византистики есть две блестящие лекции, обращение к которым важно сегодня и в историографическом и научно-творческом отношении.

Так, например, очень интересно обратиться в лекциям, прочитанным двумя выдающимися русскими учеными: представителем университетской науки профессором Новороссийского университета Ф. И. Успенским («Значение византийских занятий в изучении средневековой истории»)⁸⁷ и представителем церковно-исторического знания, профессором Санкт-Петербургской духовной академии И. И. Соколовым («О византизме в церковно-историческом отношении»)⁸⁸.

Ф. И. Успенский отмечает, что в общих курсах исследования по средневековой истории вообще не рассматривается или дается очень мало история народов, соседствующих с романо-германским миром, то есть фактически в основе западноевропейских исследований лежит принцип европоцентризма. Ученый ставит задачи для русско-славянской науки, предлагая следующие исходные идеи:

- восточноевропейский или греко-славянский мир по своей давности, культурно-историческому значению, важной

⁸⁶ Шмит Ф. И. Памяти Адриана Викторовича Прахова // Теория и история архитектуры и градостроительства. — 1999. — Т. 4. — С. 290–312.

⁸⁷ Успенский Ф. И. Значение византийских занятий в изучении средневековой истории. — Одесса, 1875. — 32 с.

⁸⁸ Соколов И. И. О византизме в церковно-историческом отношении (вступительная лекция по кафедре истории греко-восточной церкви (от разделения церквей), прочитанная в СПбДА 1 ноября 1903 г. — СПб., 1903. — 43 с.; Христианское чтение. 1904. — № 12. — С. 737–775.

роли в европейских событиях «заслуживает, по меньшей мере, столь же усердного изучения, как и романо-германский; без тщательного изучения этого мира событиям средневековой истории по необходимости придается ложный свет и неверное истолкование». Важно понять заслуги Византийской империи в пользу европейского человечества, увидеть, что некоторые явления «могут быть поняты и правильно объяснены только при посредстве византийских занятий»;

- «изучение византийской истории стоит в близкой связи с изучением славянской и русской истории». Россия в извечном священном долгу признательности перед Византией, что налагает на русское общество и его историческую науку высокие требования.

Ровно через двадцать лет, в 1895 г., Ф. И. Успенский в речи, сказанной при открытии Русского археологического института в Константинополе, вновь назовет вопрос о Византии основной задачей русской науки, которая призвана разгадать «загадку Византии во всемирной истории». Отметим, что византийские исследования имеют двоякое значение: общенаучное, теоретическое, и практическое, национально-русское. Назовет «исторической фикцией» представление об истории Византии как истории упадка и разрушения. Поставит задачу освободиться от подражательности западным ученым и заниматься теми разделами истории Византии, которые имеют важнейшее значение именно для русских. Отметим, что изучение Византии — насущная потребность русской науки и нравственный долг русского народа. Скажет о задаче византинистов сделать историю византийской культуры достоянием сознания широких слоев общества⁸⁹.

⁸⁹ Бузескул В. П. Общий очерк научной деятельности Ф. И. Успенского // Памяти ак. Ф. И. Успенского. — СПб., 1929. — С. 25–52.

Лекция И. И. Соколова (1865—1929),⁹⁰ историка церкви, блестящего историографа византистики, церковно-политического деятеля, была перепечатана равно через сто лет, не потеряв, однако, своей актуальности. Как пишет Г. Е. Лебедева, ученый первым в русской исторической науке дает развернутое определение византизма⁹¹, говорит о его сущности, главных моментах исторического развития, видя в Православии «основную стихию жизни Византии, ее глубочайший, самый чуткий жизненный нерв». А в «византийской симфонии» (идеи союза, полного согласия духовной и светской власти, церкви и царства, при определенной самостоятельности и независимости властей) обнаруживает формообразующий принцип всей культуры Византии.

И. И. Соколов, отвечая на вопрос, заданный русской науке еще К. Н. Леонтьевым: «Чем жила Византия и для чего она жила?» — говорит об идее христианского спасения как идеале ее жизни, фактически раскрывая корень типологического своеобразия византийской культуры.

Итак, Ф. И. Шмит выбрал учителя вполне самостоятельно. Позднее он писал А. В. Прахову, что стремился быть его учеником не только официально, «но и на самом деле — работать в том же направлении, также проникнуться искусством древних, также глубоко понять его со временем...»⁹² А. В. Прахов, который «искусство знал и понимал до тонкостей, любил до обожания», оказал на Шмита огромное влияние своей увлеченностью, богатым практическим и теоретическим опытом,

⁹⁰ *Соколов И.И.* О византизме в церковно-историческом отношении // Христианское чтение. — 1903. — № 312. — С. 737—775. То же: СПб., 1903. — 43 с.

⁹¹ *Лебедева Г.Е.* И.И. Соколов об извечной проблеме церковной византистики // Соколов И.И. О византизме в церковно-историческом отношении. Избранные патриархов в Византии с середины IX до начала XV века (843—1453). Вселенские судьи в Византии. Вступ. ст. Г.Е. Лебедевой. — СПб.: Издательство Олега Абышко, 2003. (Серия Библиотека христианской мысли. Исследования). — С. 7.

⁹² *Афанасьев В.А.* Фёдор Иванович Шмит. — Киев: Наукова думка, 1992. — С. 9.

научив видеть «непримиримые разногласия между учеными-теоретиками», не допускать «всяческих априорных эстетических построений»⁹³.

В 1899 г., пройдя весь университетский курс, Ф. И. Шмит не смог из-за болезни сдать государственные экзамены. По рекомендации академика Петра Васильевича Никитина (1849—1916),⁹⁴ занимавшего пост ректора Императорского Петербургского университета (1890—1897), а с 1897 по 1900 г. — декана историко-филологического факультета, он стал домашним учителем сына русского посла в Италии Алексея Ивановича Нелидова (1835—1910), выдающегося дипломата, тонкого знатока искусства, коллекционера памятников Античности, отзывчивого и мягкого человека. Через год, когда экзамены были сданы, Шмит, удостоенный диплома I степени, был оставлен при университете на два года без стипендии «для приготовления к профессорской и преподавательской деятельности». Испытывая материальные трудности, будущий ученый вновь возвращается к А. И. Нелидову, надеясь в Риме готовиться к магистерскому экзамену и совершенствоваться профессионально. Он осуществляет поездки в разные города Италии — Флоренцию, Милан, Верону, Пизу, знакомясь непосредственно с творениями художников эпохи Ренессанса, занимается в библиотеках Рима, посещает *Academia Raffaello Sanzio*, копируя рисунки великих итальянских мастеров, стремясь получить профессиональные навыки в рисунке, необходимые для исследователя искусства, изучает ранние христианские древности Рима. В 1901 г. появляется

⁹³ Шмит Ф. И. Искусство, его психология, его стилистика, его эволюция // Шмит Ф. И. Избранное. Искусство: Проблемы теории и истории / Ф. И. Шмит. — СПб: Центр гуманитарных инициатив, 2013. — 912 с. (Российские пропилеи). — С. 197—198.

⁹⁴ Никитин П. В. — филолог-классик, обогативший своими исследованиями и византистику, естественно перейдя (как и многие русские антиковеды) во второй половине жизни от Античности к изучению наследия православного Средневековья.

первая печатная научная работа Ф. И. Шмита «Стефануса Праксителя: Статуэтка из собрания А. И. Нелидова»⁹⁵.

А. И. Нелидов, видя в молодом магистранте перспективного исследователя, поняв, что плодотворно сочетать работу над магистерской диссертацией с обязанностями домашнего учителя невозможно, написал рекомендательное письмо Фёдору Ивановичу Успенскому, директору РАИК, с просьбой принять Шмита в качестве «профессорского стипендиата». Обратим внимание, что рекомендации Ф. И. Шмиту давали весьма неординарные люди (П. В. Никитин, А. И. Нелидов). Резонно предположить, что молодой человек вызывал к себе безусловное расположение и доверие благодаря личностным качествам характера, научным устремлениям и успехам. Вероятнее всего, Ф. И. Шмит был неординарным студентом и магистрантом Петербургского университета.

До Италии А. И. Нелидов занимал пост посла в Турции (1884—1897). Сама идея и административные хлопоты по созданию Русского археологического института в Константинополе, просуществовавшего с 1894 по 1914 г., во многом принадлежали ему⁹⁶. Сотрудники РАИК писали о А. И. Нелидове, что он умел прислушиваться к урокам истории и в заветах старины искать «разгадки затруднений, представляемых современной жизнью»⁹⁷.

⁹⁵ Шмит Ф. И. Стефануса Праксителя: Статуэтка из собрания А. И. Нелидова // ЖМНП. — 1901. — Отд. класс. филолог. — Вып. 3. — С. 147—155.

⁹⁶ Басаргина Е. Ю. Русский археологический институт в Константинополе. Очерки истории. — СПб.: Дмитрий Буланин. — С. 57—71.

⁹⁷ РГИА. — Ф. 757. — Оп. 1. — Д. 4. — Л. 1. Цит. по: Басаргина Е. Ю. Русский археологический институт в Константинополе. Очерки истории. — СПб.: Дмитрий Буланин, 1999. — С. 23.

ЦЕРКОВЬ ΧΩΡΑ ΤΩΝ ΖΩΝΤΩΝ (КАХРИЕ ДЖАМИ)—
 «ЖИЗНЬ, БЬЮЩАЯ КЛЮЧОМ...» — В ТВОРЧЕСКОЙ СУДЬБЕ
 Ф. И. ШМИТА⁹⁸

Нрибыв в Константинополь, Ф. И. Шмит по распоряжению директора три дня осматривал город. Наконец Успенский встретил его вопросом: «Были в Кахрие-Джами?» — «Был!» — «Хотите ее исследовать и издать?» — «Помилуйте, Ф.И., ведь я же совершенно не подготовлен!» — «Знаю. Так хотите ее исследовать и издать?» — «Боюсь, Ф.И.» — «Да я вас не о том спрашиваю, боитесь ли вы или нет, а спрашиваю: хотите или не хотите?» — «Хочу!» — «Так дело было решено совершенно и окончательно»⁹⁹. В институте Шмит не мог получить никакой поддержки, поскольку никто из коллег не занимался специально историей византийского искусства. Но дерзновение молодости, превосходная искусствоведческая подготовка, целеустремленность исследователя и высокая требовательность начальства помогли преодолению многих преград. Ф. И. Шмит писал в письме А. В. Прахову: «Но если справлюсь счастливо с этой рабо-

⁹⁸ Χώρα των Ζώντων — букв. означает Страна живых. Кахрие-джами — турецкое название здания, бывшего мечетью до 1948 г., означает, как сегодня принято толковать, Мечеть мозаики. Однако Ф. И. Шмит в статье приводит живую турецкую легенду, которую слышал от лодочника Золотого Рога, о том, что султан Махмет Фатих со страшным проклятием велел перерезать не желавших сдаться защитников этого храма. «Кахр» — по-турецки «проклятие». От этого Кахра, Казрие-Джами, сохранившееся название мечети.

Реконструированный в XIV в. храм был посвящен Христу и Пресвятой Богородице. На знаменитом мозаичном изображении Христа над входом во внутренний нартекс написано: Ἰησοῦς Χριστός — ἡ Χώρα τῶν Ζώντων: Иисус Христос — Страна Живых. На мозаике, расположенной напротив, изображающей Богоматерь, сделана надпись: Μήτηρ Θεοῦ — ἡ Χώρα τοῦ Ἀχωρήτου: Матерь Божия — Вместилище Невместимого. Христос — это Страна подлинно живых, всех христиан, преображенных Святым Духом.

⁹⁹ Шмит Ф. И. Федор Иванович Успенский // Басаргина Е. Ю. Русский археологический институт в Константинополе. Очерки истории. — СПб.: Дмитрий Буланин, 1999. — С. 197.

той, то все, чего искал я в Константинополе, будет достигнуто: мозаики Кахриэ введут меня в византийское искусство великолепно, выяснят мне, надеюсь, самую суть его, дадут постигнуть его дух»¹⁰⁰.

Уже первоначальное знакомство с мозаиками монастыря Хора пробудило многие струны в чуткой к художественному миру натуре Ф. И. Шмита. В этом же письме находим такие строки: «Сама история Византии — политическая и культурная — была для меня откровением, и искусство ее поразило меня. Я ожидал найти мертвечину, где редко-редко пробивается жизнь, а нашел настоящую, бьющую ключом, которая только периодически слабеет, как будто замирает, но только для того, чтобы возродиться с новой силой. В XIII, XIV вв., накануне гибели всего царства, когда, казалось, Византия окончательно выбилась из сил, заоченела, — греческие художники могут еще создать такие прелестные вещи, как мозаики Кахриэ»¹⁰¹.

Памятник Кахрие-Джами Ф. И. Шмит изучал три года, обращаясь к документальному материалу по истории Хоры, содержащемуся в рукописных хранилищах Рима, Афона, Мюнхена, Генуи. Результаты изучения были изложены им в статье «Мозаики и фрески Кахрие-Джами» (1902)¹⁰², а позднее — в книге: «Кахриэ-Джами. I. История монастыря Хоры: Архитектура мечети. Мозаики нарфиков. С альбомом в 92 таблицы (1906)¹⁰³. Издание в «Известиях РАИК» было обозначено

¹⁰⁰ Письмо Ф. И. Шмита к А. В. Прахову от 23 июля 1901 г. Цит. по: *Басаргина Е. Ю.* Ф. И. Шмит: материалы к биографии // *Рукописное наследие русских византинистов.* — СПб.: Дмитрий Буланин, 1999. — С. 481.

¹⁰¹ Там же. — С. 480–481.

¹⁰² *Шмит Ф. И.* Мозаики и фрески Кахрие-Джами (1902) // *ИРАИК.* — София, 1902. — Т. VIII. — Вып. 1–2. — С. 119–152.

¹⁰³ *Шмит Ф. И.* Кахриэ-Джами. История монастыря Хоры: Архитектура мечети. Мозаики нарфиков // *ИРАИК.* — София, 1906. — Т. XI. — С. 1–306. Альбом с 42 таблицами рисунков и чертежей, выполненных художником Н. К. Клуге, был издан в Мюнхене в 1907 г.

как том 1, поскольку Шмит предполагал продолжить исследование фресок, орнамента и скульптуры памятника. Мысль эта владела им вплоть до 1914 г.

Уникальность памятника Кахрие-Джами, его высокое художественное значение было оценено предшественниками Шмита, Д. Пульгером, Н. П. Кондаковым¹⁰⁴. Французский дипломат и археолог Вогюэ даже предлагал турецкому правительству спилить мозаики храма и продать Франции, «чтобы сохранить их от разрушения»¹⁰⁵, поскольку часть их была закрыта штукатуркой, а часть, оставаясь открытой, ветшала и поражала своим видом мусульман, приходивших в мечеть. Исследуя храм в 1880 г., Н. П. Кондаков писал, что это единственный в своем роде, не имеющий себе равных памятник не только в Константинополе, но и на всем христианском Востоке¹⁰⁶. В статье Н. П. Кондаков сделал главный вывод своего исследования: «Мозаики мечети Кахрие-Джами по своему стилю, техническому исполнению, равно как и по самим задачам внутреннего содержания составляют произведение собственно византийского искусства, без участия в каком бы то ни было виде западных мастеров живописи, и принадлежат вторичному периоду процветания византийского искусства в течение XI—XIII столетий»¹⁰⁷. В дальнейшем Ф. И. Шмит убедительно обосновал другую, принятую в современной византистике, хронологию создания мозаик, отнеся их полностью ко времени Феодора Метохита, то есть к первой половине XIV в.

¹⁰⁴ *Pulgher D.* Les anciennes 'eglises byzantines de Constantinople. — Vienne. 1878; *Кондаков Н. П.* Мозаики мечети Кахрие Джамиси в Константинополе. — Одесса: типография Ульриха, 1881.

¹⁰⁵ *Кондаков Н. П.* Мозаики мечети (Μονή τῆς Χώρας) в Константинополе // Записки Императорского Новороссийского университета. Т. 31. — Одесса, 1880. — С. 294.

¹⁰⁶ Там же. — С. 293.

¹⁰⁷ Там же. — С. 296.

С 1899 г. по 1903 г. по заданию Ф. И. Успенского над копированием мозаик и составлением детальных чертежей Хоры работал художник Н. К. Клуге (1869–1947)¹⁰⁸, которому «было поручено с самых замечательных мозаик снять копии в красках, а все прочие художественные сокровища мечети сфотографировать».¹⁰⁹ Работы, выполняемые Клуге на православном Востоке на протяжении более чем полувека, отличались точностью исполнения, очень высоко ценились специалистами и явились щедрым вкладом в изучение византийского искусства.

Целью статьи Ф. И. Шмита «Мозаики и фрески Кахрие-Джами» является решение вопроса о дате мозаик и фресок храма. Исследователь тщательно перечисляет мозаики в их последовательности, составляя таблицу надписей на них; пишет, что вся роспись нарфиков «есть единое целое, выражение одной мысли, и мысль эта принадлежит Феодору Метохиту». Мозаики связаны теснейшим образом, иллюстрируя «всю историю человечества от сотворения Адама и до установления церкви Христовой»¹¹⁰. Ф. И. Шмит обращает специальное внимание на посвящение монастыря, показывая, что он был посвящен не только Христу Жизнедавцу (ή Χώρα τῶν Ζώντων), но и Пресвятой Богородице, названной здесь, как и в Великом Акафисте, Вместилище Невместимого — ή Χώρα τοῦ Ἀχωρήτου.

¹⁰⁸ О Николае Карловиче Клуге: Н. К. Клуге // Басаргина Е. Ю. Русский археологический институт в Константинополе. Очерки истории. — СПб.: Дмитрий Буланин, 1999. — С. 120–122; Иодко О. В. Николай Карлович Клуге (1869–1947) — копиист и реставратор византийских памятников // Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН http://www.kunstkamera.ru/lib/gubrikator/03/03_05/978-5-88431-320-0. — С. 197–222; *Вздорнов Г. И.* Русские художники и византийская старина в Константинополе // Творчество. — 1992. — № 1. — С. 31–32.

¹⁰⁹ Шмит Ф. И. Мозаики и фрески Кахрие-Джами (1902) // ИРАИК. — София, 1902. — Т. VIII. — Вып. 1–2. — С. 123.

¹¹⁰ Там же. — С. 128–129.

Обращаясь к стилистическим различиям в мозаиках Хоры, Ф. И. Шмит объясняет их не разновременностью создания, а творческой свободой художников, живых людей. Он пишет, что «подлинник только направлял, не связывал, давал очень большой простор личному почину художника»¹¹¹.

Делая общий вывод, Ф. И. Шмит говорит, что Хора является «единственным в своем роде памятником византийского искусства: нет другого, который так прекрасно бы сохранился и вместе с тем так полно и всесторонне был известен по литературным источникам. Научное значение памятника громадное. Громадна и художественная ценность его»¹¹².

В исследовании, посвященном Кахрие-Джами, Ф. И. Шмит подробно осветил историко-архитектурную судьбу памятника, отразившуюся в его необычном облике, представил иконографическое описание мозаик, дав стилистические характеристики некоторым из них, поместил в Приложениях (около ста страниц) литературные источники на греческом языке: Жития св. Михаила Синкелла, настоятеля Хоры, в редакции IX в. и в редакции XIV в.; Слово Никифора Григоры на Рождество Богородицы и Житие Феодора Хорского.

Принципиальная позиция Ф. И. Шмита в искусствоведении вообще и в художественной византистике в частности была сформулирована им самим, как пишет В. А. Афанасьев¹¹³, в письме к Ф. И. Успенскому: «Моя метода — метода классической археологии, *до мелочей подробная и точная* (курсив мой. — Г. С.). Я полагаю, что наука истории византийского искусства, чтобы стать наукой, должна быть сведена с почвы субъективно-эстетических представлений и фраз на единственно научную почву логики и фактов, объективных, недвусмысленных».

¹¹¹ Там же. — С. 137.

¹¹² Там же. — С. 152.

¹¹³ Афанасьев В. А. Федор Иванович Шмит. — Киев: Наукова думка, 1992. — С. 19–20.

Чтобы получить общее представление о развернутом исследовании Ф. И. Шмита, обратимся к основным разделам его плана:

Оглавление

Часть первая: Документальная история монастыря Хоры

Глава I: История Хоры до начала VII в.

Глава II: Второй период истории Хоры, VII—XI вв.

Глава III: Третий периоды истории Хоры, XI—XV вв.

Глава IV: Кахрие-Джами в научной литературе

Часть вторая: Архитектура Кахрие-Джами

Глава I: Архитектурные особенности Кахрие-Джами

Глава II: Обзор сюжетов росписи нарфиков

Глава III: Единство замысла росписи нарфиков

Глава IV: Строительная история Кахрие-Джами

Глава V: Храм Приска?

Часть третья: Мозаики нарфика

Глава I: Мозаики куполов нарфика

Глава II: Житие Богородицы в средневековом искусстве

Глава III: Богородичные мозаики Кахрие-Джами

Глава IV: Стилль мозаик нарфика

Часть четвертая: Христологические мозаики

Глава I: Древнейшие христологические циклы

Глава II: Рождество и детство Спасителя

Глава III: Учительная деятельность и чудеса Христа

Глава IV: Иконы Христа и Богородицы и вопрос о дате росписи нарфиков Кахрие-Джами

Заключение

Приложения

В книге о Кахрие-Джами Ф. И. Шмит выступает как археолог, историк архитектуры, искусствовед, применяющий иконографический и стилистический методы, источниковед, обращающийся к литературным памятникам, поклонник смелых гипотез. Исследователь проявляет способность охватить масштабный в историческом и теоретическом плане материал,

демонстрирует искусствоведчески чуткую восприимчивость к своеобразию красоты изучаемого художественного мира. То есть ученый использует комплексную методологию, стремясь увидеть византийский памятник как живое явление средневекового искусства, обусловленное конкретным культурно-историческим контекстом, сложным взаимодействием разнообразных историко-художественных влияний.

29 марта 1908 г. Я. И. Смирнов¹¹⁴ в общем собрании Императорского русского археологического общества зачитал составленный им для медальной комиссии «Отзыв об исследовании Ф. И. Шмита Кахриэ-Джами».¹¹⁵ В издании «одного из драгоценнейших памятников византийского искусства» Я. И. Смирнов видит «прочный и, можно сказать, вечный камень в основание современного научного построения истории византийского искусства, которая может с уверенностью опираться на подобные безукоризненные воспроизведения памятников». Работу молодого византиниста Ф. И. Шмита Я. И. Смирнов рассматривает как «объяснительный текст к этому монументальному изданию».

Отзыв Я. И. Смирнова — это отзыв высокого профессионала-археолога, взгляд которого предельно внимателен к конкретным деталям, привык к сосредоточению именно на них. Так, автор отзыва показывает, что Ф. И. Шмит не касается фактов истории новейших переделок мечети в турецкое время, после землетрясения 1894 г., считая, что «турки не стали бы расписывать место поломки»: оставляет без комментариев несоответствия в изображениях на мозаиках, пред-

¹¹⁴ Смирнов Яков Иванович (1869–1918) — «ближайший и наиболее блестящий из учеников Н. П. Кондакова», «фактопклонник» (М. И. Ростовцев); сторонник метода комплексного источниковедения, предполагавшего предельную полноту сведений; «глава русских представителей археологических знаний» (Н. П. Сычев).

¹¹⁵ Смирнов Я. И. Отзыв об исследовании Ф. И. Шмита Кахриэ-Джами. — СПб.: Типография М. А. Александрова, 1915. — 16 с.

ставленных в рецензируемом издании, и в фотографическом воспроизведении. В отзыве приведен и ряд других подобных примеров, вызывающих вопросы рецензента.

Я. И. Смирнов называет главной заслугой автора книги доказательство в качестве надежного свидетельства о виде монастыря показания IX, а не VI в., как было принято думать ранее. Несомненной заслугой Ф. И. Шмита признается также «полнейший и наилучший» свод текстов, касающихся монастыря Хора, аккуратность и внимательность автора в их подборе и комментировании.

Я. И. Смирнов показывает парадоксальность выводов Ф. И. Шмита, сделанных им в результате изучения причудливой архитектуры здания, подвергавшегося неоднократным переделкам и представляющим едва ли не «лабиринт». Самой древней частью Ф. И. Шмит считает южный, расписанный фресками притвор, высказывая недоумение о наличии «щели» между стенами, в которой были устроены «странные маленькие комнатки» и которая была возведена, как он полагает, до Феодора Метохита. Я. И. Смирнов доказывает ошибочность подобного истолкования архитектуры помещения, специально предназначенного быть усыпальницей, а также неверность взгляда на время создания Параклесиона, усыпальницы.

«Главным и ценнейшим результатом разбираемого исследования» и «высшей точкой похвалы труду молодого византиниста» рецензент называет обоснование последним одновременно создания мозаик внутреннего и внешнего нарфика, что смело и доказательно шло вразрез с датировками, предложенными Н. П. Кондаковым (XI–XII и XIV в.).

Рецензент указывает и еще на один, даже более парадоксальный взгляд, по сравнению с выводом об архитектуре церкви, называя его «экстраординарной гипотезой». Так, Ф. И. Шмит полагает, что фрески южного притвора были выполнены в IX в. по поручению игумена-сирийца Михаила

Синкелла по сирийским образцам, которые впоследствии были скопированы и воспроизведены Феодором Метохитом на мозаиках люнетов и сводов нарфиков. Церковь же Михаила Синкелла оказалась со временем совершенно перестроена. «В извинение молодого автора рецензент указывает» следующее обстоятельство. Сам Ф. И. Шмит в предисловии к труду, говорит, что главы III и IV написаны были им не вполне самостоятельно, раскрывая тайну «восточного миража»: «в июле месяце 1905 года проф. Й. Стржиговский подарил нам два рабочих своих дня и “прошел” с нами вчерне III и IV части нашего исследования» (с. VIII). Слишком усердно полемизируя с отечественным научным авторитетом, автор не сумел сохранить «похвальной независимости от увлечений, а подчас и ошибок, новейшего и блестящего светила Запада».

Подводя итог научным достоинствам и новизне содержания сочинения Ф. И. Шмита, Я. И. Смирнов делает вывод, что рецензируемый труд «представляет собою достаточно ценный вклад в русскую литературу по византиноведению, чтобы быть предложенным медальной комиссией вниманию общего собрания Императорского русского археологического общества».

Через год после отзыва Я. И. Смирнова, в 1909 г., Ф. И. Шмит, представив работу о Кахрие-Джами, защитил в Петербургском университете диссертацию, получив степень магистра истории и теории искусств. Его оппонентами были профессор Д. В. Айналов и приват-доцент Б. В. Фармаковский.

Монография «Кахрие-Джами»¹¹⁶ и книга, посвященная храму Успения Богородицы в Никее, занимают в византиноведческом наследии Шмита центральное место. Несмотря на некоторые устаревшие гипотезы (о доминирующем «сирийском влиянии») и спорные моменты (напр., датировка мозаик

¹¹⁶ Кахриэ-Джами. Т. I. История монастыря Хоры, архитектура мечети, мозаики, нарфиков // ИРАИК. — XI, 1906; Т. II. — Альбом. — Мюнхен, 1911.

в Никее), глубокие разработки, выполненные Ф. И. Шмитом, сохраняют свое значение и сегодня.

Как известно, в 1922 г. в результате греко-турецкой войны Успенский храм был разрушен. Подробное исследование Шмита не было опубликовано по свежим следам, хотя и имелись уже подготовленные им материалы для 17 тома «Известий РАИК»: полностью сделанные таблицы, почти весь набранный и даже большей частью напечатанный текст. Первая мировая война помешала публикации тома¹¹⁷. Однако исследование увидело свет в немецком издании 1927 г.¹¹⁸ Фотографии исчезнувших мозаик конца VII в. стали «главным источником для характеристики константинопольской живописи доиконоборческой эпохи»¹¹⁹. Над мозаиками четырех ангелов в драгоценных лоратных облачениях и с лабарумами в руках, помещенных по сторонам Престола Уготованного, сделаны надписи *ΑΡΧΕ*, *ΔΥΝΑΜΙΣ*, *ΚΥΡΙΟΤΗΤΕΣ*, *ΕΞΟΥΣΙΕ*, поясняющие, что это чины Небесных бесплотных сил: начал, сил, господств и властей¹²⁰. Погибшие мозаика нартекса были выполнены в начале второй половины XI в. (1065—1067) и относились также к константинопольской школе.

К настоящему времени имеется два корректурных экземпляра работы на русском языке: один в библиотеке отдела Востока Государственного Эрмитажа¹²¹, местонахождение второго, хранившегося в архиве П. Ф. Шмит, в настоящее

¹¹⁷ Шмит Ф. И. Заметки о поздневизантийских храмовых росписях. — Харьков, 1915. — С. 13. Примеч. 1

¹¹⁸ Schmit Th. Die Koimesis-Kirche von Nikaia, das Bauwerk und die Mosaiken. — Berlin u. Leipzig, 1927. — 56 S.

¹¹⁹ Лазарев В. Н. История византийской живописи. — М.: Искусство, 1986. — С. 37–38

¹²⁰ Согласно Дионисию Ареопагиту (« О Небесной иерархии»), существует девять иерархически связанных ангельских чинов: 1. Серафимы, Херувимы, Престолы; 2. Власти, Господства, Силы; Начала, Архангелы, Ангелы.,

¹²¹ Шмит Ф. И. Церковь Успения в Никее. — СПб., 1913. — С. 3–101.

время неизвестно. То есть текст Ф. И. Шмита и негативы Н. К. Клуге являются первоисточником для всех исследователей этого памятника византийского искусства. Иногда в качестве такового называют и немецкую публикацию работы, не переиздававшуюся до настоящего времени. Труд Ф. И. Шмита вызвал большой резонанс в западноевропейской византологической среде. В. Н. Лазарев приводит 7 рецензий на него¹²². «Ф. И. Шмит, — писала академик З. В. Удальцова, — прославил отечественную науку первоклассной публикацией замечательного памятника византийского искусства — церкви Успения в Никее», отмечая, что его работа стала уникальной¹²³. Признание в мировой науке получила и книга Л. А. Мацулевича (1886–1959) «Византийские антики»¹²⁴, в которой тщательно исследована византийская торевтика в аспекте проявления в ней традиций Античности и варварских художественных вкусов.

С 1908 по 1912 г. Ф. И. Шмит занимал должность ученого секретаря РАИК, о которой мечтал, служа преподавателем древних языков (с 1904 по 1908 г.) в Петергофской гимназии имени Александра II. В 1908 г. Ф. И. Шмит получил предложение быть членом Археологической комиссии, взяв на себя труд заведовать раскопками Херсонеса Таврического. Ему удалось поменяться предполагаемым местом службы с ученым секретарем РАИК Р. Х. Лепером

¹²² E. Weigand. — DLz, 1927, 2602–2611; H. Delehaye. — AnalBoll, XLV 1927, 386–388; R. Delbrück. — ZBildK, LXI 1927–1928, Kunstchronik, 87; R. Maere. — RHE, XXIV 1928, 429–431; W. Neuss. — TheolR, XXVII 1928, 333–336; A. Heisenberg. — BZ, XXIX 1929–1930 1–2, 80–83; O. Wulff. — RepKunstw, LI 1931, 74–81 // Лазарев В. Н. История византийской живописи. — М.: Искусство, 1986. — С. 38.

¹²³ Удальцова З. В. Византиноведение в СССР после Великой Октябрьской социалистической революции (1917–1934 гг.) // Византийский временник. — 1964. — № 25 (50). — С. 3–31.

¹²⁴ Matzulewisch L. Byzantinische Antike. Studien auf Grund des Silbergefäße der Ermitage. — Berlin; Leipzig, 1929.

(1901–1908)¹²⁵. Работая в РАИК, Ф. И. Шмит опубликовал ряд статей о византийских художественных памятниках («Мозаика монастыря преподобного Луки»¹²⁶; «Panagia Angeloktistos»: о мозаиках кипрской церкви¹²⁷, подготовил к изданию работу о церкви Успения Богородицы в Никее и о Неа Мони на Хиосе.

Итогом научных исследований Ф. И. Шмита стала подготовленная вчерне к осени 1912 г. докторская диссертация «Византийская монументальная живопись», согласно замыслу содержащая три раздела: о монастыре Неа Мони на о. Хиос, об Успенском храме в Никее и обобщающую заключительную часть, в которой предполагалось рассмотреть генезис монументальной византийской живописи от VI до XIV в. Однако избрание в 1912 г. Шмита на пост заведующего кафедрой истории и теории искусств Харьковского университета открыло новые перспективы научного поиска, связанного с акцентом на теоретических вопросах развития искусства. К этому времени, как оказалось впоследствии, ученым уже были достигнуты его личные византиноведческие вершины. Ф. И. Шмит так и не защитил докторской диссертации, что вскоре, после упразднения ученых званий в 1918 г., перестало иметь значение¹²⁸.

¹²⁵ Лепер Роман Христианович (1865–1918) — «был в полном смысле филэллином, говорил по-новогречески так же свободно, как говорил на родном языке» (С. А. Жебелёв.) Зная успехи Допера в топографических изысканиях, Ф. И. Успенский дал ему задание составить и издать путеводитель по Константинополю. Однако препятствия, создаваемые турецким правительством при изучении христианского наследия Константинополя, не позволили осуществиться этому плану (*Басаргина Е. Ю.* Русский археологический институт в Константинополе. Очерки истории. — СПб.: Дмитрий Буланин, 1999. — С. 97–98).

¹²⁶ Шмит Ф. И. Мозаика монастыря преподобного Луки // Сборник Харьковского историко-филологического общества (в честь проф. В. П. Бузескула. — Харьков, 1913–1914. — С. 318–334.

¹²⁷ Шмит Ф. И. Panagia Angeloktistos” // ИРАИК. — София, 1911. — Т. 15. — С. 206–239.

¹²⁸ Ученые звания были восстановлены в СССР в 1932 г.

При выдвижении, или, как раньше говорили, «при промовировании», Ф. И. Шмита на звание профессора по кафедре истории и теории искусств Императорского Харьковского университета было заслушано два отзыва о его искусствоведческих трудах. Это отзыв проф. Н. Ф. Сумцова¹²⁹ «Труды Ф. И. Шмита по истории искусства» и отзыв проф. И. А. Бродовича «О трудах Ф. И. Шмита по истории византийского искусства». По сути, в них дана общая оценка Ф. И. Шмита как искусствоведа-византиниста, причем очень высокая. Обращение к содержанию и выводам этих отзывов дает представление о месте Шмита в отечественной художественной византинистике начала XX в.

Так, Н. Ф. Сумцов¹³⁰ пишет, что «Ф. И. Шмит, по количеству и внутреннему достоинству ученых трудов, принадлежит к числу *лучших современных знатоков византийского искусства* (курсив мой. — Г. С.), преимущественно в его отношении к искусству Сирии и Египта». В отзыве подчеркивается, что византийское Средневековье всегда рассматривается ученым «на общем историческом фоне, охватывает большое пространство и большое время». Говоря о научном стиле Ф. И. Шмита, автор отзыва отмечает стройность, ясность и определенность изложения, которые свидетельствуют «не только о любви к содержанию предмета, но и о заботливости относительно чистоты и приятности изложения»¹³¹.

¹²⁹ Сумцов Николай Фёдорович (1854–1922) — харьковский историк искусства и литературы, этнограф, музейный деятель, профессор, член-корреспондент Санкт-Петербургской Академии наук.

¹³⁰ Сумцов Н. Ф. Труды Ф. И. Шмита по истории искусства. — Харьков, 1912. — С. 10.

¹³¹ Следует сказать, что дореволюционные работы Ф. И. Шмита отличает превосходное изложение, свидетельствующее о внутренней свободе, высокой профессиональной культуре исследователя, а также и о его безусловной филологической одаренности.

Отзыв проф. И. А. Бродовича¹³² значительно объемнее (37 с.). Автор, осуществив тщательный анализ сочинений Ф. И. Шмита, посвященных византийскому искусству, дал их общую характеристику, сделал развернутые выводы¹³³. Суть этих выводов в следующем:

1. Ф. И. Шмит в своих исследованиях привлекает немало новых материалов.
2. Автор превосходно эрудирован. Он широко и хорошо осведомлен не только в своей специальной области — истории искусств, но располагает данными в области богословской науки «в широком смысле этого слова», «так, как будто он специально изучал эту область». Он владеет многими языками: греческим, латинским, французским, немецким, английским, сербским, болгарским.
3. Метод, которому следует Шмит, «точен и надежен». Исходный принцип ученого состоит в том, что «так называемое «византийское искусство ... представляет собой некоторый X, искомую величину». Поэтому при его изучении пока не применим метод чисто стилистического анализа. Перед исследователем стоит первоочередная задача выяснения цепи художественных явлений, воссоздания истории византийских художественных форм. Соответственно, «автор привлекает всю совокупность данных: исторических, иконографических, эпиграфических и технических, на основании которых можно разобрать и датировать изучаемый памятник».

¹³² Бродович Иосиф Александрович (1871 — после 1917) — профессор Харьковского университета по кафедре истории церкви.

¹³³ *Бродович И. А.* О трудах Ф. И. Шмита по истории византийского искусства. — М., 1913. — С. 34–37.

4. Автор обладает тонким исследовательским чутьем.
5. «Полная самостоятельность и удивительная добросовестность автора бросаются в глаза». «Он творит и создает даже там, где ему приходится пользоваться уже более или менее обработанным материалом».
6. Исследования Шмита полны новых взглядов от них веет «свежим и оригинальным».
7. Они не носят узкоспециального характера. Они интересны и историку Византии, и историку литературы, и, в особенности, историку церкви. Сочинения Шмита «написаны мастерски: ясно, красиво, увлекательно, языком почти безукоризненным в литературном отношении и удивительно гармонизирующим с характером предмета; в речи ни одной лишней фразы, даже ни одного лишнего слова». Они захватывают читателя и «читаются от начала до конца с неослабевающим вниманием».
8. Все исследования Ф. И. Шмита «несомненно, составляют весьма ценный вклад в науку». Благодаря своему главному труду о Кахрие-Джами ученый получил международное признание, вступил в ряд лучших знатоков византийского искусства (О. Ф. Вульф). В его лице наука приобрела «выдающегося знатока византийского искусства, талантливого работника и серьезнейшего исследователя. Не сомневаемся, что этот почти что начинающий, еще очень молодой ученый подарит еще немало весьма ценных исследований».

В Харькове Ф. И. Шмит завершает статью, начатую еще в Константинополе («Мозаики монастыря преподобного

Луки»)¹³⁴, пишет работы о мозаиках Равенны («Равеннские мозаики 1112 года»¹³⁵; «Алтарные мозаики церкви Михаила Архангела в Равенне»¹³⁶, создает развернутую статью «Заметки о поздневизантийских храмовых росписях»¹³⁷. Исследователь обращает специальное внимание на византийскую традицию, претворенную в древнерусских памятниках художественной культуры. В 1913 г. он побывал в Новгороде и Пскове, в 1915 г. — в Киеве. Результаты их изучения отражены в незавершенной работе «Византийские церковные росписи XI—XII вв.»¹³⁸, включающей также характеристики памятников Сицилии, Вифлеема, Старой Ладogi. В харьковский период Ф. И. Шмит продолжает поддерживать творческую связь с РАИК. Летом 1916 г. он принимал участие в «военно-археологической» экспедиции под руководством Ф. И. Успенского в отвоеванный у Турции Трапезунд¹³⁹. Члены недолгой экспедиции исследовали храм Святой Софии, храм Хрисокефалос, церковь Св. Евгения, обнаружили церковь с настенной росписью при дворце Комнинов, фресковые изображения в некоторых окрестных пещерах.

¹³⁴ Шмит Ф. И. Мозаики монастыря преподобного Луки // Сборник Харьковского Историко-филологического общества (в честь В. П. Бузескула). — Харьков, 1913–1914. — С. 318–334.

¹³⁵ Шмит Ф. И. Равеннские мозаики 1112 года // Святильник. — М., 1914, № 7. — С. 7–36.

¹³⁶ Шмит Ф. И. Алтарные мозаики церкви Михаила Архангела в Равенне // Святильник. — 1915. — № 3–4. — С. 47–54.

¹³⁷ Шмит Ф. И. Заметки о поздневизантийских храмовых росписях // Византийский временник, 1915. — Т. XXII. — С. 62–126.

¹³⁸ РО НА ИИМК. — Ф. 55. — Д. 24. — 82 с.

¹³⁹ История Трапезундской экспедиции в настоящее время начинает привлекать все большее внимание исследователей (*Старостин Д. Н.* Трапезундская экспедиция 1916–1917 гг. // Новейшая история России. — 2014. — № 3 (11). — С. 283–290; *Акарджа Х. Д.* Превращение османского города в русский во время Первой мировой войны // Русский сборник. — 2010. — Т. VIII — С. 95–111; *Цыпкина А. Г.* Трапезундская экспедиция Ф. И. Успенского в 1916–1917 гг.: основные открытия и условия работы // conference. kantiana.ru

ГОЛОС ВРЕМЕНИ: РАЗРЫВ С «БУРЖУАЗНЫМ
ВИЗАНТИНОВЕДЕНИЕМ»

В постреволюционный период творческая активность Ф. И. Шмита обретает новые направления и содержательную наполненность, византиноведческая проблематика едва теплится, получая маргинальный статус. Теоретические и практические проблемы музейного дела, социологии искусства, психологии детского творчества, масштабная и петрская (смена различных высоких постов) административная и профессорская деятельность характерны для этого времени жизни ученого¹⁴⁰.

В поисках новой методологии в искусствознании в 1923 г. Ф. И. Шмит публикует статью «Китай-Персия-Византия?», в которой, по сути дела, предвосхищает исследовательское направление, ставшее особенно актуальным на рубеже XX—XXI вв. — «межкультурные коммуникации» и, в частности, — «искусство в межкультурных коммуникациях». Ф. И. Шмит обращается к одному из важнейших источников для изучения средневековой Персии — эпической поэме «Книга царей» («Шахнамэ») поэта Фирдоуси, руководствуясь французским переводом Ж. фон Моля¹⁴¹. Он называет свою работу «справкой о Фирдоуси»¹⁴².

«Поэма Фирдоуси позволяет определить в общих чертах качественное и количественное воздействие каждого из соседей Ирана»¹⁴³ — Китая, турок, индусов, арабов, «Рума» (Гре-

¹⁴⁰ Достаточно обратиться к данным «Биохроники Ф. И. Шмита», представленным в книге С. Л. Чистотиновой.

¹⁴¹ Жюль фон Моль, Jules von Mohl (1800–1876) — французский лингвист и востоковед немецкого происхождения. Основной труд «Шахнамэ»: публикация, перевод и комментарии. В 7 т., 1838–1878.

¹⁴² Шмит Ф. И. Китай-Персия-Византия? // Новый Восток. Журн. Всерос. науч. ассоц. востоковедения при НКН / Под ред. М. Павловича (Вельтмана). — М., 1923. Кн. 4. — С. 327.

¹⁴³ Шмит Ф. И. Китай-Персия-Византия? — С. 313–327.

ции, Римской империи, Византии). Постоянный товарообмен и культурное общение происходит с Китаем, Румом, Индией. На первом месте стоит Китай благодаря оживленной торговле драгоценной китайской парчой, широко распространенным в Персии китайским шелком, мехами, вазами и др. товарами. Фирдоуси повсюду упоминает о китайской живописи. В его глазах китайцы вообще — законодатели вкуса, «высший авторитет — китайский мудрец, верх роскоши и богатства — китайский храм, верх пестроты — китайский базар»¹⁴⁴. Дважды поэт подробно описывает произведения китайского искусства: вытканый в Китае парчовый ковер, украшенный многочисленными фигурными композициями, и трон, подаренный китайским царем. Из румских специалистов Фирдоуси особенно ценит архитекторов, отдавая им предпочтение перед китайскими, называет также врачей, инженеров, артиллеристов, астрологов, учителей. Индия для Фирдоуси — это страна мудрецов и ученых. Из Индии вывозятся драгоценные сорта дерева, слоновая кость, слоны, а также промышленные изделия — мечи, колокольчики, музыкальные инструменты, ткани, чалмы, благовония и др. «Персия X века находилась под сильнейшим культурным влиянием Китая, особенно в области искусства и художественной промышленности; в области науки и философии заметно влияние Индии; наименее сильно выражено культурное воздействие Запада, Рума»¹⁴⁵.

Фирдоуси много говорит о живописи, особенно о высоко развитой портретной живописи. Все произведения персидской живописи, которые мог бы видеть Фирдоуси, погибли. Следовательно, для историка искусства особую ценность приобретают литературные свидетельства.

Фирдоуси сообщает интересное свидетельство о давней традиции персидской живописи, говоря, что у царицы

¹⁴⁴ Там же. — С. 315.

¹⁴⁵ Там же. — С. 318–319.

Андалузской была целая галерея выполненных по шелку портретов всех выдающихся ее современников. Царица дала своему художнику поручение тайно написать портрет Александра Великого. Когда Александр через много времени увидел картину, то признал, что «портрету недостает только способности двигаться, чтобы быть самим Александром»¹⁴⁶.

Ф. И. Шмит пишет, что тексты «Книги царей» достаточны, чтобы сделать следующие выводы: 1) история персидской живописи начинается гораздо раньше монгольского завоевания Персии в XIII в.; 2) персидская живопись до этого времени испытывала сильнейшее влияние Китая. Однако вопрос о хронологическом начале китайского художественного воздействия остается открытым.

Интересно восприятие Фирдоуси истории и культурной роли Мани (первая половина III в.). Для христианских и мусульманских писателей Мани — пророк, учитель или еретик, создатель манихейства¹⁴⁷. В персидском предании Мани — прежде всего художник. Вернувшись в Иран после годового отсутствия из Китая, Мани привез картину, говоря, что она есть свидетельство его божественной миссии, получившую известность под именем Эртенг-и-Мани¹⁴⁸. Фирдоуси пишет: «Вернулся из Китая красноречивый человек, живописец такой, какого мир больше не увидит». Слава Мани-художника была настолько велика, что слова Эртенг-и-Мани стали на-

¹⁴⁶ Там же. — С. 319

¹⁴⁷ Манихейство — дуалистическая ересь, связанная с персидским зороастризмом идеей принципиального равенства доброго и злого начал (скрытого двоебожия).

¹⁴⁸ Эртенг-и-Мани — так на Востоке называют книгу, которую принес Мани, прожив год в пещере и провозгласив, что он «побывал не небе и принес оттуда книгу» (Меликова М. Ф. Из истории просветительства в Азербайджане. С. 7 // static.bsu.az...Xeberler Jurnalı/Sosial 2009...14.pdf). «Скрижалями Аржанга» («Скрижалями Эртенга») называют и великолепно разрисованный Мани шелк (Мастера искусств об искусстве: Избр. отрывки из писем, дневников, речей, трактатов. — М.: Искусство, 1965. — Т. 1. С. 173).

рицательными для достойного восхищения произведением живописи и для всего богато изукрашенного. Интересно, что персы называли Мани-перса китайским живописцем, «ибо принес в Персию китайскую живопись на шелку, с совершенно новыми приемами в рисунке и новыми красками, живопись, не имевшую ничего общего со всем тем, что производили художники Месопотамии и Сирии»¹⁴⁹. Ф. И. Шмит пишет, что Мани принадлежит заслуга обновления персидской живописи благодаря ознакомлению персов с китайской традицией. Следовательно, китайское влияние на Иран в сфере живописи следует начинать с III в. Ф. И. Шмит говорит о следах восточных, сирийских и персидских, влияний на культуру Западной Европы. И особенно на культуру Византии, что стало предметом специального внимания историков искусства в течение последних десятилетий.

Завершая статью, Ф. И. Шмит призывает к углубленному изучению культур Востока «с точки зрения археологии и истории искусств» как к насущно необходимому делу, позволяющему «вызвать на поверхность земли давно забытые клады»¹⁵⁰ и поставить на строго научную почву ряд гипотетических указаний литературных памятников.

Обращение к литературным источникам при изучении художественных феноменов было для Ф. И. Шмита, владевшего пятью языками, естественным и важным познавательным фактором, что ярко проявилось уже в его диссертации (1909), посвященной монастырю Хора. В данной статье он вводит в научный оборот ряд интересных фактов межкультурных коммуникаций в сфере искусства, расширяя представление о характере, способах и формах взаимодействия культур Востока, расположенных на Великом шелковом пути.

В 1924 г. Ф. И. Шмит предложил журналу «Новый Восток» еще одну статью, отражавшую его исследования

¹⁴⁹ Шмит Ф. И. Китай-Персия-Византия? — С. 325.

¹⁵⁰ Там же. — С. 327.

монастыря Неа Мони на Хиосе, осуществленные во время работы в РАИК, — «Хиосская старина». Однако журнал отклонил ее. На рукописи работы, датированной 14 февраля 1924 г., хранящейся в Рукописном архиве Института истории материальной культуры РАН¹⁵¹, сделана любопытная надпись, вероятно, редакторская, гласящая, что отправленная в журнал рукопись была «возвращена... — за святость». Хотя Ф. И. Шмит в заключительном абзаце статьи пишет, в частности, следующее: «До недавнего времени к этому искусству полагалось подходить со священным трепетом и с богословским и даже вероисповедным критерием. Давно пора признать, что во всем византийском искусстве — дело вовсе не в каких-нибудь особых догматах, и что религиозные формы есть только оболочка, за которой скрыты социальные позиции»¹⁵².

В период с 23 декабря 1924 г. по 30 апреля 1930 г. Ф. И. Шмит возглавлял Государственный институт истории искусств в Ленинграде. В качестве директора он развил большую, разноплановую деятельность, прежде всего как организатор¹⁵³.

Ф. И. Шмит «пришел руководить учреждением, стараниями и заботой основателя богато оборудованным и хорошо укомплектованным для плодотворной работы»¹⁵⁴. Основатель института, граф Валентин Платонович Зубов в своих воспоминаниях писал, что кандидатуру Шмита он выбрал сам: «Мне удалось выключить всех, стремившихся заместить меня во главе института и посадить на мое место проф. Харьков-

¹⁵¹ Шмит Ф. И. Хиосская старина // РА ИИМК. — Ф. 55. — Д. 9. — С. 1.

¹⁵² Там же. — С. 22.

¹⁵³ Разделы: «Директор Государственного института истории искусств», «Крушение надежд. Проблема целостности института» (Афанасьев В. А. Федор Иванович Шмит. — Киев: Наукова думка, 1992. — С. 101–122).

¹⁵⁴ Афанасьев В. А. Федор Иванович Шмит. — Киев: Наукова думка, 1992. — С. 105. Например, на приглашение Ф. И. Шмита читать лекции в его институте охотно откликнулись лучшие представители гуманитарной науки города. (См., например: КР РИИИ. — Ф. 8. — Р. VII. — № 612).

ского университета, византолога Фёдора Шмита, человека исключительной гибкости. При нем на Украине сменилось что-то вроде двадцати двух правительств, и со всеми он был в хороших отношениях. „Вот человек, который мне нужен на том трудном повороте, на котором стоит институт”, — сказал я себе»¹⁵⁵.

С. А. Жебелёв писал Н. П. Кондакову в Прагу: «У нас появилось новое светило — Ф. И. Шмит, тот, кто писал о Кхариэ-Джами. Быстрок невероятный и, должно быть, бросил совсем заниматься наукою. Все изыскивает новые методы, или, как у нас теперь говорят, “подходы”. Недавно читал доклад¹⁵⁶ о греческом искусстве, к которому, как он выразился, нужно придумывать какую-нибудь этикетку. Таковую оказалось “движение”, а у всего последующего искусства, оказывается, такую этикеткою служит “пространство”. Тут не без Стриговского, который, стремясь прославиться, всеми и всем недоволен»¹⁵⁷.

Как пишет Л. А. Сыченкова, Ф. И. Шмит по своим методологическим позициям к середине 1920-х гг. оказался «между двух огней». Ему не верили ни искусствоведы-византинисты дореволюционного периода, ни последователи марксизма в науке. «И те, и другие не понимали, почему ученый византолог, профессор, с почтенным уже именем в науке, вместо того, чтобы заниматься византологией, создает

¹⁵⁵ *Зубов В. П.* Страдные годы России: воспоминания о революции (1912–1925). — München: Fink, 1968. — С. 155.

¹⁵⁶ Речь идет о прочитанном 7 февраля 1925 г. Ф. И. Шмитом докладе «Основная проблема античного искусства», основные положения которого были восприняты коллегами как слишком поспешные, неглубокие (*Ананьев В. Г.* Новые материалы о научной деятельности Ф. И. Шмита в архивохранилищах Санкт-Петербурга // История и историки. 2009–2010. Историографический вестник. — М., 2012. — С. 224–225).

¹⁵⁷ Цит. по: *Тункина И. В.* Академик Н. П. Кондаков: последние годы жизни (по материалам эпистолярного наследия) // Мир русской византистики: материалы архивов Санкт-Петербурга. — СПб., 2004. — С. 752.

маловразумительные теории с „красным” душком, по мнению одних, и не марксистские, то есть еретические, по мнению других. Первые называли его „красной вороной”, а другие пытались вывести на чистую воду его „антисоветскую идеалистическую сущность” злобной критикой» (П. Ф. Шмит. «Жизнь Федора Ивановича Шмита») ¹⁵⁸.

Уже к осени 1927 г. в силу сложившейся психологической обстановки в институте у его руководителя Ф. И. Шмита созрело окончательно стремление сложить с себя административные обязанности директора. Наступил 1929 г. — год «великого перелома»: стремительной политизации культуры, когда «революционная фраза и лисья ловкость» становились единственным оружием (М. Горький) ¹⁵⁹. В 1929 г. комиссия по проверке деятельности института пришла к выводу о необходимости его раскассирования. Во многом благодаря настойчивым действиям, предпринятым Ф. И. Шмитом, институт сохранился как целостное учреждение. Однако была осуществлена реорганизация, касающаяся понижения статуса ряда его заслуженных работников, что стало еще одной побудительной силой в стремлении директора оставить должность. Наконец после «неоднократно высказанного собственного желания» 5 апреля 1930 г. он был освобожден от обязанностей директора института, будучи зачислен в его штат, в исторический сектор.

Для блестящей петербургской школы византиноведения оказался фатальным не только 1917, но и 1928 г. В первое советское десятилетие отечественные византиноведческие исследования, как подчеркивает академик И. П. Медведев,

¹⁵⁸ Цит. по: *Сыченкова Л. А.* Ф. И. Шмит: учителя, ученики и последователи // История и истории в пространстве национальной и мировой культуры XVIII—XXI веков. Сб. ст./под ред. Н. Н. Алеврас, Н. В. Гришиной, Ю. В. Красновой. — Челябинск: Эксмо, 2011. — С. 267.

¹⁵⁹ Цит. по: *Афанасьев В. А.* Федор Иванович Шмит. — Киев: Наукова думка, 1992. — С. 117.

целиком находились «в русле традиций, заложенных петербургской школой византиноведения эпохи ее расцвета, — и это не в силу какой-то инерции, а в осознанном стремлении сохранить в неприкосновенности достижения этой школы, не дать окончательно разрушить основу византиноведческих штудий»¹⁶⁰. Одно из видных мест в мировой науке продолжала занимать русская художественная византистика благодаря трудам Д. В. Айналова¹⁶¹, Ф. И. Шмита¹⁶², Л. А. Мацулевича¹⁶³, искусствоведам нового поколения, но работавших в русле классических отечественных традиций — В. Н. Лазарева, М. В. Алпатова, Н. И. Брунова¹⁶⁴, ставших в будущем крупнейшими специалистами.

В конце 1920-х — начале 1930-х гг. в византистике началась «переоценка ценностей». Однако, как отмечала крупный деятель византиноведческой науки советского периода, член-корреспондент АН СССР З. В. Удальцова в фактологически строго выверенной работе «Византиноведение в СССР после Великой Октябрьской социалистической революции (1917—1934 гг.)», «процесс становления советской византистики крайне осложнялся из-за отсутствия марксистских кадров византиноведов»¹⁶⁵.

¹⁶⁰ *Медведев И. П.* Судьба петербургской школы византиноведения // Медведев И. П. Петербургское византиноведение. Страницы истории. — СПб.: Алетейя, 2006. — С. 199.

¹⁶¹ *Айналов Д. В.* Византийская живопись XIV столетия. Пг., 1917; Искусство Палестины в Средние века. — ВВ, XXV. — Л., 1928. — С. 77—86.

¹⁶² *Schmit Th.* Die Koimesis-Kirche on Nikaia, das Bauwerk und die Mosaiken. — Berlin u. Leipzig, 1927. — 56 S.

¹⁶³ *Мацулевич Л. А.* Византийские антики L. Matzulewitsch. Byzantinische Antike. Studien auf Grund des Silbergefäße der Ermitage. Berlin—Leipzig, чл. кор. АН СССР Walter de Gruyter Publ., 1929 — 150 p.

¹⁶⁴ К 1920-м гг. относятся их ранние работы, посвященные византийскому художественному наследию.

¹⁶⁵ *Удальцова З. В.* Византиноведение в СССР после Великой Октябрьской социалистической революции (1917—1934 гг.) // Византийский временник. — 1964. — № 25 (50). — С. 3.

После ухода из жизни в 1928 г. академика Ф. И. Успенского впервые в Академии наук кафедра византиноведения оказалась вакантной. Ф. И. Шмит попытался занять эту кафедру,¹⁶⁶ но не получил поддержки, хотя в Харькове было составлено ходатайство: «Шмит как историк византийского искусства, как теоретик исторического процесса, как педагог и как организатор научной работы». Однако выборов в Академию наук в 1928 г. не было, а в следующем, 1929 г. члены Академии выдвинули кандидатуру византиниста Д. В. Айналлова, который, к сожалению, тоже не был избран.

Разгром петербургской школы византиноведения был довершен инспирированным «академическим делом» (1929—1931), по которому было привлечено 115 ученых, главным образом историков. Были арестованы академики С. Ф. Платонов, Е. В. Тарле, М. К. Любавский. Пострадало немало византинистов. Академик Н. П. Лихачев и В. Н. Бенешевич «оказались в числе главных обвиняемых»¹⁶⁷.

Будучи директором Института истории искусства, Ф. И. Шмит являлся одновременно с 1925 г. штатным сотрудником ГИМК. Внештатным сотрудником ГИМК Ф. И. Шмит состоял с 1919 г.¹⁶⁸ Здесь он возобновил работу над статьей о Неа Мони на Хиосе. Автор продолжил работу над задуманной монографией «Византийская монументальная живопись», в течение 1924—1925 гг. готовя ее к публикации, которая так и не осуществилась. В марте 1925 г. им был прочитан на трех

¹⁶⁶ *Афанасьев В. А.* Федор Иванович Шмит. — Киев: Наукова думка, 1992. — С. 124; *Басаргина Е. Ю.* Ф. И. Шмит: материалы к биографии // *Рукописное наследие русских византинистов / Под ред. чл.-кор. И. П. Медведева.* — СПб., 1999. — С. 478—496; *Басаргина Е. Ю.* Русский археологический институт в Константинополе: Очерки истории. — СПб.: Дмитрий Буланин, 1999. — С. 108—118.

¹⁶⁷ *Медведев И. П.* Судьба петербургской школы византиноведения // *Медведев И. П.* Петербургское византиноведение. Страницы истории. — СПб.: Алетейя, 2006. — С. 201.

¹⁶⁸ См.: *Басаргина Е. Ю.* Ф. И. Шмит: материалы к биографии... С. 489.

заседаниях разряда археологии и раннехристианского и византийского искусства ГАИМК доклад «Неа Мони на Хиосе. История монастыря. Архитектура»¹⁶⁹. В 1929 г. на заседании этого разряда Ф. И. Шмит сделал концептуальный доклад¹⁷⁰ о задачах целостного исследования Византии, специфичных для ГИМК в отличие от Эрмитажа, исследования, состоящего в рассмотрении конкретных фактов не самих по себе, а в широком историко-культурном контексте. Ученым были выделены такие проблемы, как: обоснование хронологического периода начала византийского Средневековья; изучение преемственности византийского искусства и античным и древнехристианским; исследование «сущности и общего хода развития Византии».

В 1930 г. Ф. И. Шмит перешел на службу в Государственную академию истории материальной культуры (ГАИМК) в качестве руководителя разряда средневековых культур Европы и Передней Азии¹⁷¹. В соответствии с планами ГАИМК Ф. И. Шмит начал заниматься исследованием средневекового Крыма. В этот период жизни от изучения конкретных памятников он обратился к осмыслению динамического процесса развития византийского искусства, обозначающего «этапы

¹⁶⁹ РО НА ИИМК РАН. — Ф. 2. — Д. 21. — С. 42, 43, 46.

¹⁷⁰ РО НА ИИМК РАН. — Ф. 2. — Оп. 1.1929. — Д. 21. — С. 8–10; *Шмит Ф. И.* Доклад 18 января 1929 г. // Дело разряда археологии и искусства раннехристианского и византийского. Протокол.

¹⁷¹ В конце 1920-х — начале 1930-х гг. Ф. И. Шмитом были написаны статьи для БСЭ: «Византийская литература» (БСЭ, 1928. Т. 10, стлб. 688–691); «Византийское искусство» (БСЭ, 1928. Т. 10, стлб. 693–705); «Архитектура» (БСЭ Т. 3, 1930, стлб. 560–564); «Древнехристианское искусство» (БСЭ, 1931, т. 23, стлб. 434–437). Подчеркнем такие суждения ученого: «Нет ничего более ошибочного, чем ходячее представление об „иератической косности” В. и.; создалось это представление в Западной Европе под влиянием вероисповедной распри между церквями католической и православной и на почве характерного для эпохи Возрождения и для барокко презрения ко всему средневековому». Добавим, что это представление не изжито окончательно и до сего дня как на Западе, так и в России.

развития общественного человека». «Вопрос, который меня занимает уже ряд лет, — писал исследователь, — может быть сформулирован так: византийская культура как повитуха (или как воспитатель, пестун) русской. Или: значение византийской культуры для зарождения и развития русской. На конкретном материале русско-византийского искусства я хочу выяснить более общий вопрос о культурных „воздействиях”, „влияниях”, „заимствованиях”»¹⁷².

В творческой жизни Ф. И. Шмита наступил период отыскания новых горизонтов, ученый пошел по пути освоения марксистских принципов исторического познания, означавших отречение от сложившихся традиций русской византийской историографии. Ориентация на другую методологию, решение других теоретических задач стало главным предметом внимания исследователя. Ученик Ф. И. Шмита В. А. Богословский в разделе «Из воспоминаний о Фёдоре Ивановиче Шмите», являющемся частью его монографии¹⁷³, говорил о присущем Шмиту «до наивности полном доверии к государству; эта особенность его умственного и душевного склада была, пожалуй, унаследована им от его законопослушных немецких предков».

Ф. И. Шмит пишет работы, посвященные осмыслению сущности марксистского искусствоведения и византиноведения, в частности: «О марксистском искусствоведении» (1930)¹⁷⁴, «Пореволюционное византиноведение» (1931)¹⁷⁵, «Карл Маркс об истории искусства» (1932)¹⁷⁶, «Политика

¹⁷² 693–705 1930–1931 РО НА ИИМК РАН. — Ф. 2. — Оп. 1–1929. — Д. 21. Л. 7, 25.

¹⁷³ Богословский В. А. Из воспоминаний о Фёдоре Ивановиче Шмите // РА ИИМК РАН. — Ф. 55. Оп. 1. Д. 47. Л. 12. // Машинопись. Богословский В. А. Федор Иванович Шмит как теоретик и историк искусства. Его открытия и концепции.

¹⁷⁴ Шмит Ф. И. Без названия <О марксистском искусствоведении> // РО НА ИИМК РАН. — Ф. 55. — Д. 14. — 9 с. Дат. 30 января 1930 г.

¹⁷⁵ Шмит Ф. И. Пореволюционное византиноведение // РО НА ИИМК РАН. — Ф. 55. — Д. 39. Машинопись. 17 с. Дат. 24.12.1931.

¹⁷⁶ Шмит Ф. И. Карл Маркс об истории искусства // РО НА ИИМК РАН. — Ф. 55. — Д. 17. — Машинопись. — 4 с. Дат.: На 15-ю годовщину Октября.

и византиноведение» (1932)¹⁷⁷, «Византиноведение на службе самодержавия. Н. П. Кондаков».

Из перечисленных работ автором была опубликована только одна — развернутая статья «Политика и византиноведение», явившаяся «манифестом марксистского византиноведения, стоившего «его автору репутации „красной вороны” у коллег»¹⁷⁸. Статья явилась теоретическим обоснованием разрыва преемственности с традициями «буржуазного византиноведения», раскрытием основных тезисов, как писал автор, «нашего нового марксистского византиноведения»¹⁷⁹. Ф. И. Шмит писал, что в России все «академическое византиноведение было сугубо воинственно, насаждалось и покровительствовалось сверху», «было совершенно неотделимо от православия и самодержавия», «политически византиноведение у нас полностью скомпрометировано»¹⁸⁰.

23 января 1933 г. Ф. И. Шмит прочитал лекцию «Семантика архитектурных форм Исаакиевского собора», посвященную теоретическому обоснованию устройства в здании собора антирелигиозного музея¹⁸¹. Ф. И. Шмит подчеркивал, что «наиболее правильное и целесообразно-закономерное» использование многочисленных пустующих церковных зданий — это превращение их «в антирелигиозные музеи». Однако как превратить культовое сооружение в подобный музей? Идя по пути семантического перетолкования, применяя феноменологический метод,

¹⁷⁷ Шмит Ф. И. Политика и византиноведение // Сообщения ГАИМК. — Л., 1932. — № 7–8. — С. 6–23.

¹⁷⁸ Медведев И. П. Петербургское византиноведение. Страницы истории. — СПб.: Алетейя, 2006. — С. 203.

¹⁷⁹ Шмит Ф. И. Политика и византиноведение // Сообщения ГАИМК. — Л., 1932. — № 7–8. — С. 15.

¹⁸⁰ Там же. — С. 17.

¹⁸¹ Текст выступления сохранился в фонде музея «Исаакиевский собор» в ЦГАЛИ Санкт-Петербурга (Ананьев В. Г. Новые материалы о научной деятельности Ф. И. Шмита в архивохранилищах Санкт-Петербурга // История и историки. 2009–2010. Историографический вестник. — М., 2012. — С. 224–225).

Ф. И. Шмит, по сути дела, предлагает в самом облике здания Исаакиевского собора видеть только музейный экспонат, произведение высокого искусства, свидетельство политико-смысловых доминант жизни ушедшей царской России, «памятник прославления абсолютной монархии». Сегодня очевидно, что «примерно по такому пути и пошли создатели новой музейной экспозиции в здании собора»¹⁸².

В конце октября 1933 г. Ф. И. Шмит в значительной степени написал статью-монографию (четыре из шести глав были готовы к печати) «Византиноведение на службе самодержавия: Н. П. Кондаков». Однако впервые эта работа была опубликована членом-корреспондентом РАН Г. И. Вздорновым¹⁸³ в журнале «Искусствознание» в 2010 г. (№ 3/4). Хотя автор публикации пишет, что никто из византинистов и биографов Шмита не обращался к этой рукописи на протяжении последних двадцати пяти лет, это не так. На нее обращали специальное внимание: в 1999 г. петербургский историк-архивист Е. Ю. Басаргина¹⁸⁴, а в 2006 г. выдающийся византинист академик И. П. Медведев в книге «Петербургское византиноведение. Страницы истории». Е. Ю. Басаргина охарактеризовала эту статью «как попытку реабилитировать себя в глазах властей, поправ почтенное имя покойного ученого»¹⁸⁵.

Само название статьи Ф. И. Шмита является ярким свидетельством, по сути манифестацией, ее политической ангажированности. Хотя работа не была закончена, сохранившийся

¹⁸² *Ананьев В. Г.* Указ. соч. Более того, эта позиция дает о себе знать и в нынешних спорах и аргументах о передаче Исаакиевского собора Православной церкви.

¹⁸³ Интересно отметить, что сам автор публикации, Г. И. Вздорнов, полагает, что данная статья Ф. И. Шмита «надолго останется одной из лучших работ о Н. П. Кондакове» (с. 559).

¹⁸⁴ *Басаргина Е. Ю.* Ф. И. Шмит: материалы к биографии // *Рукописное наследие русских византинистов.* Под ред. чл.-кор. И. П. Медведева. — СПб., 1999. — С. 478–496.

¹⁸⁵ Там же. — С. 496.

в машинописной форме в Рукописном отделе ИИМК план 5 и 6 глав наряду с текстами первых четырех позволяет составить представление о целостном замысле работы как масштабного исследования. Ф. И. Шмит развивает три главные темы: 1) русская византистика — это изначально политизированная область знания, в России неразрывно связанная с православием и самодержавием, 2) Н. П. Кондаков как целеустремленный карьерист, представитель в науке фактографического метода, чуждый искусствоведческого чутья, человек, «вся работа» которого «ставит одну задачу — прославление и возвеличение России», 3) аналитико-историографическое рассмотрение многих книг Н. П. Кондакова, подтверждающее и развивающее две исходные темы.

Ф. И. Шмит явился первым византинистом-марксистом в истории отечественной науки. Отметим два обстоятельства. Во-первых, невозможно отыскать никого из русских византинистов, сформировавшихся в лоне традиций старой школы, кто бы после 1917 г. поменял свое отношение к Византии и роли ее наследия в России (иное дело Ф. И. Шмит: достаточно вспомнить его позицию, выраженную в статье «Что такое византийское искусство?»). Во-вторых, наиболее выдающиеся, крупные ученые-византинисты советского времени, работающие в единственно допускаемой марксистской парадигме, углубляясь в изучение Византии, постижение ее художественного мира, все более и более одухотворялись именно идеей служения русской культуре, ее высшим ценностям и традициям. Достаточно назвать имена М. В. Левченко, М. Н. Тихомирова, М. В. Алпатова, М. В. Бражникова, С. С. Аверинцева.

Вероятно, для искусствоведа-византиниста Ф. И. Шмита Византия была предметом изучения, прекрасным, влекущим, вдохновляющим, но не связанным сущностно со строем его души, основополагающими духовными смыслами и опорами. История Византии, ее искусства не воспринималась

высоко-талантливым исследователем как живой художественно-культурный исток, питающий историческую реальность России. Отметим, на первый взгляд, казалось бы, парадоксальный факт, обратившись к мысли С. С. Аверинцева, знаменитого византиниста, «средиземноморского почвенника». Ученый, говоря об аксиоматически известном условии научного поиска — «академическое исследование по своей сути должно держаться на достаточном расстоянии от утилитарно-дидактического целеполагания», подчеркивал, что «лишь жизненный, внеакадемический интерес способен дать энергию также и строгой научной работе»¹⁸⁶. Социально-политический заказ, голос времени, заглушил в 1920–1930-е гг. дух вечности для большого слоя советской интеллигенции. Это часть нашей истории, свидетельство ее порогов и трудностей пути.

Фёдор Иванович Шмит вошел в историю отечественной и мировой художественной византинистики прежде всего как исследователь уникального памятника палеологовского периода — церкви Хора — *Χώρα των ζώντων* — «Страна живых», — человек, заложивший фундаментальные основы его понимания и открывший перспективы дальнейшего изучения. Эстафета была подхвачена крупными учеными-византинистами (П. Эндервуд, А. Грабар, протоиерей Иоанн Мейендорф, О. Демус, И. Шевченко, В. Н. Лазарев, М. В. Алпатов, Р. Оустерхаут, Г. С. Колпакова).

Рассматривая в данной работе научно-творческий путь Ф. И. Шмита как искусствоведа-византиниста, отдадим дань его исследовательскому таланту и достижениям, поместив следующий «финальный аккорд», говорящий о роли Византии в западно-христианской и особенно русской православной культуре.

¹⁸⁶ *Аверинцев С. С.* Таинство милости. Послесловие к книге: Преподобный Исаак Сирин. О божественных тайнах и о духовной жизни. Перевод с сирийского епископа Илариона (Алфеева). Изд. 2-е. — СПб., 2002.

В этих мозаиках, «как в финале, сведено и собрано все, что выработало в течение столетий восточное искусство, и в них же, как в увертюре, намечены уже все мотивы, которым суждено было так пышно развиться — на другой почве, только — в золотую пору Возрождения». Такой памятник сто́ит изучить подробно и с любовью»¹⁸⁷.

«Здесь лежат зерна того искусства, которое через сто лет в очищенном виде проглянет в ритме «Троицы» Рублева»¹⁸⁸.

¹⁸⁷ Шмит Ф. И. Кахриэ-Джами. История монастыря Хоры, архитектура мечети, мозаики нарфиков. — ИРАИК, XI. — София, 1906. — С. 54.

¹⁸⁸ Аллатов М. В. Этюды по истории русского искусства. Т. 1–2. — М.: Искусство, 1967. — Т. 1. — С. 119.



РАЗДЕЛ ТРЕТИЙ

**ВИЗАНТИЙСКОЕ НАСЛЕДИЕ
В РУССКОЙ ЦЕРКОВНОЙ
АРХИТЕКТУРЕ**

СВЯТО-ВЛАДИМИРСКИЙ СОБОР В ХЕРСОНЕСЕ: СИМВОЛИЧЕСКАЯ МНОГОГРАННОСТЬ ОБЛИКА

Важнейшие события последних двух лет в истории нашего Отечества явились магическим кристаллом, сквозь который яснее осознаются его цивилизационные основы, непосредственно связанные с византийской духовно-культурной традицией.

2014 год, объявленный Годом культуры, был призван, как сказал президент В. В. Путин, «стать годом истинного просветительства, обращения к нашим культурным корням, вопросам патриотизма, нравственности и морали»¹.

В марте 2014 г. был подписан договор о вхождении Республики Крым в состав Российской Федерации.

2015 г. прошел в России под знаком празднования тысячелетнего почитания святого равноапостольного князя Владимира. Заповедник «Херсонес Таврический» с 2015 г. согласно постановлению Правительства Российской Федерации был включен в список объектов культурного наследия федерального значения.

Именно в Херсонесе (Херсоне, как с VI в. называли город сами византийцы, Корсуни, как говорили на Руси), согласно «Повести временных лет» великий князь Владимир принял святое крещение:

¹ Президент В. В. Путин. Послание Федеральному собранию России. 12.12.2013.

«И повелел крестить себя. Епископ Корсунский с царицыными попами, огласив, крестил Владимира, когда возложил руку на него, тотчас же прозрел Владимир. Владимир же, ощутив свое внезапное исцеление, прославил Бога: „Теперь узнал я истинного Бога”. Многие из дружинников, увидев это, крестились. Крестился же он в церкви св. Василия, а стоит церковь та в г. Корсуни посреди града, где собираются корсунцы на торг; палата же Владимира стоит с края церкви и до наших дней, а Царицына палата — за алтарем. По крещении же Владимира привели царицу для совершения брака. Не знающие же истины говорят, что крестился Владимир в Киеве, ныне же говорят — в Васильеве, а другие и по-иному скажут»².

Как известно, Херсонес³ (по-гречески ἡ χερσόνησος — полуостров) с V в. по 1204 г. входил в состав Византийской империи, будучи ее опорным владением в Крыму. Князь Владимир, только взяв город (благодаря полученным сведениям о подземном водопроводе: «Если это сбудется, сам крещусь»), то есть победив греков, требует сестру императоров могущественной Римской империи в жены и принимает решение креститься («вера и служение ваше есть ми любо»). Крещение святого Владимира в Херсонесе — *«тщательно продуманный, блестяще подготовленный акт* (курсив мой. — Г. С.) — реализация которого, однако, оказалось возможной лишь при удивительно благоприятном стечении

² Полное собрание русских летописей. — Т. 1. стлб. 111. — М., 1997; Т. 2, стлб. 97. — М., 1998.

³ Херсонес, основанный по одной из гипотез в V в. до н. э. колонистами из Гераклеи Понтийской, расположенной на малоазийском побережье Понта Евксинского (Черного моря), был разрушен на рубеже XIV—XV вв. Интересно, совпадение: сама Гераклея была основана в VI в. до н. э. выходцами из греческого города Мегары, основанными веком раньше (в VII в. до н. э.) на Босфоре город Византий, крещенный императором Константином Великим в Новый Рим и прославившийся как «центр и око Вселенной», «ни с чем не сравнимое средоточие всей обитаемой земли» — Константинополь.

обстоятельств. Что в христианском мировоззрении именуется Высшим Божественным промыслом»⁴. Крещение князя Владимира в византийской купели определило православие как духовный стержень жизни России.

Херсонес — один из объектов национальной сакральной географии⁵, который духовно, культурно и исторически связывает нас с Византией. Место, где князь Владимир принял крещение, должно почитаться как одна из самых главных и оберегаемых святынь нашего народа, ставших краеугольным камнем нашего самосознания.

Свято-Владимирский собор в Херсонесе был возведен в новом для русской храмовой архитектуры «византийском стиле», развивавшемся в России на основе государственного заказа, начиная со второй половины XIX в. Проект храма Св. Владимира в Херсонесе императрица Мария Александровна желала видеть «в чисто византийском стиле»⁶.

⁴ Кузенков П. В. Крещение князя Владимира: новая интерпретация // Духовное наследие Византии и Афона в истории и культуре России: материалы конференций (2007–2015). — М.: Древлехранилище, 2016. — С. 66.

⁵ В Херсонесе проповедовал св. Климент, папа римский, ставший просветителем славян и основателем для них Херсонесской церкви (96–101 гг.), первой на территории будущих Русской православной церкви и Российской Федерации. В Херсонесе св. равноапостольные Кирилл и Мефодий создали славянскую азбуку и перевели с греческого на славянский язык Евангелие и Псалтырь. Кирилл и Мефодий нашли мощи Климента, перенесли эту святыню в кафедральный собор Херсонеса. В 868 г. часть мощей была перенесена ими в Рим, в базилику св. Климента. У славянских народов, находящихся в юрисдикции Римского престола, богослужение совершалось на латинском языке. В то время как народы, жившие на землях Византии и просвещенные ею светом христианской Истины, совершали богослужение на родном языке. Папа Адриан II благословил совершать богослужение по славянским текстам: у подчиненных Риму западных славян церковно-славянский язык стал богослужебным (до XI–XII вв.). Св. Климент Римский почитается на Руси как символ единства христиан. О св. Клименте см.: Палицын А. В. Священномученик Климент, папа Римский, в истории славянской письменности и культуры // Вестник славянских культур, 2015 № 1(35), и др. работы автора.

⁶ Савельев Ю. П. «Византийский стиль» в архитектуре России. Вторая половина XIX — начало XX века. — СПб.: Проект-2003: Лики России, 2005. — С. 31.

Необходимо специально остановиться на смысловом содержании этого стиля, его важнейшем символично-цивилизационном значении, важнейшем для национального самосознания.

Выдающийся историк архитектуры Ю. Р. Савельев полагает, что точку отсчета в истории «византийского стиля» следует видеть в середине XIX в.⁷ Одним из первых проектов образного решения православного храма в «византийском стиле» стал разработанный в 1853 г. архитектором И. В. Штромом проект храма Памяти св. Владимира в Киеве⁸. Замысел сооружения храма «во вкусе афинских церквей» принадлежал киевскому митрополиту Филарету (Ф. Г. Амфитеатрову), стремившемуся воплотить в зримом облике здания идею духовной преемственности Византии и России XIX в. Вместе с тем плодотворные поиски новой стилистики в храмостроении приходятся на время царствования Александра II.

Исключительное место в развитии «византийской стилистики» русской храмовой архитектуры занимает личность и деятельность князя Г. Г. Гагарина, явившегося создателем «школы “византийского стиля”»⁹. Князь Григорий Григорьевич Гагарин (1810–1893) видел в обращении к византийским истокам церковной архитектуры важнейшее условие обновления и нового расцвета православного искусства. В 1855 г. он получил назначение состоять при великой княгине Марии Николаевне, как президенте Академии художеств, а в 1859 г. должность вице-президента Академии, которую занимал до 1872 г.

Именно благодаря кн. Гагарину «византийский стиль» обрел статус не только «придворного» (в период становления этого стиля, в 1850–1870-е г., в «византийском стиле» было

⁷ Савельев Ю. Р. «Византийский стиль» в архитектуре России. — С. 29.

⁸ Строительство храма завершилось в 1882 г., освящение состоялось в 1896 г. Авторы проекта И. В. Штром, П. И. Спарро, Р. Б. Бернгард.

⁹ Савельев Ю. Р. «Византийский стиль» в архитектуре России. — С. 30.

построено большое количество придворных церквей), но и государственного, выражающего идею «византийской симфонии», единства государства и церкви в служении духовного идеалу. Министерство Императорского двора финансировало раскопки в Крыму, поездки на Кавказ, заграничные командировки. Началось активное изучение архитекторами средневековой византийской традиции церковного зодчества — наследия Константинополя, Греции, Италии, Грузии, Армении, Сербии, Болгарии. Осуществлялась и государственная программа реставрации православных святынь, имеющих византийские истоки.

Во второй половине XIX в. в Севастополе в «византийском стиле» были возведены два храма, посвященные святому равноапостольному князю Владимиру: в центре города и в Херсонесе, древнем городище на его территории. Архитектура храмов во многом созвучна благодаря композиционной структуре, имеющей в основе форму креста, строго осуществленной центричности, одноглавию, ярко выраженной ярусности объемов, строеным арочным окнам, белокаменному внешнему облику.

Следует подчеркнуть, что первый на Руси храм в память о крещении великого князя Владимира был построен им самим в Херсонесе благодаря восстановлению византийской церкви, расположенной недалеко от места его крещения. Св. равноапостольный князь Владимир явился, таким образом, основателем благочестивой традиции возведения храмов-памятников в ознаменование важных событий в жизни человека и истории государства¹⁰.

Первым храмом, посвященным собственно великому князю Владимиру, был надвратный храм в Великом Новгороде,

¹⁰ Эту церковь раскопал С. А. Беляев недалеко от Уваровской базилики. Как считает археолог, князь Владимир воссоздал полуразрушенную византийскую церковь сразу после крещения до ухода из Корсуни // journalpp.ru

устроенный в 1311 г. архиепископом Давидом, следовавшим указанию митрополита Петра¹¹.

В центре Севастополя находится Свято-Владимирский собор (Адмиральский) — храм-памятник героям Крымской войны, усыпальница адмиралов Черноморского флота (проект был утвержден в 1862 г., строительство велось в 1873—1888 гг., архитектор академик А. А. Авдеев). Кафедральный Свято-Владимирский собор в Херсонесе — храм-памятник, увековечивший принятие православия, возведен на территории древнего Херсонеса (архитектор академик Д. И. Grimm) (проект был утвержден в 1859 г., собор был освящен, когда закончились работы по внутреннему убранству, в 1891 г.).

Разумеется, возникает вопрос, почему в одном городе практически одновременно строятся два собора, два храма-памятника во имя святого равноапостольного князя Владимира? Дело в том, что этот факт — результат непредсказуемой цепочки событий.

Итак, история создания интересующего нас в данной статье Свято-Владимирского собора в Херсонесе непроста: «скоро сказка сказывается, нескоро дело делается». В ней переплетаются многие нити, имена и обстоятельства. Интересно пристальнее всмотреться в наше историческое прошлое, чтобы отдать дань благодарности идеям и трудам подлинных подвижников отечественной культуры, понять силу традиции и важнейшую роль личной инициативы в развитии культуры.

Создание храма-памятника крестителю и родоначальнику Святой Руси определялось усилиями представителей разных слоев русского общества: государственных деятелей, церковных пастырей, исследователей-археологов.

В 1825 г. главнокомандующий Черноморского флота, одновременно военный губернатор Севастополя и Николаева

¹¹ «Вероятнее всего, храм был сооружен по указанию или, по меньшей мере, по благословию митрополита Петра» (Душеполезное чтение. — 1896. — № 10. — С. 208).

(1816–1833) А. С. Грейг (1775–1845) принял решение отметить с «высочайшего соизволения» и на основе общенародной подписки место крещения князя Владимира, создав здесь же «богоугодное заведение» на 20–30 человек немущих и инвалидов, которые смогли бы наблюдать за сохранением развалин от расхищения. Адмирал обратился к А. Н. Оленину (1763–1843), президенту Академии художеств (1817–1843), с просьбой поручить одному из членов Академии создание «проекта памятника, который в зависимости от собранной суммы будет *храмом, часовней или обелиском*» (курсив мой. — Г. С.). При этом Грейг просил И. М. Муравьева-Апостола, изучавшего историю Тавриды, указать конкретное месторасположение храма, в котором крестился св. Владимир, или место ворот, через которые князь въехал в Корсунь. Однако, как и следовало ожидать, точного ответа не получил,¹² ибо археологическое исследование христианских памятников Херсонеса находилось еще на начальном уровне. Первые раскопки в этом древнем городе были произведены, как известно, в 1827 г., когда были открыты три византийских храма. Николай Никифорович Мурзакевич (1806–1883, основатель, секретарь (1839) и вице-президент (с 1875) Одесского общества истории и древностей, описывая раскопанную в центре Херсонеса церковь, поставил вопрос: «Не здесь ли крестился князь Владимир?»¹³ Последующие авторы отвечали на него только положительно. Так был «решен» вопрос о месте крещения князя Владимира.

По предложению архиепископа Херсонского и Таврического Иннокентия (Борисова) в 1861 г. на «месте крещения» и был заложен новый собор по проекту архитектора

¹² РГАВФМ. — Д. 1630. — Л. 4–7 об., 11, 14–14 об., 17–18. Сноска дана по: *Тункина И. В.* Охрана руин Херсонеса и проекты возведения памятника на месте крещения князя Владимира / Тункина И. В. Русская наука о классических древностях юга России (XVIII–середина XIX в.). — СПб.: Наука, 2002. — С. 531.

¹³ *Мурзакевич Н. Н.* Поездка в Крым в 1836 году // Журнал Министерства народного просвещения. — 1837. Март. — С. 647–648.

Д. Гримма. Церковь византийского времени сохранялась на первом этаже собора как историческая реликвия¹⁴.

Получив записку А. С. Грейга во время посещения Севастополя в октябре 1825 г., император Александр I поручил Академии художеств составить проект памятника в честь св. Владимира в виде «изящной» церкви богадельни при ней. В 1829 г. Академия художеств представила императору Николаю I проект обелиска, выполненный архитектором В. И. Беретти¹⁵.

В 1836 г. император Николай I распорядился вместо обелиска возвести храм по проекту архитектора К. А. Тона, причем не в Херсонесе, а самом Севастополе, место храму император определил сам¹⁶. В 1846 г. комитет для построения храма св. Владимира в Севастополе одобрил проект академика К. А. Тона. В соответствии с проектом храм должен быть традиционно пятиглавым, с облицованными итальянским мрамором фасадами, на рельефах, расположенных под карнизом, предполагалось изображение событий, связанных с принятием князем Владимиром православной веры. Однако до Крымской войны (1853—1856), начавшейся войной с Турцией в сентябре 1853 г., а в марте 1854 г. с Англией и Францией, были возведены только стены подвального этажа.

Священноначалие Херсонской епархии, получив в 1850 г. разрешение заняться восстановлением древних «святых мест» в Крыму, стало добиваться увековечивания места крещения

¹⁴ В ней отыскивали и «купель», которую в 1892 г. А. Л. Бертье-Делагарди атрибутировал как сдвоенную могилу. См.: *Бертье-Делагард А. Л.* Раскопки Херсонеса: Исслед. А. Л. Бертье-Делагард. — Санкт-Петербург.: тип. Имп. Археол. комис., 1893. — С. 45.

¹⁵ До 1832 г. продолжалась общенародная подписка на сооружение обелиска. Подписка на сооружение храма была открыта в 1848 г. и шла до 1851 г. *Тункина И. В.* Охрана руин Херсонеса и проекты возведения памятника на месте крещения князя Владимира // Тункина И. В. Русская наука о классических древностях юга России (XVIII — середина XIX в.). — СПб.: Наука, 2002. — С. 532—533.

¹⁶ *Тункина И. В.* Русская наука о классических древностях юга России (XVIII—середина XIX в.). — СПб.: Наука, 2002. — С. 532.

св. князя Владимира. В фундаментальном исследовании, посвященном истории русской археологической науки, И. В. Тункина приводит выдержку из «Записки о восстановлении древних святых мест по горам Крымским» (1850), составленной архиепископом Херсонским и Таврическим Иннокентием (Борисовым), где, в частности, говорится: «Поелику основания древней церкви на развалинах Херсонеса целы доселе и даже сохранились части колонн и орнаментов ее (они находятся в Одесском музее древностей), то новейшая архитектура в состоянии по сим данным восстановить ее в том древнем виде, как она была при Владимире, что и составит самый приличный памятник на месте его крещения...»¹⁷

В 1852 г. на территории древнего городища был открыт Херсонский монастырь. Первую церковь во имя святой равноапостольной княгини Ольги, при строительстве которой были обнаружены остатки византийского храма, освятили в 1853 г. Позднее был построен храм во имя Семи священномучеников епископов херсонских. Преемник архиепископа Иннокентия игумен Евгений всячески способствовал воплощению замысла по возведению нового храма над историческим фундаментом.

Труды православного духовенства совпали с крупным археологическим открытием. В 1851 г. лейтенант Шемякин, осуществлявший на собственный счет раскопки, обнаружил стену византийской церкви, ставшей впоследствии широко известной под именем Уваровской базилики.

В 1853 г. графу А. С. Уварову¹⁸ было поручено проведение раскопок в Херсонесе. Для осуществления исследований на

¹⁷ Тункина И. А. Юго-западный Крым (Херсонес и его ближайшая хора)// Тункина И. В. Русская наука о классических древностях юга России (XVIII — середина XIX в.). — СПб.: Наука, 2002. — С. 524.

¹⁸ Как отмечает И. В. Тункина, «почти сорокалетняя археологическая, научная и организационная, деятельность Алексея Сергеевича Уварова на благо отечественной культуры лишь сравнительно недавно получила объективную оценку» (Тункина И. А. Русская наука о классических древностях юга России (XVIII — середина XIX в.). — СПб.: Наука, 2002. — С. 337).

городище Херсонеса требовалось разрешение архиепископа Иннокентия, к которому граф обратился с письмом. Положительный ответ содержал предписание, что раскопки «должны получить новый характер и быть приспособлены к целям высшим, по крайней мере, не быть в противоречии с ними... По нашему плану и для наших целей первее всего желательно было бы в Херсонесе открыть совершенно развалины той церкви <св. Василия>, в коей, по общему почти мнению, совершилось крещение вел. кн. Владимира, с ближайшими к ней зданиями...»¹⁹. Граф А. С. Уваров руководил раскопками в Херсонесе, которые непосредственно осуществлял лейтенант Шемякин, с 28 октября по 5 декабря 1853 г. Был открыт один из самых крупных храмов Херсонесе (Уваровская базилика) (53,3x21,3 м). В связи с началом Крымской войны император Николай I повелел мозаичный пол базилики перевезти в Эрмитаж. Графом А. С. Уваровым была раскопана только часть самой большой в Херсонесе базилики. Раскопки последующих лет не только позволили выявить сложную структуру этого уникального храма, но и показали, что базилика была частью большого ансамбля — «епископского квартала», включающего, кроме храмов, полифункциональный дом епископа и совокупность многих других зданий. Сейчас этот полностью раскопанный ансамбль, занимающий площадь, равную двум городским кварталам, является главным на территории древнего Херсонесе.

В 1876–1877 гг. Одесское общество истории и древностей открыло необычное по архитектуре для Херсонеса сооружение — храм-октогон, восьмигранник в плане, имеющий внутри купель. В 1892 г. А. Л. Бертье-Делагард, археолог-любитель, основываясь на архитектуре баптистериев Равенны, высказал предположение, что это купель, в которой принял

¹⁹ Там же. — С. 527.

крещение князь Владимир. Как оказалось впоследствии, эта крещальня (баптистерий) единственная в Херсонесе: ни при одном из раскопанных херсонесских храмов, которых более двадцати, крещальни нет.

Известный археолог С. А. Беляев утверждает, что крещение князя Владимира могло быть только в крещальне, расположенной около кафедрального собора (Уваровской базилики), в котором совершилось венчание с византийской царевной Анной²⁰. «Князь Владимир крестился в купели, потом по дорожке отправился в храм апостола Петра (ступеньки храма сохранились), где принял участие в Литургии и здесь же обвенчался с Анной»²¹.

Во второй половине XIX в. в Крыму широко развернулось возведение храмов в «византийском стиле». Это во многом стимулировалось оживлением исторической памяти, поисками преемственности с исконными традициями христианского храмостроения региона²².

Князь-Владимирский собор закладывался как памятник Крещению святого князя Владимира, но в ходе строительства превратился в памятник героям Крымской войны, в усыпальницу адмиралов Черноморского флота. После окончания Крымской войны решено было храм в честь крещения князя Владимира возвести в древнем городище, Херсонесе, и не возвращаться к проекту К. А. Тона. Автором нового проекта стал А. А. Авдеев, уже проявивший себя в Крыму как блестящий архитектор. Впоследствии Авдеев Алексей Александрович (1818–1885) за проекты храмов в Крыму в «византийском стиле» (первым знатоком

²⁰ Беляев С. А. Херсонская купель князя Владимира // [ng.ru/science /2015–03-11/15_kreshenie.html](http://ng.ru/science/2015-03-11/15_kreshenie.html)

²¹ Где крестился князь Владимир? // journalpp.ru

²² Древнейшим из сохранившихся византийских храмов в Крыму и соответственно на всей территории нынешней России является храм Св. Иоанна Предтечи в Керчи. Спорным остается вопрос о времени сооружения храма. Датировки расходятся от VIII до XIII в.

которого признало его и общественное мнение)²³ был удостоен в 1871 г. звания академика. Архитектор изучал архитектуру Германии, Франции, Италии, посещал Афины и Константинополь. С 1855 г. строил храмы в византийском и русском стилях.

Князь-Владимирский собор является наиболее значимым сооружением А. А. Авдеева. До конца жизни архитектор руководил строительством собора. Облик собора отражал художественные пристрастия мастера. Храм венчала глава, поставленная на великолепный восьмигранный барабан, на каждой грани которого располагался проем, закрытый оконницей с круглыми световыми отверстиями. Подобная расстекловка окон восходила к греческой традиции. Но в морском городе она также могла ассоциироваться и с корабельными иллюминаторами.

В соборе покоится прах адмиралов М. П. Лазарева, В. А. Корнилова, В. И. Истомина, П. С. Нахимова. На северном и южном фасадах храма размещены плиты с их именами. В верхнем храме установлены мраморные плиты с именами семидесяти двух морских офицеров, участвовавших в Крымской войне. 19 октября 1999 г. собор вновь освятили, в нем начались богослужения. В Адмиральском соборе, как его сегодня называют в Севастополе, чтобы отличать от Владимирского собора в Херсонесе, находятся редкие иконы Божией Матери «Державная» и «Неупиваемая чаша».

Кафедральный Свято-Владимирский собор в Херсонесе был построен по проекту Давида Ивановича Гримма (1823–1898)²⁴, русского архитектора, одного из создателей «византийского стиля». Храм в Херсонесе, явившийся первым

²³ Храм св. Владимира в Севастополе // Неделя строителя. — 1888. — № 45.

²⁴ Первый проект храма, не получивший утверждения, был составлен в 1852 г. архитектором Л. И. Оттоном (1857–1915). Следующий проект, следовавший идее К. А. Тона, принадлежал архитектору М. И. Эппингеру (1822–1872), но он также не был принят (*Савельев Ю. В.* Искусство историзма и государственный заказ. Вторая половина XIX — начало XX века. — М.: Совпадение, 2008. — С. 49).

произведением Гримма в «византийском стиле», «сразу создал зодчему славу одного из лучших знатоков этого направления в церковной архитектуре. Проект принес ему звание академика (1855) и профессора Академии художеств, приглашение руководить архитектурным проектированием»²⁵. С 1892 г. Д. И. Гримм был архитектором Высочайшего двора (с 1892 г.)²⁶.

- 2 июня 1859 г. проект храма был утвержден Александром II.
- В 1860 г. показан на выставке изящных произведений в Академии художеств, будучи воспринят как открытие нового пути в церковной архитектуре.
- 23 августа 1861 г. состоялась торжественная закладка собора в присутствии императора Александра II и его семьи. Первый камень в основание собора заложил сам император Александр II.
- В 1867 г. был закончен первый этаж храма, великий князь Владимир Александрович с соизволения государя принял на себя звание ктитора храма.
- В 1872 г. производство работ взял на себя известный меценат и строитель П. И. Губонин²⁷.
- В 1879 г. храм был передан епархиальным властям.

²⁵ Савельев Ю. В. Искусство историзма и государственный заказ. Вторая половина XIX — начало XX века. — М.: Совпадение, 2008. — С. 52.

²⁶ Сын Д. И. Гримма Герман (1865–1942) тоже стал известным архитектором. Другой сын, Давид (1864–1941), — юрист, правовед и политический деятель, профессор Училища правоведения и Петербургского университета, ректор Петербургского университета в 1910–1911 гг. Третий сын, Эрвин (1870–1940), — профессор всеобщей истории, также был ректором университета (1911–1918).

²⁷ Губонин Петр Ионович (1823–1894) — русский купец 1-й гильдии, промышленник, меценат. За многочисленные заслуги перед Отечеством Губонины в 1878 г. получили дворянский герб с девизом «Не себе, а Родине».

- В 1883 г. Д. И. Grimm, на основании обращения к нему Св. Синода, выполнил проект внутреннего убранства храма. Однако проект был реализован со значительными изменениями.
- В 1888 г., к 900-летию празднования Крещения Руси, 13 июня ко дню памяти равноапостольного князя Владимира был освящен Нижний храм в честь Рождества Пресвятой Богородицы.
- В 1891 г. 17 октября совершилось торжественное освящение главного престола Свято-Владимирского собора.

Идея креста определила структуру и внешний облик храма. Архитектор, создавая форму храма, следовал находившейся внутри крестообразной исторической церкви, на фасаде основного объема применил прием оконных проемов в форме креста и такие же рельефы-кресты (что не было присуще византийской традиции, однако выявляло общий идейный замысел). Рельефные кресты располагались и между оконными проемами барабана.

В чисто византийской традиции было выполнено одноглавое, черепичное²⁸, венчание храма, а также использование сдвоенных арочных оконных проемов и строенных арочных окон, с возвышающимся средним окном. Галерея «открывалась» благодаря небольшим изящным аркам, опирающимся на колонны (прием, найденный византийцами и излюбленный ими в организации внутреннего пространства храмов, разделенных нефами). Во внешнем облике храма отчетливо выявлена «полосатость», являющаяся одним из характерных признаков византийской традиции храмоздательства, возникшая благодаря использованию различных приемов (рельефной кирпичной кладки, чередованию слоев кирпича-плинфы и белого раствора и др.).

²⁸ В настоящее время после реставрации черепица главы храма заменена позолотой, что соответствует традиции древнерусского церковного зодчества, а не византийского.

С древнерусской традицией храм сближало ярусное построение объемов. Но при этом здание имело и яркие черты средневекового грузинского и армянского церковного зодчества, традиции которого специально во время экспедиций на Кавказ изучал Д. И. Grimm. Так, многогранной, а не полуциркульной была форма апсид, помещенных автором проекта не только с восточной, но и с западной стороны. Вспомогательные объемы завершались образующими острый угол скатами крыш²⁹.

Произведение Д. И. Grimma было одним из первых опытов претворения византийской архитектурной традиции, почти совсем неизвестной на русской почве. Даже в 1883 г., когда был накоплен определенный опыт храмостроительства в «византийском стиле», журнал «Зодчий» писал: «Можно сказать с уверенностью, что нет ни одного стиля, за исключением самых древних, о котором имелось бы так мало сведений, как о стиле византийском»³⁰. Не случайно появлялись весьма ошибочные характеристики собора, даваемые современниками. Так, Е. Э. Иванов в работе «Херсонес Таврический»³¹ писал, что прототипом Свято-Владимирского собора, созданного Д. И. Grimмом, была церковь святых Сергия и Вакха в Константинополе. В то время как константинопольский храм, являя собой октогон, вписанный в прямоугольник, по своему архитектурному решению был в корне отличен от херсонесского³².

²⁹ Храм впоследствии стал образцом развития творческого направления в архитектуре, именуемого «армяно-византийским» или «грузино-византийским».

³⁰ Византийское зодчество // Зодчий. — 1883. — № 2. — С. 39.

³¹ Иванов Е. Э. Херсонес Таврический: Ист.-археол. очерк: С рис. и пл. раскопок / Е. Э. Иванов. — Симферополь: Таврич. учен. арх. комис., 1912. — С. 345–349.

³² Скотникова Г. В. Церковная архитектура как антропологическое богословие // Актуальные проблемы теории и истории искусства — 2015: Тезисы докладов VI Международной конференции. — СПб., 2015. — С. 280–281; Скотникова Г. В. «Византийский стиль» в зодчестве В. А. Косякова в аспекте антропологического богословия и антропного принципа // Империя ромеев во времени и пространстве: центр и периферия. Тезисы докладов Всероссийской научной сессии византинистов. — Белгород, 20–23 апреля, 2016. — С. 188–190.

Итак, Свято-Владимирский собор был построен в «византийском стиле» — принципиально новом для русского церковного зодчества, не встречавшемся на протяжении всей его истории. Его развитие в России, начавшееся во второй половине XIX в., не было восстановлением, а было изучением, освоением, претворением. Это утверждение кажется на первый взгляд парадоксальным. Но тем не менее древнерусская храмовая архитектура явила удивительный пример самобытности, не только выработав свои типы храмов (шатровые, ярусные, «огненные», храмы, сочетающие в себе черты нескольких типов), неизвестные Византии, но никогда не повторяла внешнего облика храмов своей духовной наставницы, будучи, однако, при этом верной каноническим принципам православного храмоздательства, центрально-купольной системе. Как подчеркивал М. В. Алпатов³³, древнерусский стиль невозможно спутать с византийским.

Превосходно отреставрированный, действующий Свято-Владимирский собор в Херсонесе во втором десятилетии XXI в. предстает как ликующее созвучие символически воплощенных смыслов.

Рассмотрим основные символические грани облика храма.

Итак, Свято-Владимирский кафедральный собор в Херсонесе, всеправославная святыня:

- символ Крещения великого князя Владимира как его личностно продуманного выбора³⁴;

³³ Алпатов М.В. Рублев и Византия // Алпатов М.В. Этюды по истории русского искусства. — М.: Искусство, 1967. — Т. 1. — С. 111.

³⁴ Ни в одной из разнообразных легенд о христианизации Европы историки культуры не находят ничего похожего на знаменитый эпизод об «испытании вер». Как известно, легенда содержит в себе высшую достоверность, выражая определенное понимание вещей, которое само по себе есть исторический факт, «просветленная художественно до идеи сама действительность» (Дурылин С.Н. Русь прикровенная. — М.: Паломник, 2000. — С. 149).

- символ Крещения Руси, то есть ее вхождения в православную цивилизацию: принятия основ православной культуры — «византийской симфонии» церкви и царства как жизнеопределяющего принципа развития;
- символ действительно происшедшей в князе духовной перемены;
- символ сущностных характеристик русской православной духовности.

Глубоко личностное, государственно продуманное решение великого князя Владимира было описано нами в начале статьи. Подчеркнем здесь только, что акт крещения Владимира до такой степени был делом его личной воли (обращение Владимира, как свидетельствуют источники, произошло без той почти обязательной в подобных случаях обстановки, которая наблюдается при обращении языческих князей), что он остался совершенно неясным уже ближайшим за ним поколениям. Через сто лет русские не могли сказать, где крестился Владимир — в Киеве, в Корсуни или в самом Царьграде.

Рассмотрим и другие житнетворческие смыслы этого исторического ключевого события.

Обратимся к рассуждениям выдающегося русского византиниста, академика Ф. И. Успенского (1845–1928): «...крещение Владимира было вызвано политическими отношениями, которые сложились наиболее благоприятно для Руси и губительно для Византии между 986 и 989 гг. Русь выступала с притязаниями играть роль между христианскими европейскими государствами и порывалась завоевать себе твердое положение на Дунае и на Черном море... Владимир искал в христианстве средства устроить свою землю наподобие греческого и болгарского царства. К Константинополю его привлекали столько же торговые и политические выгоды, сколько религиозный авторитет греческой церкви. Но я весь-

ма сомневаюсь, чтобы Владимир шел навстречу тому, что действительно встретило его в христианстве. Это уже всецело нужно приписать новым его руководителям в духовной жизни, что он *почел суетой свои прежние планы и из волка обратился в агнца*»³⁵ (курсив мой. — Г. С.).

Православие — религиозная доминанта культуры России. Православие — не только исповедание, но духовная сущность нации. Значение Православия в России духовно-определяющее. Православие — не доктрина, а мироощущение, которому доступна цельность, живой закон единения, внутренняя правда жизни.

И. А. Ильин пишет: «Наше своеобразие от нашей веры, от принятого нами и вскормившего нашу культуру греческого православия, по-своему нами воспринятого, по-своему нами переработанного и по-особому нас самих переработавшего.

Оно (Православие) дало нам больше всего:

- живое желание нравственного совершенства, стремление внести во все начало любви, веру во второстепенность земного и бессмертие личной души,
- открытую живую совесть, дар покаяния, искусство страдать и терпеть,
- неутолимый голод по религиозному осмыслению всей жизни и всего мира сверху донизу, непоколебимую уверенность в возможность и необходимость единения человека с Богом в этой жизни и в будущей, искание живых путей к этому единению и преодоление страха смерти через созерцание жизни и земной смерти Христа — Сына Божия.

³⁵ Успенский Ф. И. Русь и Византия. Речь, произнесенная 11 мая 1888 г. в торжественном собрании Одесского Славянского благотворительного общества в память 900-летнего юбилея Крещения Руси // Успенский Ф. И. История Византийской империи. Период Македонской династии (867–1057). — М.: Мысль, 1997. — С. 523.

Это и есть именно тот дар, который в истории христианства называется духом апостола Иоанна, который утрачен Западом и отречься от которого значило бы отречься от самого русского естества.

Этот иоанновский дух пропитал и всю русскую культуру (искусство, науку, суд) — и незаметно впитан и инокровными, и инославными русскими народами: и русскими лютеранами, и русскими реформаторами, и русскими магометанами, и русскими иудеями так, что они уже нередко чувствуют себя ближе к нам, чем к своим единокровным и единоверным братьям»³⁶.

Православие определило и особое свойство, непосредственно связанное с существом русской культуры. Это роль личного усилия, порыва, сердечно бескорыстного движения к правде, а в идеале — подвижничества, подвига. Определенная мера «перевеса личного подвига над всем корпоративным и институциональным, ... относительно чаще встречается в нашей культурной истории, нежели в истории западных культур»³⁷. «В нас заложена алчба Вам неведомой свободы...», — писал Вяч. Иванов, обращаясь к Западу (который он знал и любил, к гармоничному соединению с которым стремился). «Если что бесспорно есть и выручает нас в худшие моменты, так именно личное. ...Личный энтузиазм, порой героизм, привычно — самое главное, что привычно! — готовый на жертвы»³⁸.

Сокровеннейшую ноту русской культуры, иначе как «против течения» и не живущей, выразил А. К. Толстой:

³⁶ Ильин И.А. О национальном призвании России (ответ на книгу Шубарта)//Ильин И.А. Собрание сочинений: В 10 т./сост., вступ. ст. и коммент. Ю.Т. Лисицы. — М.: Русская книга, 1993–1999. — Т. 7. — 1998. — С. 400–401.

³⁷ Аверинцев С.С. Русская культура и русское подвижничество // Русское подвижничество. Сб. ст., посвященный 90-летию со дня рождения Д.С. Лихачева. Сост. Т. Князевская. — М.: Наука, 1996. С. 23.

³⁸ Там же. — С. 26.

Против течения

Правда всё та же! Средь мрака ненастного
Верьте чудесной звезде вдохновения,
Дружно гребите во имя прекрасного
Против течения!
Други, гребите! Напрасно хулители
Мнят оскорбить нас своею гордынею —
На берег вскоре мы, волн победители,
Выйдем торжественно с нашей святынею!
Верх над конечным возьмет бесконечное,
Верю в наше святое значение
Мы же возбудим течение встречное
Против течения!

В этом личностном служении общему духовному идеалу русская культура воплотила исконно христианское понимание человека как личности. Христианство, будучи верой в личностного Бога, рассматривает человека не как самодостаточного индивида (для которого, согласно античной традиции неоплатонизма, движение к Богу — это движение исключительно внутрь себя, и — движение к полному тождеству с изначально присутствующим внутри божественным началом), а тоже как личность (понятие «личность» не было известно в античном мире). Способность иметь основание в себе — важнейшая характеристика личности, но не менее значима открытость навстречу другой личности, предполагающая принципиальную невозможность замкнутости на себе самой. В православном богословии Богопознание «предполагало не только движение вовнутрь, самопознание, но и движение во-вне, открытость Богу, также сходящему в мир навстречу человеку, приобщение к жизни Его Лиц, а значит, участие в жизни Церкви»³⁹. Русское движение «против течения» — это порыв,

³⁹ Гладышева С. Г. ΘΕΩΡΙΑ византийских монахов и умозрение греческих философов // Духовное наследие Византии и Афона в истории и культуре России: материалы конференций (2007–2015). — М.: Древлехранилище, 2016. — С. 138–139.

духовная жажда «вертикали», личностная устремленность к православному идеалу святости, объединяющему народ.

«Византийский стиль» в архитектуре России несет в себе мощную идеологическую нагрузку, смысл которой все отчетливее раскрывается и осваивается в настоящее время. Полноценное изучение его было невозможно в советские годы и осуществилось только в начале XXI в. Речь идет о принципиальной новой исследовательской парадигме⁴⁰, предложенной и масштабно разработанной в трудах Ю. Р. Савельева «“Византийский стиль” в архитектуре России. Вторая половина XIX — XX века» (СПб.: Проект-2003: Лики России, 2005) и «Искусство историзма и государственный заказ» (М.: Совпадение, 2008). Автор показывает, что «византийский стиль» развивался на основе государственного заказа, став выражением русской цивилизационной идеи.

В церковном зодчестве России в «византийском стиле» работали Д. И. Гримм, А. А. Авдеев, Р. И. Кузьмин, И. А. Монигетти, И. В. Штром, В. А. Шретер, Э. И. Жибер, Н. В. Никитин, А. А. Яценко, А. С. Бернардацци, А. Н. Померанцев, Н. Н. Никонов, В. А. Косяков, Н. В. Васильев, В. Д. Адамович, И. К. Мальгерб и многие другие архитекторы.

Как художественное явление «византийский стиль» эволюционировал, пройдя три этапа. 1) 1850—1860-е гг. — архитектурные формы служили прежде всего знаком «узнавания» византийской стилистики. Архитекторы выработали типологически различные церковные здания, нашли многовариантные образные решения. 2) В 1870—1890-е гг. главенствовала идея создания «археологически» достоверного образа храмов, непосредственного творческого продолжения византийской

⁴⁰ Скотникова Г. В. Самобытность русской культуры в новых научных парадигмах отечественной гуманитаристики // Евангелие в контексте современной культуры. К 200-ию со дня рождения митрополита Московского и Коломенского Макария (Булгакова). — Белгород, НИУБелГУ, 2016. — С. 27–31.

традиции, прерванной в середине XV в. 3) В 1900–1910-е гг. осуществлялся поиск созвучия исторических форм прошлого современному художественному видению, новым путям решения технологических задач⁴¹.

Свято-Владимирский собор Херсонеса, построенный в «византийском стиле», символизирует принадлежность культуры России к православной цивилизации, основы которой были заложены в Византии, знаменует преодоление европоцентризма, идею самобытного развития русского культурно-исторического типа, необходимость осознания его «иной формулы» (А. С. Пушкин), выработки перспективной исторической модели развития, укорененной в традиции.

Осознание символической многомерности облика Свято-Владимирского собора в Херсонесе выявляет непреходящую значимость этого памятника отечественного художественно-культурного наследия, превращая его в «действующее лицо» современной истории, свидетельство жизнотворческой силы вечных духовных ценностей, лежащих в основе нашей цивилизации.

⁴¹ Савельев Ю. Р. «Византийский стиль» в архитектуре России. Вторая половина XIX — XX век. — СПб.: Проект-2003: Лики России, 2005). — С. 238–239.

КАЗАНСКИЙ ХРАМ ПЕТЕРБУРГСКОГО НОВОДЕВИЧЬЕГО МОНАСТЫРЯ В СВЕТЕ ВИЗАНТИЙСКОЙ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ ИДЕИ VI в. И СОВРЕМЕННОГО «АНТРОПНОГО ПРИНЦИПА»



рам во имя Казанской иконы Божией Матери, возведенный в 1908–1912 годах в Воскресенском Новодевичьем монастыре Петербурга по проекту выдающегося архитектора В. А. Косякова, представляет собой уникальный образец «византийского стиля» в зодчестве России. Это церковно-архитектурная традиция Константинополя VI в., расцветшая на берегах Невы в начале XX в. Применение метода «археологического подобию»⁴² позволило зодчему воспроизвести найденную византийскими архитекторами совершенную форму воплощения православного духовного архетипа, выражающего высший замысел о человеке, смысле его жизни, месте во Вселенной.

Через сто лет, в начале XXI столетия, благодаря трудам петербургских реставраторов наследие Юстиниана Великого, времени, когда церковное искусство глубже и строже, чем когда-либо созданное византийскими художниками, вопло-

⁴² Метод «археологического подобию» — один из творческих методов «историзма», (художественного направления конца XVIII — первой половины XX в., связанного, прежде всего, с рождением «национального» направления в архитектуре и искусстве) наряду с «декоративным», «ложнорусским», «интуитивным», «композиционным», «стилизаторским» (*Савельев Ю. Р.* Искусство «историзма» в системе государственного заказа второй половины XIX — начала XX века (на примере «византийского» и русского стилей). Автореферат на соиск. уч. ст. д-ра искусствоведения. — СПб., 2006. — С. 27).

тило архетипы православной духовности⁴³, оказалось вновь «открытым», став в настоящее время творческим вызовом исследовательскому сознанию.

Новодевичий монастырь, расположенный вдоль одной из самых насыщенных транспортных магистралей Петербурга, словно град Китеж засиял золотыми куполами белокаменных церквей. Его Казанский храм, реставрировавшийся с 2002 по 2004 г. и освященный в 2006 г.,⁴⁴ сделался главным местом поклонения реликвиям и святыням, привозимым на берега Невы.

Цель настоящей статьи двуедина. Она состоит в том, чтобы, во-первых, определить конкретный византийский архитектурный прообраз петербургского храма, во-вторых, выявить доминанту смыслового содержания, воплощенного в архитектурном решении его внутреннего пространства.

Как известно, древнерусская церковная архитектура изначально (в отличие от иконописи) обрела самобытные черты. Древнерусский храм невозможно спутать с византийским⁴⁵. Следуя каноническим принципам, выработанным в Византии, беря за основу купол и крест как формообразующие элементы свода-стеновой системы, Древняя Русь никогда не шла по пути внешней подражательности византийской традиции. Глубина и искренность веры давали зодчим свободу в поиске конкретных форм, способов использования местных строительных материалов.

«Византийский стиль» в русской церковной архитектуре, то есть намеренное воспроизведение характерных черт и элементов, присущих храмовому зодчеству Византии, развивался в России с середины XIX в. до начала XX в. на основе

⁴³ *Попова О. С.* Византийская духовность и стиль византийской живописи VI–XI вв. (Равенна и Киев) // Византийский временник. — М., 1998. — Т. 55 (80). — С. 218.

⁴⁴ В начале XX в. храм в силу разных причин не был освящен.

⁴⁵ *Алпатов М. В.* Рублев и Византия // Алпатов М. В. Этюды по истории русского искусства. — М.: Искусство, 1967. — Т. 1. — С. 104.

государственного заказа, символизируя цивилизационные основы, самобытность ее культуры.

В Петербурге в «византийском стиле» Василием Антоновичем Косяковым (1862–1921) построены церковь Богородицы Милующей в Галерной гавани, подворье Киево-Печерской лавры на Васильевском острове (ныне — подворье Введенской Оптиной пустыни), церковь Богоявления на Гутуевском острове), Свято-Никольский собор в Кронштадте и храм во имя Казанской иконы Божией Матери в Новодевичьем монастыре.

Морской собор в Кронштадте и Казанский храм Новодевичьего монастыря возведены на основе метода археологического подобия. При этом, если вопрос о Святой Софии Константинопольской как прототипе Свято-Никольского собора Кронштадта очевиден, то относительно Казанского храма необходимы специальные уточнения. Этот храм, нередко привлекая внимание искусствоведов, аксиоматически воспринимался как «реплика» Святой Софии.

«Византийский стиль» архитектуры Казанского храма Новодевичьего монастыря Петербурга может быть рассмотрен как: 1) символическое воплощение формообразующего принципа культуры России — «византийской симфонии», 2) антропологическое «монументальное богословие», дающее ощущение совершенства Вселенной, созданной и творимой для спасения души человека как высшей ценности бытия; 3) форма выражения «антропного принципа», предвосхищенного в русской философии Н. Н. Страховым (книга «Мир как целое»), открытого и развиваемого астрофизикой XX–XXI вв., согласно которому человек есть центр мира, «вершина природы, узел бытия». «Византийский ассист» выявляет взаимосвязь нескольких исследовательских сфер — философии культуры, искусствovedения, богословия, естествознания — на пути самопознания человека, его представлений о месте в истории культуры и во Вселенной.

Храм — «видимое посредство» для общения с Богом, путь для принятия благодати, «прочтение архитектурными формами Слова Божия»⁴⁶, то есть постижение замысла о мире и человеке в нем. Основное отличие церковного искусства от светского состоит в его каноничности и богословском понимании⁴⁷.

Художественный мир православного Средневековья — не искусство в новоевропейском понимании:⁴⁸ весь его образный строй имеет иную, аскетическую, а не эстетическую природу, оно питается не земной, а горней Красотой. Если икона, по кн. Е. Н. Трубецкому, это «умозрение в красках», то богослужбное пение — «умозрение в звуках», а церковное зодчество — «умозрение в архитектурных формах»⁴⁹. Следовательно, церковное зодчество может быть рассмотрено, исходя из особенностей его художественной природы, как богословие, в частности, как антропологическое богословие.

В отношении рассматриваемого собора весьма интересен вопрос и его прототипе.

В искусствоведческой литературе всегда упоминается внешнее сходство Казанского храма с собором Святой Софии

⁴⁶ *Верховых Е. Ю.* Канон в архитектуре православного храма // Академический вестник Уралниипроект РААСН. — № 4. — 2010. — С. 30.

⁴⁷ *Кудрявцев М., Кудрявцева Т.* Размышляя о церковной архитектуре // Журнал Московской Патриархии. — 1990. — № 5. — С. 23

⁴⁸ *Бельтинг Х.* Образ и культ. История образа до эпохи искусства. — М.: Прогресс-традиция, 2002.

⁴⁹ Еще в 1867 г. Ф. Пипер опубликовал книгу «Введение в монументальное богословие» (*Piper Ф.* Einleitung in die monumentale. Theologie. Gotha: Verlag von Rud. Besser, 1867. — 910 S.). Хотя Пипер и «ограничился одним введением», однако именно в нем были заложены «солидные начала новой науки» (*Голубцов А. П.* Из чтений по Церковной Археологии и Литургике. — М.: Светлячок; Паломник, 1996). Постигание смыслового наполнения искусства Средневековья стало для светской искусствоведческой науки непростой проблемой, решаемой многими поколениями исследователей. (См.: *Скотникова Г. В.* Искусство Византии в новой образовательной парадигме // Проблемы современной науки и образования. — 2015. — № 33. — С. 104–108).

Константинопольской⁵⁰. Например: «По своему внешнему виду она <церковь> напоминает храм Святой Софии в Константинополе, конечно, в значительно уменьшенном варианте». Здесь же говорится, что именно Святая София послужила прообразом и Морского собора в Кронштадте, и Казанского храма Новодевичьего монастыря⁵¹.

Интересно, что храм святых Сергия и Вакха никогда не рассматривался как архитектурная модель петербургской Казанской церкви Новодевичьего монастыря. Вместе с тем очевидна идентичность внутренней архитектурной структуры обоих храмов. Это октагон с двухъярусным обходом и венком чередующихся ниш с их характерными ритмически меняющимися завершениями, в которых плоский люнет сменяется вогнутой конхой. В. А. Косяков не просто следует общему плану, а скрупулезно воспроизводит отдельные элементы целого. Вероятно, это объясняется тем, что зодчий не мог поступить иначе, видя в архитектуре византийского храма целостную законченность и совершенство воплощения духовного замысла, антропологической идеи Православия

Напомню, что Святая София Константинопольская в плане представляет уникальный пример купольной базилики («купол Пантеона, водруженный на базилику Максенция», по выражению Н. И. Брунова⁵²), являющую собой почти ква-

⁵⁰ Кутейникова Н., Романова Е. Храм Казанской иконы Божией Матери Воскресенского Новодевичьего монастыря в Санкт-Петербурге. — СПб.: ОАО «Творческая мастерская». Б.г.; Исакова Е. В. Воскресенский Новодевичий монастырь. — СПб.: Арт-Деко, 2007; Алдошина Н. С. Храм Казанской иконы Божией Матери Воскресенского Новодевичьего монастыря в Санкт-Петербурге: к вопросу о судьбе «византийского стиля» в культуре России // Труды Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств, 2009. — Т. 186.

⁵¹ Кутейникова Н. С. В. А. Косяков — выдающийся храмостроитель России рубежа XIX—XX веков // Морской собор в Кронштадте / Сост. А. П. Шумский. — М.: Воентехиздат, 1998. — С. 134—135.

⁵² Брунов Н. И. Византийская архитектура // Брунов Н. И. Очерки по истории архитектуры. Т. 2. — М.: ЗАО «Центрополиграф», 2003. — С. 417.

драт (примерно 70 x 77 м). Но Святую Софию иногда рассматривают и как совершенно особый тип храма⁵³.

Ассоциация близости внешнего облика двух юстиниановых храмов, вероятно, основана на доминирующей роли плоского купола и неопределенности, невнятности архитектурного оформления экстерьера. Возможно, что свою роль в поствизантийском восприятии храма святых Сергия и Вакха сыграло и его турецкое наименование — Кючюк Айя София (Малая Святая София).

Что касается храма Святой Софии, то она представляет редчайший в истории архитектуры пример реализации зодчими принципа осознанного отказа от внешнего благообразия. Блестящее истолкование внешнего облика Святой Софии представлено В. В. Седовым. Приведем развернутую цитату из труда ученого: «Это один сложносшитый парус, надутый порывом ветра, парус, покрывающий и осеняющий интерьер, но почти никак формально не выявленный, не украшенный извне. Весь храм (в интерьере) — как бы единый купол (в оболочке прорезано множество проемов) — грандиозная и сложная метафора небесной сферы»⁵⁴.

Архитекторы оставили фасады Великой Церкви без всякой декоративной и, главное, тектонической обработки. «В Софии Константинопольской мы встречаемся с той крайней фазой архитектурной мысли, которая при создании сакрального пространства видит храм только изнутри, а его оболочку рассматривает как материализованную метафору небес (курсив мой. — Г. С.). Внешний облик храма — то, чего нет, потому что у небес нет обратной стороны, нет внешности, а только внутренность. Поэтому снаружи София —

⁵³ Диль Ш. История византийской империи. — М.: Гос. изд-во иностранной литературы, 1948. — С. 42.

⁵⁴ Седов В. В. Килисе Джамии: столичная архитектура Византии. — М.: Индрик, 2008. — С. 125–127.

нечто фатально иномирное. Это инаковость не в отношении соседствующих зданий, не в отношении города — это инаковость в отношении всего *мира материальных форм* (курсив мой. — Г. С.), это форма, которой не может быть. И именно она... является выражением того, что внутри — мир, преображенный божественным присутствием»⁵⁵.

В построенном раньше Святой Софии храме святых Сергия и Вакха все внимание зодчих также сосредоточено на внутреннем пространстве. Его асимметричные фасады, отсутствие какой бы то ни было их декорации, сильно сдвинутая в северном направлении трехгранная апсида, обширный прямоугольный нартекс свидетельствуют о решаемой архитекторами задачи вписать здание церкви в уже застроенный участок.

Храм Сергия и Вакха соседствовал с дворцом Гормизды⁵⁶ (из дворца можно было попасть непосредственно на галерею второго этажа) и примыкавшей с севера церковью Петра и Павла (имеющей общую стену с храмом). Прокопий Кесарийский пишет: «Оба эти храма не обращены друг к другу фасадами, но стоят наискось друг к другу, соединенные между собою и взаимно похожие; у них общие входы, одинаково и все остальное, даже фундаменты, и ни тот, ни другой не является ни лучше, ни хуже ни по красоте, ни по величине. Одинаково каждый из них побеждает свет солнца блеском своих мраморов, одинаково оба они всюду насыщены избытком золота

⁵⁵ Седов В. В. Килисе Джамии: столичная архитектура Византии. — М.: Индрик, 2008. — С. 125–126.

⁵⁶ Дворец Гормизды некогда был построен для беглого персидского принца Ормизда. Здесь жил Юстиниан до коронации. Став императором и переехав в Большой дворец, Юстиниан использовал помещения перестроенного им дворца прежде всего в церковно-политических целях. Императрица Феодора поместила здесь около 500 монахов-монофизитов, которых преследовал Юстиниан. (См.: Иванов С. В поисках Константинополя. Путеводитель по византийскому Стамбулу и его окрестностям. — М.: ООО Издательство «Вокруг света», 2011. — С. 125–126; 245–246).

и могут гордиться количеством приношений. В одном только они отличаются. У них обоих во всю длину — у одного все идет прямыми линиями, у другого колонны по большей части стоят полукругом. У них есть перед главным входом одна галерея, названная нартексом (сводчатая галерея, «тростник») за свою длину. Общие у них и все пропилеи, и залы, и дверь, ведущая во внутренние помещения (месаулон), и их связанность с дворцом. И настолько восхитительны оба эти храма, что совершенно очевидно они являются украшением как всего города, так в не меньшей степени и дворца»⁵⁷.

В настоящее время византийский храм святых Сергия и Вакха превращен в мечеть. Внешне здание выглядит весьма непритязательно: плоский купол, поставленный на четко выраженный прямоугольник стен. Скорее всего, В. А. Косяков, посещая Константинополь, мог видеть сохранившейся с византийских времен только внутреннюю структуру храма. Перед зодчим стояла задача самостоятельного оформления внешнего облика петербургского здания храма. Он решил ее с использованием стилистики модерна⁵⁸. В храме Казанской иконы Новодевичьего монастыря плавные очертания портала, широкий фриз над главным входом, расстекловка окон свидетельствуют о свободном творческом истоке. Так же как и использование в украшении трех порталов рельефов,

⁵⁷ *Прокопий Кесарийский. О постройках // Вестник древней истории. — № 4 (9). — 1939. IV.*

⁵⁸ В эволюции «византийского стили» выделяются три этапа, отличающиеся собственным творческим методом. В 1850–1860-е гг. архитектурные формы служили для «узнавания» византийской стилистики. Это был период накопления знаний и опыта. В 1870–1890-е гг. характеризуются стремлением архитекторов наиболее точно следовать византийским историческим образцам, нередко стать прямыми продолжателями традиции, оборвавшейся в середине XV в. В 1900–1910-е гг. архитектор стремится не порывать с ощущением современности, стремясь органично соединить традицию и новизну. В это время активно применяются элементы модерна, что в течение предыдущего периода считалось абсолютно недопустимым.

«вылепленных» из бетона, имитирующих резьбу по камню, декорирование барабанов центрального и малых куполов орнаментами и майоликой.

Оба византийских храма были построены почти одновременно. Святая София Константинопольская — в период с 532 по 537 г., храм святых Сергия и Вакха примерно в 527 г.⁵⁹ Исследователями нередко высказывается предположение, что Анфимий Тралльский и Исидор Милетский были архитекторами не только Софийского собора, но и храма Сергия и Вакха. Невольно возникают яркие исторические параллели. Петербургские храмы также были воздвигнуты на протяжении одного и того же небольшого периода времени (1908—1913), их проекты и строительство осуществлены одним и тем же зодчим — В. А. Косяковым.

В «золотой век» Юстиниана Великого получила выражение главная архитектурная идея восточнохристианской Церкви — создание совершенного центрического сооружения, перекрытого куполом. Именно абсолютная центричность обоих храмов, святых Сергия и Вакха и Святой Софии, дающая непередаваемое ощущение пребывания в вечности, и является основой восприятия всецелой родственности (тождественности) их архитектуры.

Храм Святой Софии был задуман и осуществлен как главный храм православного мира, всеобъемлющий символ Боговоплощения — символ Православия. Как пишет Г. К. Вагнер, архитектурный двойник Святой Софии «практически был не нужен»⁶⁰, а В. М. Полевой восклицает: «... все достигнуто. Чего же искать больше, как не того, чтобы движение застыло на месте»⁶¹.

⁵⁹ Колпакова Г. С. Искусство Византии. Ранний и средний периоды. — СПб.: Азбука-классика, 2004. — Т. 1. — С. 94.

⁶⁰ Вагнер Г. К. Византийский храм как образ мира // Византийская цивилизация в освещении российских ученых. 1947—1991. — М.: НИЦ «Ладомир». ИВИ РАН, 1999. — С. 96—132.

⁶¹ Полевой В. М. Искусство Греции: Средние века. — М.: Искусство, 1972. — С. 73.

Храм святых Сергия и Вакха был построен Юстинианом Великим для положения «честных глав» мучеников. Это был, прежде всего, мавзолей⁶². Вместе с тем, как отмечает Г. С. Колпакова, храм святых Сергия и Вакха являет собой «первый дошедший до нас образец, соединяющий в себе три функциональных типа»: ⁶³ мавзолей (реликварий, содержащий мощи святых), дворцовую церковь и конгрегационную (общинную) церковь.

Согласно преданию, Юстиниан дал обет почитать свв. Сергия и Вакха и построить храм в благодарность за их молитвенную помощь. Память святых мучеников Сергия и Вакха (7 октября по ст. ст. /20 октября по н. с.) издревле чтилась на всем христианском Востоке. Ежегодное празднование св. Сергию известно с V в. По преданию, Сергей и Вах принадлежали к служилой аристократии Рима, были высокопоставленными военачальниками: Сергей — примикарием (первым начальником), Вах — секундоторием (вторым начальником) при императоре Максимиане⁶⁴. Исповедуя Христа, оба приняли мученическую смерть.

⁶² Отметим, что каменный храм во имя Казанской иконы Божией Матери, сооруженный В. А. Косяковым, являлся храмом-усыпальницей, как и предшествовавший ему деревянный храм XIX в. Под его полом были устроены двухъярусные склепы (Зодчий. — 1911. — Вып. 27. — С. 295).

21 июня 2008 г. в Воскресенском Новодевичьем монастыре состоялось торжественное открытие и освящение памятника В. А. Косякову у стен его творения. Архитектор был похоронен на кладбище монастыря, но могила оказалась утраченной. Установку монумента приурочили к 100-летию со дня закладки храма. Автором памятника стал в то время студент VI курса Санкт-Петербургского государственного архитектурно-строительного университета Николай Кобцев. Памятник оформлен в виде гранитной стелы с мемориальным текстом. Василий Антонович Косяков в 1905 г. был первым избранным ректором Института гражданских инженеров (ныне СПбГАСУ). Средства на сооружения памятника в его честь были пожертвованы сотрудниками и студентами СПбГАСУ, часть денег была выделена из бюджета университета.

⁶³ Колпакова Г. С. Искусство Византии. Ранний и средний периоды. — СПб.: Азбука-классика, 2004. — Т. 1. — С. 94.

⁶⁴ Максимиан (285–305) — август при главном императоре Диоклетиане (284–305) в установленной им тетрархии.

Святые останки Сергия и Вакха хранились в разных городах в соответствии с местами их гибели: Вакха — в Варвариссо⁶⁵, Сергия — в Русафе⁶⁶ (Сергиополь). В VI в. в Константинополе появилась мощехранительница с «нетленными и честными главами» св. мучеников⁶⁷. Именно это обстоятельство, как пишет Г. С. Колпакова⁶⁸, и явилось основой создания «оглавной» композиции иконы «святые Сергий Вакх». Интересно обратиться к рассмотрению ее иконографического языка, поскольку в истории иконописи иконе принадлежит особое место.

Эта икона, привезенная с Синая епископом Порфирием (Успенским) в 1850 г., — одна из наиболее известных ранних византийских икон, получила широкое научно-исследовательское освещение. Отмечая дискуссионность вопроса и о месте, и о времени ее создания (в искусствоведческой литературе икона датируется периодом с VI по IX в.), Г. С. Колпакова предлагает убедительную версию, ограничивая время создания иконы концом VI в., связывая ее происхождение непосредственно с Константинополем⁶⁹.

Характерным иконографическим элементом иконы, атрибутом св. Сергия и Вакха, являются помещенные на шею у них «большие золотые гривны с тремя камнями, оправленными

⁶⁵ Варвариссо — город в Месопотамии, на западной стороне от реки Евфрат.

⁶⁶ Русафа (Розаф или Резаф) — город, расположенный на пути, ведущем из Пальмиры на север, к Евфрату. Торговый центр Сирии, куда на большую ежегодную ярмарку съезжалось множество народа. В память о святом мученике Сергии город был переименован в Сергиополь.

⁶⁷ Нетленные главы святых хранились некоторое время в Константинополе, где их видели русские паломники: инок Антоний (1200 г.) и Стефан Новгородец (ок. 1350 г.).

⁶⁸ Колпакова Г. С. Свв. Сергий и Вакх из собрания Порфирия Успенского. В поисках иконного образа // IV Грабаревские чтения. Древнерусское искусство: Доклады, сообщения, тезисы. — М.: ВХНРЦ, 1999. — С. 20.

⁶⁹ Там же. — С. 11–28.

в золото (маниакии)»⁷⁰, представлявшие собой часть придворного наряда. Особенно же характерный иконографический элемент — это жесты правых рук мучеников: они «положены на выступающую границу рамы иконы, как на полочку или на край кафедры». Фигуры существуют как будто «в закрытом пространстве типа невысокого ящика или ковчега, из глубины которого и „выступают” Сергей и Вахх, „возлагая” руки на границы своего таинственного вместилища-реликвария»⁷¹. Икона предстает как «список» с перенесенных в Константинополь «честных глав» святых мучеников Сергия и Вахха, как сакральное изображение, требующее ритуального почитания. Эта икона свидетельствует, что «*рождается иконный канон, за которым огромное будущее*»⁷² (курсив мой. — Г. С.).

Интерьер храма святых Сергия и Вахха «создает ощущение безупречной гармонии и непередаваемого совершенства. Право, оказавшись внутри, просто невозможно заставить себя уйти»⁷³. Такое же ощущение возникает и в петербургском храме во имя Казанской иконы Божией Матери в Воскресенском Новодевичьем монастыре.

Описать, проанализировать, какими архитектурными средствами достигается подобное ощущение, казалось бы, невозможно, и все же существует удивительно глубокое постижение духовного смысла языка архитектуры храма свв. Сергия и Вахха. Речь идет о вдохновенном, художественно-искусствоведческом истолковании, предложенном Галиной Сергеевной

⁷⁰ Колпакова Г. С. Свв. Сергей и Вахх из собрания Порфирия Успенского. В поисках иконного образа//IV Грабаревские чтения. Древнерусское искусство: Доклады, сообщения, тезисы. — М.: ВХНРЦ, 1999. — С. 12.

⁷¹ Там же. — С. 12–13.

⁷² Там же. — С. 24.

⁷³ Иванов С. В поисках Константинополя. Путеводитель по византийскому Стамбулу и его окрестностям. — М.: ООО Издательство «Вокруг света», 2011. — С. 244.

Колпаковой⁷⁴. Выделим основные моменты рассуждения. Исследователь говорит, что зрительно почти все архитектурные формы храма развивают форму круга или полукруга, создавая ощущение сквозного обрамления пространства, практически весь храм просматривается отовсюду. При этом материя воспринимается не как каменная масса, а как «легкая колеблющаяся завеса, чутко реагирующая на любое движение пространства». «Материальные формы нигде не выступают в своем неприкрытом обличье... практически исчезает материальное ощущение веса, стояния, реальной опоры, все выглядит перевернутым и нематериальным по природе». Исследователь говорит о поразительном совершенстве, с которым воплощено чисто византийское чувство ритма, не только сложного, многообразного, но всегда построенного «на идее повторения, отражения бесконечно большого в бесконечно малом». Смысловой стержень ритмики это постоянная фиксация системы взаимосвязей: космос — храм — человек (как микрокосм). «Ритм обретает бесконечность умножения, калейдоскопический эффект, ощущение сверхразумности и сверхсовершенства устройства, свойственного Божиим творениям...», «...все кружится, вращается, магически разрастается, ни на чем нельзя остановиться и „зацепиться” взгляду. *...Человек воспринимает себя в этом пространстве как единственное твердое, материальное тело*, осознавая себя «в контексте огромного мироздания, подчиненного лишь независимой от земных отношений воле Творца, неясной, таинственной для человека (курсив мой. — Г.С.) Красота этого мира ...воспринимаема, но при этом трансцендентна и непознаваема, как высшая красота, свойственная божеству». «Чувство красоты явственной и одновременно таинственно ускользающей, чувство непостижимого многообразия

⁷⁴ Колпакова Г.С. Искусство Византии. Ранний и средний периоды. — СПб.: Азбука-классика, 2004. — Т. 1. — С. 94–98.

и недоступного совершенства мира, непрестанно созидаемого Божественной Премудростью»⁷⁵ было претворено в юстиниановской архитектуре. Впоследствии византийское зодчество станет символичнее, менее монументальным.

В архитектуре храма свв. Сергия и Вакха и в воспроизводящей его Казанской церкви воплощена сущность православной духовности, раскрывающей центральное место человека в сотворенной и творимой Вселенной для благодатного спасения его бессмертной души.

Средневековая архитектура оказывается тесно связанной с «антропным принципом» естествознания, что особенно глубоко проявляется.

Смысл средневекового церковного искусства Византии состоял в выражении вечных истин бытия человека, духовных законов, которыми управляется мир. Антропологическая идея наиболее глубоко была выражена в «золотой век» Юстиниана. Ее востребованность в начале XX в. оказалась созвучной «антропному принципу» космологии, открытому в астрофизике в начале XX в., согласно которому Вселенная специально создана для человека. Суть дела достаточно проста. Известные физики Поль Дирак⁷⁶, Артур Эддингтон⁷⁷ и другие заметили, что мировые константы (постоянные: заряд и масса электрона, масса протона, постоянные гравитационного и электромагнитного взаимодействий, ядерных взаимодействий и др., численное значение которых получают

⁷⁵ Там же. — С. 97–98

⁷⁶ *Дирак Поль* (Paul Adrien Maurice Dirac) (1902–1984) — английский физик и математик, один из основателей квантовой механики, лауреат Нобелевской премии по физике 1933 г. (совместно с Э. Шрёдингером).

⁷⁷ *Эддингтон Артур* (Arthur Stanley Eddington) (1882–1944) — английский астрофизик. Директор обсерватории Кембриджского ун-та. Иностраннный чл.-кор. АН СССР (1923), президент Лондонского королевского астрономического об-ва (1921–1923), Лондонского физического об-ва (1930–1932), Международного астрономического об-ва (1938–1944).

из эксперимента) будто специально «подобраны» так, чтобы во Вселенной могли возникнуть, условия, необходимые для существования живых организмов и человека. Так, например, весьма незначительное изменение отношения величин гравитационной и электромагнитной постоянной привело бы к тому, что Солнце «нашего типа» (определяющее приемлемые для жизни температурные условия на Земле) просто не могло бы существовать. При этом речь идет об отклонениях порядка одной миллиардной от известных мировых констант. А если бы отношение постоянных, определяющих сильные и слабые ядерные взаимодействия (здесь допускаются колебания в пределах одного процента), было бы другим, не могли бы возникнуть органические молекулы, составляющие материальный «носитель» жизни.

Хотя ученые спорят о точности оценок, важен сам факт «тонкой настройки» Вселенной на «волну жизни». Эта настройка проявляется на всех уровнях строения материи: от космического мегауровня до микроуровня. Возникает вопрос: кто или что выполняет роль «настройщика». В настоящее время действуют два подхода. «Слабый» антропный принцип утверждает, что сложные структуры образуются самопроизвольно, отражая внутренние свойства материи, и Жизнь — это великая галактическая случайность. «Сильный» антропный принцип строже. Согласно ему, Вселенная устроена так, что должны появиться не только живые существа, но и разумные существа, «наблюдатели». То есть «слабый» антропный принцип говорит о том, что человек возможен, а «сильный» — о том, что человек необходим космосу! И научный выбор между двумя принципами сделать нельзя. По сути, здесь проявляются две различные философские позиции. В «слабом» — слегка завуалированный материализм. В «сильном» — то, что вернее назвать не идеализмом, а духовным пониманием мира. Но настоящий «смысл вещей» от-

крывают не только естественные науки. Во второй половине XIX в. русский мыслитель Николай Николаевич Страхов (1828–1896), кстати, естествовик по образованию, в книге «Мир как целое» писал: «Человек — величайшая загадка и величайшее чудо мироздания. Природа стремится к нему как к своему пределу». По сути дела, философ сформулировал антропный принцип, открытый позднее астрофизикой.

«Сильный» антропный принцип подразумевает (но не доказывает) Бога как Творца Вселенной. Это обстоятельство не должно смущать. Как писал И. Кант, для человека существует три предмета познания: Бог, природа и сам человек. И, соответственно, три области знания: богословие, естествознание и философия. Выйдя из недр естествознания, антропный принцип оказался сегодня на стыке трех областей знания, и для его понимания необходим диалог ученых-естествовников, богословов, гуманитариев различного профиля (культурологов, философов, искусствоведов и др.).

Духовной доминантой художественно-архитектурного образа храма во имя Казанской иконы Божией Матери Новодевичьего монастыря Петербурга, воспроизводящего внутренний облик константинопольского храма святых Сергия и Вакха, является воплощение ключевой богословской идеи — центрального положения человека во Вселенной, как личности, устремленной к благодатному преображению.

АРХИТЕКТУРНО-ЦЕРКОВНАЯ ТРАДИЦИЯ И ХРАМЫ СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

В современном мире мысль архитектора и общества в целом оказывается приверженной одному из двух следующих принципов. Позиция архитектора может быть «исторична», то есть строиться на основе признания ценности предшествующих периодов развития зодчества, либо «неисторична», то есть проявляться как отрицание ценности истории архитектуры как таковой. В разных странах и в их конкретных городах сделаны свои предпочтения, свой выбор.

За последние двадцать пять лет были построены десятки тысяч православных храмов. Разумеется, прежде всего, на территории России. Храмостроительство значительно преобразует современный город, район, поселок, внося в его облик, в восприятие и самоощущение обитателей новые акценты, нередко и доминанты. В России основополагающим для зодчих подходом является творческое следование традиции, церковному канону

Однако освящаются и возводятся храмы и за пределами нашей страны. Так, 16 октября 2016 г. Святейший патриарх Московский и всея Руси Кирилл освятил крупнейший православный храм Лондона, кафедральный собор во имя Успения Божией Матери и Всех святых после проведенный там масштабной реконструкции, длившейся с 2010 г. Это событие было приурочено к торжествам по случаю 300-летия при-

сутствия Русской церкви на Британских островах. Первоначальное здание нынешнего Успенского собора было построено в 1848–1849 гг. по проекту Льюиса Вуллиами для англиканского прихода, впоследствии оно было приспособлено для православного богослужения. Современный Лондон вызывающе «неисторичен» в процессах своего архитектурного обновления. Однако облик здания Успенского кафедрального собора в центре города принадлежит консервативной главе его истории, вошедшей в стилистическую пестроту и многоязычную художественную какофонию его современной культуры.

Противоположный принцип «историчности» главенствует в архитектурной культуре Парижа. 19 октября 2016 г. в Париже открылся Российский духовно-культурный центр. 4 декабря, в праздник Введения во храм Пресвятой Богородицы, Святейший патриарх Кирилл совершил освящение собора Святой Троицы. Архитектурный облик Свято-Троицкого храма и окружающего его комплекса построек, расположенных в самом центре французской столицы, в трехстах метрах от Эйфелевой башни, разрабатывался более шести лет, вызывая немалые споры. Французский зодчий Жан-Мишель Вильмонт, не приняв первоначальный проект «церкви-волны» из стекла и бетона, диссонировавший с общим видом столицы, возвел пятиглавый луковичный храм, заменив блестящее золото матовым, отделав фасады бургундским камнем, которым отделаны самые значительные здания столицы. Общий архитектурный вид всего нового комплекса по-французски лаконичен, небросок, созвучен общей стилистике окружающего пространства.

На протяжении последних двадцати лет в России осуществляется строительство, восстановление и реставрация православных храмов — процесс, постепенно приобретающий все более масштабный характер.

«Я бы сравнил здание храма со скульптурой, которая может украсить любой, даже самый серый квартал. Проектирование

храма — это самое ответственное, самое почетное, самое трудное и самое важное задание, которое может получить архитектор» (Геннадий Соколов, руководитель проектной мастерской ООО «Архстудия»)⁷⁸. «Проектирование и строительство храма — это большое испытание и одновременно мечта нормального зодчего» (Святослав Гайкович, руководитель проектной мастерской «Студия-17»)⁷⁹.

В сложившейся ситуации архитектор оказался не только востребованным, но и поставленным перед принципиально новыми для себя задачами. Главная задача, стоящая перед архитекторами, — творческое следование исконной национальной традиции храмового зодчества.

Глубинная православная традиция церковного зодчества, получившая в отечественной культуре Нового времени блестящее претворение в храмах русского и «византийского стиля», созданных архитекторами второй половины XIX — начала XX в., была, как известно, прервана в постоктябрьский период. Путь к восстановлению преемственности с наследием отечественного храмостроения связан для современного архитектора с комплексным освоением нескольких аспектов проблемы. Речь идет о таких составляющих, как историко-архитектурная, научно-исследовательская, учебно-образовательная, художественно-творческая, духовно-церковная.

Научно-архитектурная мысль вступила в XXI в. в новую фазу, развивая принципиально иную исследовательскую парадигму, сущность которой в рассмотрении храмоздательства как «формы богосмыслия», постижении формообразования в неразрывной связи с вероучением. Подчеркнем, что речь идет о набирающей силу доминирующей тенденции, у которой, разумеется, были предшественники значительно раньше, например

⁷⁸ Бембель Ирина. Православный храм XXI века // Капитель. — 19 декабря 2013 г.

⁷⁹ Там же.

такие ученые, как Н. И. Брунов и М. М. Кудрявцев, Т. Кудрявцева. О современном новом этапе исследовательской мысли свидетельствуют, например, книга С. Я. Кузнецова «Православие и архитектура»⁸⁰, фундаментальный труд «Архитектура русского православного храма» (Н. Е. Антонова, Т. Н. Вятчина, К. В. Рыцарев, А. С. Щенков)⁸¹, перевод и публикация книги Роберта Оустерхаута «Византийские строители»⁸².

Особенное значение приобретают в настоящее время труды доктора искусствоведения Ю. Р. Савельева и кандидата богословия протоиерея А. В. Берташа. Выполненные на основе масштабного изучения архивных материалов, их сочинения оказываются непосредственно связанными с решением практических задач церковно-архитектурной культуры. Книги Ю. Р. Савельева⁸³, посвященные искусству историзма в России, явились прорывом в искусствоведческом изучении и культурфилософском осмыслении «византийского стиля» в архитектуре России. Кандидатская диссертация А. В. Берташа «Основные тенденции в развитии церковной архитектуры Северо-Запада России в период с 1825 по 1917 г. и их значение для русского храмостроительства»⁸⁴, защищенная в Духовной академии Петербурга в июне 2016 г., представляет

⁸⁰ *Кузнецов С. Я.* Православие и архитектура. М.: Издательство «Сестричество во имя преподобномученицы великой княгини Елизаветы», 2005. — 175 с.

⁸¹ *Архитектура русского православного храма* /Отв. ред. А. С. Щенков. — М.: Памятники исторической мысли, 2013. — 528 с.

⁸² *Оустерхаут Р.* Византийские строители /Роберт Оустерхаут; Перевод Л. А. Беляев; Редакция и комментарии Л. А. Беляев, Г. Ю. Ивакин. — Киев; Москва: КОРВИН ПРЕСС, 2005. — 332 с.

⁸³ *Савельев Ю. Р.* «Византийский стиль» в архитектуре России. Вторая половина XIX — начало XX века. СПб.: Проект-2003: Лики России — 2005. — 271 с.; *Савельев Ю. Р.* Искусство историзма и государственный заказ. Вторая половина XIX — начале XX века. — М.: Совпадение, 2008. — 400 с.

⁸⁴ *Берташ А. В.*, протоиерей. «Основные тенденции в развитии церковной архитектуры Северо-Запада России в период с 1825 по 1917 г. и их значение для русского храмостроительства». Рукопись. — СПб., 2016. — 376 с.

собой фундаментальную теоретическую базу для созидания храмов в русском стиле. Отметим, что сам автор диссертации является заместителем председателя Комиссии Санкт-Петербургской епархии по архитектурно-художественным вопросам.

В 2011 г. была принята «Программа-200» строительства храмов Москвы. Этому предшествовало создание в 2010 г. Фонда поддержки строительства храмов города Москвы, Попечительский совет которого возглавляют Святейший патриарх Кирилл и мэр Москвы С. С. Собянин, куратор этой программы депутат Государственной думы РФ В. И. Ресин.

В 2013 г. в Москве состоялся конкурс «Современное архитектурное решение образа православного храма», на который было представлено 112 работ. Участники конкурса предложили разные решения образа православного храма XXI в. Член жюри протоиерей Андрей Юревич выделил четыре направления: прямое копирование существующего или существовавшего в православной культуре храма; «конструирование» с использованием архитектурных элементов храмов разных исторических эпох; творческое развитие традиций; полное пренебрежение традициями христианского зодчества, создание футуристических проектов⁸⁵.

В январе 2014 г. была создана Гильдия храмоздателей, в которую вошли не только архитекторы и строители, но и искусствоведы, священники с архитектурным образованием, мастера прикладного церковного искусства. Цель деятельности Гильдии — создание основы для развития храмовой архитектуры, поддержка новых проектов культового строительства, организация конкурсов, создание «современных симфонических произведений церковного искусства» (Андрей Анисимов,

⁸⁵ Скотникова Г. В. Русское церковное зодчество — византийские ритмы // Духовное наследие Византии и Афона в истории и культуре России. — М.: Древлехранилище, 2016. — С. 202.

председатель правления Гильдии). Гильдия храмоздателей призвана помочь в решении важнейшей задачи создания храмов малобюджетных, быстровозводимых, при этом отвечающих высоким художественным и строительным критериям.

В январе 2015 г. в Центральном доме архитектора прошла рождественская выставка «Дары», на которой были представлены лучшие проекты и постройки православных храмов и церковных искусств.

Ее главным информационным помощником стал журнал «Храмоздатель», который издается с июля 2014 г. в качестве специализированного приложения к «Журналу Московской патриархии». Издание призвано помочь священнослужителям, занимающимся строительством новых храмов или проведением реставрационных работ, а также стать дискуссионной площадкой для специалистов (архитекторов, строителей, реставраторов, резчиков, иконописцев и всех, чья деятельность связана с убранством храмов). Вместе с тем «Храмоздатель» ориентирован и на мирян, интересующихся вопросами храмового зодчества и церковного искусства

1 сентября 2016 г. в Московском архитектурном институте открыта кафедра храмового зодчества. В задачи кафедры входит возрождение утраченных в XX в. российских традиций архитектурного проектирования, реставрации и реконструкции храмов, подготовка высокопрофессиональных зодчих, владеющих технологиями строительства, освоивших традиции духовной культуры, устремленных к формированию современного языка храмового зодчества. Научным руководителем кафедры является академик Российской академии художеств и Российской академии архитектуры и строительных наук, ректор МАрХИ Дмитрий Швидковский, заведующим — академик Российской академии архитектуры и строительных наук, почетный член Российской академии художеств, доктор архитектуры, профессор Г. В. Есаулов.

«Пограмма-200» к настоящему времени приобрела столь масштабный характер, что ее название стало неадекватным, возникла необходимость ее переименования. Предлагаются такие названия, как «Москва златоглавая», «Сорок сороков», «Москва. Построим храмы всем миром». Пока программу чаще всего именуют «Новые храмы Москвы».

Разработкой архитектурных проектов занимаются три ведущие московские мастерские: ГУП «Моспроект-2» им. М. В. Посохина, ГУП «Моспроект-3» и ГУП «МНИ-ИТЭП». Ими были выработаны типовые проекты, отличающиеся по своему внешнему облику, открывающие возможность осуществления около 30 модульных вариантов. Однако ситуация со строительством храмов быстро меняется, активно обсуждаются и решаются проблемы, открываются новые перспективы. Программа «Новые храмы Москвы» — живой развивающийся проект. Так, в октябре 2016 г. Святейший патриарх Кирилл высказал решение не использовать модульные проекты, а в декабре благословил строить храмы не менее чем на 500 человек. Теперь храмы будут возводиться по авторским проектам, если есть на то желание и возможность прихожан и ктиторов. К настоящему времени из построенных 57 храмов и 40 строящихся больше половины абсолютно индивидуальны⁸⁶.

На старой территории Москвы выделено для строительства храмов 180 участков, на территории новой Москвы — 200 участков. Проект храма утверждается Архитектурным советом при Попечительском совете. Поддерживаются проекты, в которых сочетаются верность исконной православной традиции и творческое новаторство, обусловленное,

⁸⁶ «Новые храмы — уникальный проект РПЦ. Итоги для церкви и значение для общества». Гости — митрополит Рязанский и Михайловский Марк и Владимир Иосифович Ресин, советник патриарха Кирилла, куратор Программы по возведению в Москве новых храмов (ТВ, программа «Спас», 13 сентября 2016 г.).

прежде всего, необходимостью использования современных технологий⁸⁷.

Примеру Москвы последовала в настоящее время практически вся Россия. По всем регионам началось массовое строительство храмов (Европейская часть России, Сибирь, Дальний Восток). Последние два десятилетия в России ознаменовались, как подчеркивает Святейший патриарх Кирилл, «небывалым возрождением церковной жизни на всем постсоветском пространстве. ... Открытие и освящение каждого храма есть маленький шаг на пути нравственного устроения человеческой жизни». В Москве Святейший патриарх Кирилл лично освящает все новые храмы.

На вопрос: «Какой стиль господствует в современном храмоводательстве? — Андрей Анисимов, один из ведущих архитекторов, отвечает: «Скорее всего, никакой. Часто это самовыражение архитекторов или заказчиков, не имеющее отношения к церковной традиции»⁸⁸. Духоносная красота нередко подменяется красотой, эстетизмом. Но есть и архитекторы, глубоко погруженные в сущность православного зодчества благодаря знаниям, практическому опыту, личному воцерковлению. Конкретное решение архитектурного облика храма зависит «от ситуации, местоположения, посвящения, предназначения, истории создания храма. Это может быть и стиль XVII в., и XV в., и модерн, и “византийский стиль”»⁸⁹.

Современные архитекторы строго относятся к осуществленным проектам. Тем интереснее получить представление об образцах. Так, в качестве удачного примера освоения церковно-архитектурной традиции архимандрит Александр

⁸⁷ Там же.

⁸⁸ «Здание церкви должно быть красивым, но при этом простым». Беседа с архитектором А. А. Анисимовым // Новостная служба «Православие и мир» 7 октября 2011 г.

⁸⁹ Там же.

(Федоров), председатель Санкт-Петербургской Епархиальной комиссии по архитектурно-художественным вопросам, выделяют два храма.

Итак, облик современного православного храма представляет собой важнейшую проблему. Подчеркнем, согласно принятой программе «Новые храмы Москвы», архитектура храма непременно должна соответствовать канонической традиции. Однако многие зодчие видят ее по-разному — от абсолютного копирования образцов до постмодернистской игры воображения. Современные архитекторы в подавляющем большинстве плохо знают службу, что неизбежно отражается на функциональности храмового здания. Ведь в средневековой культуре создание церковного художественного мира имело не эстетический, а духовно-аскетический смысл, творчески воплощавшийся благодаря канону. При этом канон сочетался и, более того, укреплялся полной творческой свободой мастера (зодчего, изографа, певчего), свободой, основополагающим условием которой был его мистический опыт как личностное проявление общей веры.

Укажем на несколько, казалось бы, парадоксальных фактов:

- камертон развития храмового зодчества, заложенный уже в эпоху Константина Великого, включал в себя постоянство и изменчивость одновременно⁹⁰;
- православное средневековое зодчество «гомогенно», «неисторично», но всегда органично-изменчиво в своих конкретных, уникальных проявлениях, свидетельствуя о воплощении воли строителя-творца⁹¹;

⁹⁰ *Тарханова С. В.* Северо-западный храм в Иппосе-Суссите (Декаполис) и вопрос происхождения христианской базилики // *Византийский временник.* № 71 (96). — 2012. — С. 158.

⁹¹ *Оустерхаут Р.* Указ. соч. — С. 10.

- древнерусский храм — непосредственный преемник храмовой идеи Византии, но при этом он не только отличим от византийского, он всегда самобытен.

Культура, как известно, есть совокупность индивидуальных творческих усилий, но церковная культура, церковный художественный мир создается соборно, в совместном молитвенном постижении высшей Истины. При этом раскрытие индивидуальных сил личности, устремленной к стяжанию благодати, не сдерживается, а, напротив, получает возможность полноценного проявления. Вспомним слова А. С. Хомякова о том, что в Церкви человек обретает себя в своем совершенстве, вернее, Бог позволяет ему разделить Его совершенство. Важнейшим звеном в развитии византийской архитектуры являлся не мастер, а мастерская, на которой, по сути, лежала ответственность за все: «за сохранение базового метода возведения конструкций; за передачу его новым поколениям работников в ходе их участия в строительном процессе; за разработку тех многочисленных вариантов, с помощью которых можно учесть и запросы заказчика, и его возможности»⁹².

Осмысление восприятия Россией церковно-архитектурного наследия Византии — один из важных путей укрепления русского самосознания, выработки ценностных доминант развития отечественной культуры. Византия — корень, исток нашего духовного бытия, определивший нашу принадлежность к православному типу цивилизации. Вместе с тем катастрофические смены эпох в истории России (петровские реформы, февральско-октябрьский переворот, перестройка) явились сильнейшими факторами, обусловившими сложность проявления и осознания византийских ритмов в отечественной духовности и культуре.

Обращаясь к рассмотрению вопроса византийских ритмов в русском церковном зодчестве, необходимо подчеркнуть

⁹² Оустерхаут Р. Указ. соч. — С. 11.

ряд моментов, касающихся ее актуальности, вернее, специфики актуальности в настоящее время (поскольку «византийские исследования» актуальны в России всегда). Сегодня византийское и древнерусское наследие, многие характеристики православного Средневековья претерпевают кардинальное обновление, осмысляются в качественно иных парадигмах. Об этом свидетельствует, например, использование новых понятий (культурная динамика Средневековья, «инфеодальный»⁹³ общественный строй, византийская народная монархия, византийские интеллектуалы, иеротопия и др.). К показательным выводам пришли эксперты на Мировом общественном форуме «Диалог цивилизаций» в 2012 г., обсуждая проблему «Византийское наследие и судьбы Европы»: культурное наследие Византии, принцип полиэтничности при сохранении конфессионального и государственного единства, знаменитая «симфония властей», традиционализм и сакральные истоки искусства — все это должно быть вновь продемонстрировано миру как «новый цивилизационный ресурс».

Византийское влияние способствовало проявлению нашей самобытности, в основе которой лежит единый российский культурный код, обладающий мощным консолидирующим потенциалом как в пространстве, так и во времени. «Россия — это страна-цивилизация, со своим собственным набором ценностей, своими закономерностями общественного развития, своей моделью социума и государства, своей системой исторических и духовных координат». «...сегодня уместно говорить не только о суверенитете государственных границ, но и о суверенитете гуманитарного пространства — пространства смыслов, духовных символов, социально-

⁹³ Ин-феодальный — от лат. *in-feod* — букв. нефеодальный. Термин «ин-феодальный» («ин-феодализм») можно предложить как рабочий для характеристики византийского общественного развития, не тождественного западноевропейскому средневековому феодализму.

культурного развития. На этом фоне создание собственных инструментов познания — социологических, политологических, культурологических — становится задачей огромной важности»⁹⁴.

В русском церковном зодчестве в аспекте преломления в нем византийской традиции отчетливо выделяются три периода:

1. Древнерусский период (X—XVII вв.), когда осуществляется творческое освоение канонического принципа центрального единства купола и креста как основы православного храма.

Здесь перед нами предстает уникальный феномен самобытности: древнерусский «храм никогда не спутаешь с византийским»,⁹⁵ — пишет выдающийся искусствовед М. В. Алпатов. Почему древнерусские зодчие, восприняв идею «храм как мир», воплощенную в сводно-стеновой системе (16; 10—11), не стремились к воспроизведению внешнего облика византийских церквей (в отличие, например, от болгар)? Это один из примеров неразгаданных до конца причин «избирательного восприятия христианскими „крестниками” империи феноменов ее высокой культуры и ее идейных доктрин» (академик Г. Г. Литаврин)⁹⁶.

2. Вторая половина XIX — начало XX в. — период развития на основе государственного заказа «византийского стиля» в церковной архитектуре России. Это было время, когда русские зодчие для осуществления царственного замысла

⁹⁴ *Кирилл*, Святейший патриарх Московский и всея Руси. Речь на XVII Всемирном русском народном соборе «Россия как страна-цивилизация. Солидарное общество и будущее российского народа». 31.10. 2013.

⁹⁵ *Алпатов М. В.* Рублев и Византия // Алпатов М. В. Этюды по истории русского искусства. — М.: Искусство, 1967. — Т. 1. — С. 111.

⁹⁶ *Литаврин Г. Г.* Предисловие // Русь и Византия: Место стран византийского круга во взаимоотношениях Востока и Запада. Москва, 20—21 октября 2008 года. — М.: ИВИ РАН, 2008. — С. 4.

начали специально изучать византийское церковно-архитектурное наследие, отправившись на земли, некогда принадлежавшие Византийской империи.

Такое, декларативное, воспроизведение облика византийских храмов или наиболее характерных их форм было принципиально новым явлением и имело уже не только богословско-вероисповедное значение (как в Древней Руси), сколько стало выражением православно-самодержавных основ России, «византизма» в том смысле, который вкладывал в него К. Н. Леонтьев. Россия стремилась подчеркнуть принадлежность к православному типу цивилизации, свои исконные, сложившиеся исторически духовно-государственные опоры.

3. Вехи третьего периода можно обозначить началом 1990-х гг. — 2017 г. Это время углубленного научно-теоретического изучения «византийского стиля» в культуре России, реставрации храмов «византийского стиля», строительства новых храмов в «византийском стиле».

Смысл этого периода — восстановление опор национального самосознания, органической преемственности в представлениях о нашей цивилизационно-культурной идентичности, духовно-нравственной сущности.

Дав Руси Православие, научив, что священное есть главное в жизни, Византия пробудила те струны и силы, которые уже хранились в русских душах. Церковное зодчество Древней Руси предстает как свободное творческое проявление русско-православного мировосприятия. Древнерусские зодчие как будто не проходят периода ученичества, казалось бы, естественным образом свойственного неопитам.

Подчеркнем, что в области церковного зодчества Руси были примеры полной самостоятельности, проявленной из-

начально. В то время как в русской домонгольской иконописи «трудно разграничить произведения собственно греческие и русские, гораздо правильнее рассматривать их как создания греческо-русской художественной среды» (О. Е. Этингоф)⁹⁷. Об этом феномене убедительно высказывается и О. С. Попова: «Большое число, если не бóльшая часть русских икон домонгольского времени, почти не отличаются от византийских — это становится все более ясно в свете современных научных представлений. Так что для раннего периода речь может идти не о влиянии византийского искусства, а о *почти полной общности* (курсив мой. — Г. С.) последнего с первым. Должно признать, что живопись Киева, а также Владимиро-Суздальской и Галицко-Волынской Руси, равно как и Новгорода домонгольского периода, несмотря на все их локальные особенности, является в полном смысле частью византийской»⁹⁸. Вопрос о причинах столь различного проявления византийской традиции в домонгольском церковном искусстве Древней Руси — зодчестве и иконописи — остается открытым для углубленной разработки.

Творчески осваивая духовные заветы Византии, Древняя Русь выработала свои типы храмов.

Древнерусское храмовое зодчество предстает изначально самобытным. Возведенный в 989 г. деревянный храм Святой Софии в Великом Новгороде имел тринадцать верховглав. Успенская Десятинная церковь в Киеве, освященная в 996 г., — двадцать пять. Необходимо специально отметить, что византийские церкви не знали более пяти глав. При этом, как известно, византийские храмы отличались

⁹⁷ Этингоф О. Е. Византийские иконы VI — первой половины XIII века в России. — М.: Индик, 2005. — С. 18.

⁹⁸ Попова О. С. Древняя русская живопись и Византия // Попова О. С. Проблемы византийского искусства. Мозаики, фрески, иконы. — М.: Северный паломник, 2006. — С. 818.

большим архитектурно-типологическим разнообразием. Существовали базилики, купольные базилики, октагоны, пятикупольные церкви, церкви типа Святой Софии Константинопольской и др.

Таким образом, восприняв основную идею (и соответственно ее определяющие конструктивные принципы: купол и крест), воплощенную византийскими зодчими, — «храм как мир», созданная Богом прекрасная Вселенная, в которой человеку открыт путь ко спасению, — русские мастера были свободны в выражении своего пути к Богу, своей веры, которая в конце X — начале XI в. имела характер светлого ликования, радостного торжества, отражающего ощущение мощи и подъема Русской земли (отсюда — соборное многоглавие, словно звучащее как подъемлющее дух церковное песнопение). В период раздробленности Русского государства и во время татаро-монгольского ига многоглавые храмы почти перестали строиться, нередким стал одноглавый храм. После объединения Руси под властью Москвы вновь стали возводиться многоглавые храмы.

М. Кудрявцев и Т. Кудрявцева⁹⁹ убедительно раскрывают типологию и символический язык русского церковного зодчества. Древняя Русь выработала самобытные типы храмов, неизвестные в Византии: многоглавый (имеющий больше пяти верховглав), шатровый, «огненный», ярусный, храмы, объединяющие в целостной композиции несколько из названных типов.

Глубокое отличие древнерусского зодчества от архитектуры других народов, его самобытный язык состоит, прежде всего, в особенном подходе к символике и архитектурному образу храмового верха. И каменные, и деревянные многоглавые храмы отличались огромным разнообразием форм.

⁹⁹ Кудрявцев М., Кудрявцева Т. Русский православный храм. Символический язык архитектурных форм // Символика русского храмоздательства // К Свету. — М., 1993. — № 17. — С. 65–67.

Смысл многоглавого завершения храмов раскрывается через богословское истолкование числовой символики.

Шестиглавие — молитвенное соединение Церкви Земной (одна глава) с Церковью Небесной, поскольку число пять всегда обозначает Спасителя (центральная глава) и четырех Евангелистов. Число пять — образ евангельской проповеди, обращенной на четыре стороны света. Семиглавие — символ различных священных значений числа: семь даров Святого Духа, семь дней творения мира и др. Тринадцать глав <Софийские соборы в Киеве и в Новгороде> — символизируют воплощенную Премудрость Божию, Софию — Иисуса Христа и его двенадцать апостолов. Двадцать пять глав — числовой символ Пресвятой Троицы, происходящий из Апокалипсиса, в котором есть описание видения Господа, восседающего на престоле и окруженного двадцатью четырьмя старцами, сидящими на престолах (двенадцать святых апостолов и двенадцать святых пророков). В России возникали очень выразительные многоглавые ансамбли.

Второй известный на Руси с глубокой древности храм — шатровый. Шатровые завершения храмов и крепостных башен существовали в ранний период христианства в разных странах. Но наибольшее их распространение и разнообразие архитектурного облика характерно только для Руси.

Широкое распространение со второй половины XVII в. получил еще один древний тип храма — ярусный. Все древнейшие русские храмы имели в той или иной степени ярусное строение: в них различались ярусы объема и уровни верхов храма. Под ярусным типом храма понимается храм, составленный из последовательно уменьшающихся кверху кубических, восьмигранных или других в плане объемов, создающих впечатление вертикального движения. Если ярусы невелики по площади, мало отличаются друг от друга по величине и имеют вытянутые пропорции, то такие церкви именуются «стопообразными».

В ярусах храма символически отражена связь Земной Церкви с иерархией Церкви Небесной, с ярусами Небес, восходящими к Престолу Божию. Уменьшение ярусов кверху также символично, это образ уменьшения числа восходящих в Царство Небесное: «Много званых, а мало избранных» (Мф. 20: 16). Ярусный храм содержит многозначную символику: он служит и символом духовного восхождения к Небесам, и образом Богородицы, съединившей Небеса земле, — «Лествицы», по которой сошел на землю Христос.

В XV в. появились впервые и стали едва ли не самыми излюбленными, особенно в XVII в., «огненные» храмы — храмы, завершающиеся полукруглыми, треугольными и пламенеvidными кокошниками. Эти кокошники просто возводились поверх храмового свода, не имея никакой конструктивной роли. Свод был чаще всего сомкнутым, опиравшимся прямо на стены, а не на столбы. Такие церкви принято называть «бесстолпными». Сложилось так, что первые «огненные» храмы стали строиться в память крупных исторических событий (победа на Куликовом поле, покорение Казанского и Астраханского ханств).

Яркая индивидуальность четырех основных типов храма позволяла создавать сложнейшие городские, кремлевские и монастырские ансамбли с неповторимыми очертаниями и силуэтами церковных построек. Такими «первичными» ансамблями М. Кудрявцев и Т. Кудрявцева предлагают считать храмы сложного типа, например «шатровоглавы».

Наиболее сложными по своему архитектурному замыслу являются храмы, которые на одном основании объединяют в целостной композиции несколько храмов разных типов. Венец архитектуры Древней Руси, «всеобъемлющий древнерусский архитектурный образ» (Н. И. Брунов)¹⁰⁰ — Тро-

¹⁰⁰ Брунов Н. И. Храм Василия Блаженного в Москве: Покровский собор. — М.: Искусство, 1988. — 255 с.

ицкий собор на Красной площади — соединил все русские типы храмов: в центре его стоит шатровый (Покрова Богородицы) храм, по сторонам света расположены четыре столпообразных храма, по диагоналям — четыре «огненных» храма, а весь собор — многоглавый храм. Троицкий собор на Красной площади являет собой «самое совершенное воплощение национального русского откровения идеи Христианского храма»¹⁰¹. «Многопредельный Покровский храм воплотил образ Небесного града Иерусалима и, в свою очередь, стал его зримым земным отражением, Новым Иерусалимом, вобравшим в себя всю благодать Святой Руси, пребывающей под омофором Пресвятой Богородицы»¹⁰².

Известно, что наибольшее число храмов построено в честь святителя Николая Чудотворца, на второй позиции Покровские храмы, на третьей — храмы, сооруженные в честь Живоначальной Троицы. Интересный феномен раскрывает С. В. Перевезенцев. Исследователь, соединяя единой линией Покровские храмы Москвы и Московской области, построенные в XVI—XVII вв., выявляет несколько овалов, диаметр которых увеличивается по мере удаления от единого центра — Московского Кремля и Покровского собора на Красной площади. Покровские храмы, построенные в XVIII—XXI вв., с достаточной точностью вписываются в проведенные линии. «...оказывается, что Покровские храмы в XVII в. окружили историческую Москву (в пределах Земляного вала) несколькими защитными поясами, т. е. укрыли российскую столицу своеобразным Богородичным омофором»¹⁰³.

¹⁰¹ Кудрявцев М., Кудрявцева Т. Русский православный храм. Символический язык архитектурных форм // Символика русского храмоздательства // К Свету. — М., 1993. — № 17. — С. 65–87.

¹⁰² Перевезенцев С. В. Покровские храмы Москвы: история и смыслы. Доклад на научно-практической конференции «Сорок сроков: град Москва и Покров Богородицы» // Родная Ладога. — 2013. — № 4. — С. 127.

¹⁰³ Там же. — С. 131.

Как известно, самая яркая отличительная особенность древнерусских храмов — луковичные главы. На протяжении почти двух столетий (XIX—XX) ни византинистика, ни историки архитектуры не находили верного ключа к объяснению их происхождения. Вехой в решении этого вопроса стало исследование А. М. Лидова «Иерусалимский кувуклий. О происхождении луковичных глав» (1990)¹⁰⁴. Предлагаемое объяснение происхождения луковичных глав автор скромно называет гипотезой (словно следуя присущей средневековой культуре традиции самоумаления перед высотой излагаемого духовного содержания). Вместе с тем, на наш взгляд, А. М. Лидов, с очевидностью обосновывая свою позицию, делает открытие.

Рассмотрим основные ступени рассуждения ученого. Автор говорит о двух кардинально противоположных позициях в истолковании данного феномена. В западноевропейской науке как безусловная принималась мысль о заимствовании Русью луковичной формы глав. Например, Д. Фергюссон в книге «История архитектуры» (1867) пишет, что «русские не изобрели ни одной самостоятельной архитектурной черты, будучи полностью подчинены византийской традиции». Луковичная глава рассматривается в его книге как татарская архитектурная форма: «И русские приняли ее, и держатся за нее до сего дня, не осознавая, что это есть символ порабощения их...»¹⁰⁵. В труде «Византийское искусство», принадлежащем перу французского византиниста, известного искусствоведа XIX в. Ш. Байе¹⁰⁶, находим мысль о влиянии Персии, Центральной Азии и даже Индии, «в ущерб византийскому» началу. Книга

¹⁰⁴ Лидов А. И. Иерусалимский кувуклий. О происхождении луковичных гла//Иконография архитектуры: Сб. науч. тр./Под общ. ред. А. Л. Баталова. — М., 1990. — С. 57–68.

¹⁰⁵ Fergusson J. A. History of Architecture in all Countries from earliest times to the Present day. — London, 1887. — P. 87.

¹⁰⁶ Байе Ш. Византийское искусство. — СПб., 1888. — С. 275–276.

получила высокую оценку знаменитого Шарля Дилия, у которого данная позиция не вызвала возражений. Не забудем, однако, что это был период становления художественной византистики.

Реакцией на подобные суждения стала идея самобытно-го происхождения луковичных глав, которая представлена в обобщающем исследовании А. П. Новицкого «Луковичная форма церковных глав. Ее происхождение и развитие» (1909)¹⁰⁷. Согласно концепции автора, византийский купол под воздействием климатических условий и русских традиций деревянного зодчества постепенно превратился в луковичу.

А. М. Лидов находит иной ключ истолкования, видя во введении в древнерусское зодчество луковичных глав осуществление некоей идейной программы, в которой сама форма купола воспроизводила символически значимый образец. Ученый подчеркивает, что луковичная глава не могла быть формально декоративным элементом, так как это противоречит всему строю древнерусского средневекового мышления (X—XVII).

В ротонде Воскресения в Иерусалиме после восстановительных работ Константина Мономаха в 1042—1048 гг. купол кувкулия (балдахина), сооруженного непосредственно над Гробом Господним, приобрел луковичную форму. Луковичная глава стала «устойчивым, освященным авторитетом византийской церкви иконографическим каноном, сохранившим статус символического образца и после того, как латиняне-крестоносцы кардинально переделали иерусалимский кувкулий в середине XII в.».

«Очевидно, *луковичная глава* изначально воспринималась не просто как архитектурная реалья Иерусалима, но как

¹⁰⁷ Новицкий А. П. Луковичная форма церковных глав. Ее происхождение и развитие // Древности. Труды комиссии по сохранению древних памятников. — М., 1909. — Т. III. — С. 349—363.

идеальная форма церковной главы, символически указывавшая на *внутренне единство каждой христианской церкви и первохрамом Гроба Господня*¹⁰⁸ (курсив мой. — Г. С.).

Храм Гроба Господня, возникший на месте искупительной жертвы и Воскресения Христа, истолковывался богословами как Новый Иерусалим, зримое воплощение Царства Небесного. Луковичная глава становилась символом идеального храма как точного образа Нового Иерусалима.

Во второй половине XIX в. в архитектуре России возникает принципиально новое для нее явление: строятся соборы, специально воспроизводящие облик византийских храмов, берущие за основу, а иногда почти копирующие византийские структурные модели, имеющие и собственную образную выразительность. Данный феномен не является следствием «внутренних» причин в истории развития отечественной церковной архитектуры, воплощением эстетической потребности стилевого обновления.

«Византийский стиль» в архитектуре России, развивавшийся на основе государственного заказа, стал, по существу, декларативным и наиболее социально действенным выражением зрелости русского культурно-исторического самосознания. Напомню, что в 1870-х гг. появляются труды в области философии культуры, принадлежащие перу великих русских, получивших мировое признание. Это книга Н. Я. Данилевского «Россия и Европа» (1871), в которой обоснована «новая формула мировой истории», теория культурно-исторических типов, показано место славянства в мировой культуре; трактат К. Н. Леонтьева «Византизм и славянство» (1875), раскрывающий формообразующий принцип православной культуры, Русского мира, — единство православия и самодержавия,

¹⁰⁸ Лидов А. И. Иерусалимский кувуклий. О происхождении луковичных глав // Иконография архитектуры: Сб. научн. тр. / Под общ. ред. А. Л. Баталова. — М., 1990. — С. 62.

«симфонию властей». Именно в 70-е гг. XIX в. русская византистика становится самостоятельной областью знания, начинается ее стремительный творческий взлет, длившийся до 1917 г.

«Византийский стиль» в русской архитектуре в советское время не изучался или характеризовался как эклектика, «русский экзот», эстетически незначительное явление. Понятно, что причины этому следует искать в идеологической сфере.

Научным прорывом в исследовании и культурологическом истолковании «византийского стиля» в архитектуре России стали труды Ю. Р. Савельева «Византийский стиль в архитектуре России. Вторая половина XIX — начало XX в. (СПб.: Лики России, 2005) и «Искусство историзма и государственный заказ. Вторая половина XIX — начало XX века. (М.: Сопадение, 2008).

«Византийский стиль» в архитектуре России развивался в русле явления «историзма». «Историзм» в европейской культуре означает творческие поиски конца XVIII — первой половины XX в., связанные с утверждением национального стиля в архитектуре и искусстве. В основе лежали по преимуществу неосредневековые мотивы («неоготика» в большинстве европейских стран), а также «неовизантийский» стиль (Франция, Испания), «неороманский» (Италия, Германия, Испания), даже «необарокко» (Германия). Во всех странах был ярко выражен «государственный статус»: стиль «историзм» создавался и пользовался покровительством со стороны государственной власти, имевшей глубокие исторические корни (европейские монархии XIX в.). По своему глубинному значению в культуре XIX — начала XX в. «историзм» — это «поиск и выражение цивилизационных истоков» (Ю. Р. Савельев).

«Византийский стиль» рассматривался разработчиками как главный архитектурный стиль всех православных стран (России, Сербии, Болгарии, Румынии, Греции).

«Византийский стиль» становится символом исторических корней православной церкви и православной монархии. Не случайно первые шаги в осуществлении правительственной программы храмостроения были сделаны в бывших провинциях Византийской империи и исторических центрах православия — в Святой земле, на Кавказе, в Крыму и в Киеве. Храмы возводились здесь почти одновременно: в начале 1860-х — в 1870-х гг.

В развитии архитектуры «историзма» существовали две самостоятельные художественные системы, два направления, наиболее отвечавшие цивилизационной идее: «византийское», источником которого было византийское зодчество, и «русское», интерпретировавшее формы древнерусской архитектуры, преимущественно XVI—XVII вв. Различие этих направлений определяло контраст формообразования. С одной стороны, доминировало купольное начало, плавность купольных покрытий, одноглавие или пятиглавие, базиликальность, с другой — шатровые или луковичные завершения, вертикальная динамика, компактность плана. В 1860—1870-х гг. на первом плане был «византийский стиль», в эпоху Александра III доминирующим стал «русский» стиль.

По мере развития «византийского стиля» происходили изменения в понимании задач архитектора. Каждый из этапов развития «византийского стиля», как показал Ю. Р. Савельев, отличался особым творческим методом. 1850—1860-е гг. — преобладание «декоративного» начала. Архитектурные формы и орнамент служили, прежде всего, «изображением» художественных форм, присущих византийской стилистике, то есть являлись скорее средством «узнавания» византийского храмового наследия. «Тогда же было положено начало типологического разнообразия храмов, созданы интереснейшие композиции, разработаны основы системы архитектурного декора»¹⁰⁹.

¹⁰⁹ Савельев Ю. Р. «Византийский стиль» в архитектуре России. Вторая половина XIX — начало XX в. — СПб.: Проект-2003: Лики России, 2005. — С. 238.

В 1870–1890-е гг. произошло усложнение творческих задач. Основным стало стремление зодчих к наиболее точной архитектурной передаче образов исторической эпохи, их «притягательного очарования». Показательно, что многие зодчие осознавали себя в качестве прямых продолжателей «стиля», который, с их точки зрения, остановился в развитии в середине XV в. В 1900–1910-е гг. важнейшей стала другая задача, противоположная по направлению. Архитектор теперь не стремился увлечь зрителя в другие исторические эпохи, изученные им, покорившие его, а, напротив, пытался ввести «исторические формы» в живую современность. В соответствии с такой позицией архитектуры при проектировании храмов «византийского стиля» стали «использовать элементы модерна, что на протяжении предыдущего периода казалось недопустимым и вызывало творческий протест несогласных с этим многих мастеров архитектуры»¹¹⁰.

Естественно, что, будучи столичной, петербургская школа «византийского стиля» послужила основой для его широкого распространения.

В «византийском стиле» создавали свои проекты и храмы многие русские зодчие (А. А. Авдеев, А. О. Бернардацци, Г. Г. Гагарин, Д. И. Grimm, В. А. Косяков, Р. И. Кузьмин, Н. В. Никитин, Н. И. Никонов, А. А. Парланд, С. И. Соловьев, В. А. Шрётер и др.).

В Петербурге в «византийском стиле» был построен храм святого Дмитрия Солунского на Греческой площади (Р. И. Кузьмин); ансамбль Иоанновского монастыря (Н. И. Никонов). Автор нескольких петербургских храмов «византийского стиля» — Василий Антонович Косяков (1862–1921) — художник, инженер, ученый, педагог, первый выборный директор Института гражданских инженеров (с 1905), архитектор Священного синода, а с 1913 г. — Высочайшего двора. По его проектам

¹¹⁰ Там же. — С. 239.

возведены храм во имя иконы Божией Матери «Умиление» (церковь Богоматери Милующей) на Большом проспекте Васильевского острова, церковь святителя Николая Чудотворца при кронштадтском госпитале, Свято-Никольский Морской собор в Кронштадте, храм-усыпальница в Воскресенском Новодевичьем монастыре.

В настоящее время в Петербурге осуществлена превосходная реставрация храма во имя Казанской иконы Божией Матери в Новодевичьем монастыре и Свято-Никольского Морского собора в Кронштадте, которому в 2013 г. исполнилось 100 лет.

Архитектурным образцом, моделью, храма во имя Казанской иконы Божией Матери послужил для А. В. Косякова храм святых Сергия и Вакха, а для Морского Никольского собора — Святая София Константинопольская — Великая Церковь, возведенная в «золотой век» Юстиниана Великого (527–565). Образом Святой Софии в Константинополе вдохновлялись заказчики и зодчие кафедрального собора в г. Потти, Александро-Невского собора в Софии, Александро-Невского собора в Царицыне (Волгограде). Вместе с главным собором в Кронштадте эти соборы стали самыми большими, выполненными в начале века в «византийском стиле».

К VI в. в Византии не только «сформировались все основные черты стиля, который может быть назван подлинно византийским», но, что особенно важно, «именно такой образ и стиль глубже и строже, чем какой-либо другой из всех, созданных когда-либо византийскими художниками, соответствовал духовным особенностям православной церкви»¹¹¹. Опора А. В. Косякова на структурную и образную систему именно этих константинопольских храмов представляется очень значимой. Архитектор раскрыл живущий в русском че-

¹¹¹ *Попова О. С.* Византийская духовность и стиль византийской живописи VI–XI вв. (Равенна и Киев) // ВВ. — М., 1998. — Т. 55 (80). — С. 218.

ловеке духовный идеал восприятия мироздания¹¹², созданной и творимой Богом Вселенной, во имя спасения души человека — высшей ценности жизни. «Душа всего дороже — таков основной мотив... всей народности нашей», — писал классик русской философии Пётр Евгеньевич Астафьев (1846—1893)¹¹³.

Отметим, что в ряде современных работ, посвященных храму Казанской иконы Божией Матери Новодевичьего монастыря, в качестве архитектурного прототипа называется собор Святой Софии Константинопольской¹¹⁴, в то время как моделью, взятой архитектором В. А. Косяковым непосредственно за основу, является храм святых Сергия и Вакха¹¹⁵.

Подводя итог, можно выделить главные линии творческих поисков современных зодчих, работающих в русле иконной традиции. Это ориентация на два ярко выраженных стиля, с присущими им чертами формообразования, отмеченными выше: «русский стиль» и «византийский стиль». В дополнение ранее приводившимся примерам следования традициям «русского стиля» представим и образцы воспроизведения собственно византийской традиции в современном храмовом зодчестве.

Следует подчеркнуть, что современному архитектору трудно сделать храм доминантой архитектурного пространства конкретного микрорайона. Его задача большей частью сво-

¹¹² Страхов Н. Н. Мир как целое / Предисловие, комментарий Н. П. Ильина (Мальчевского). — М.: Айрис-пресс: Айрис-Дидактика, 2007.

¹¹³ Астафьев П. Е. Национальность и общечеловеческие задачи // Астафьев П. Е. Философия нации и единство мировоззрения. — М.: Москва, 2000 — С. 48.

¹¹⁴ Воскресенский Новодевичий монастырь. — СПб.: Арт Деко, 2007. — С. 113; Храм Казанской иконы Божией Матери Воскресенского Новодевичьего монастыря. Текст Н. Кутейникова, Е. Романов. — СПб., 2010. — С. 23.

¹¹⁵ Скотникова Г. В. «Византийский стиль» в зодчестве В. А. Косякова в аспекте антропологического богословия и «антропного принципа» // Империя ромеев во времени и пространстве: центр и периферия: тезисы докладов XXI Всероссийской научной сессии византинистов / Под ред. М. В. Грацианского, П. В. Кузенкова. — М.: Белгород: ООО «Эпицентр», 2016. — С. 186—188.

дится к тому, чтобы наилучшим образом вписать храм (или духовно-культурный комплекс) в уже имеющуюся застройку. Вместе с тем иногда удается осуществить ландшафтно-архитектурную гармонию, соблюдая принцип, излюбленный древнерусскими зодчими.

В созидании современных храмов идет активный поиск «правильных», то есть органичных, архитектурных решений. При этом следование «традиции», понимаемой с точки зрения отвлеченной теории архитектуры, то есть формальная верность традиции, не является панацеей. Важно, чтобы храмовая архитектура стала путем к решению задач, «стоящих перед Церковью, которые не меняются, несмотря ни на какие смены архитектурных стилей»¹¹⁶ и задач, стоящих перед современным обществом, для которого храмы в облике города являются яркими символами духовно-национальной, исторической укорененности и живой связи времен, преемственности в развитии культуры.

¹¹⁶ Кеслер М. Ю. Современная церковная архитектура // Русский храм: век XXI. — <http://www.russkymir.org/rm/index.php/publikatsii/khram>

| ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Происходящие в последние два десятилетия в нашей стране сложные процессы становления новой культурной реальности, затрагивающие все сферы жизни, восстановление православной духовно-религиозной составляющей русской культуры рельефно выявили актуальность византийско-русской проблематики. Каковы определяющие параметры русского культурно-исторического типа и каково место России в европейском культурном сообществе? В чем историческое значение взаимоотношения двух типологически родственных культур — Византии и России? Какова роль национально-культурной самобытности в формирующемся современном глобальном культурном пространстве? Эти и другие вопросы вряд ли могут быть полноценно разрешены без рассмотрения роли византийской художественной традиции в русской культуре, поскольку именно художественно-церковный мир Византии стал воплощением первооснов духовного бытия, которыми управляется жизнь.

Ни одна культура не может развиваться изолированно от других, процесс контакта естественен и неизбежен. В русских межкультурных коммуникациях Византия сыграла важнейшую, духовно определяющую роль, дав Руси православие как цивилизационную доминанту. Древняя Русь из всех православных стран явилась лучшей ученицей Византии, то

есть сделалась наименее на нее похожей, наиболее самостоятельной. Византии суждено было стать мощным катализатором проявления русской культурной самобытности. Передав православие, Византия не передала и не могла передать своего целостного культурного строя, имеющего иной многовековой фундамент, иную «корневую» ментальную систему. Православие не является «формой культур», его нельзя рассматривать в качестве таковой. Формы культур бесконечно различны, но вера едина. Православие никогда не противопоставляло национальным культурам культуру, которую можно назвать специфически православной.

В конце X в. Византия переживала период духовно-культурного подъема, высокого горения православной духовности. Получив в наследство от Византии все самое духовно насыщенное, что она могла дать, выбрав ориентацию на максимальные, а не на средние духовные ценности, Русь раскрыла такие стороны богатства Византии, которые остались не выявленными даже в ней самой. В период усиления центробежных тенденций в православной ойкумене (XIII—XIV вв.) только Древняя Русь осталась выразительницей православной византийской традиции, даже более последовательной и самостоятельной, чем сама Византия. Не случайно константинопольский патриарх Филофей (1353—1354; 1364—1376) называет русских «святой народ». В древнерусской письменности понятие Святая Русь не встречается вплоть до XVI в., первоначально наименование Руси святой возникло в неписаном народном предании как «алмазный самоцвет» (А. В. Карташев).

Древняя Русь облекла живой культурной плотью накопленный Византией огромный духовный потенциал, получивший выражение в середине XIV в. в форме высших богословских достижений, фундаментальных обобщениях восточнохристианского аскетизма, потенциал, который потерявшей государственную независимость Византии не суж-

дено было осуществить. Русь выработала свои, особые религиозно-эстетические, богословские формы его воплощения: высокий пятиярусный иконостас (многосоставная икона, образ явленного Небесного Града, один из символов русской национальной культуры); древнерусский знаменный распев (из всех письменно фиксируемых певческих систем наиболее близкий устной традиции пения, практикуемой христианами VI—VIII вв. церковно-архитектурное богатство: чисто русские типы храмов, луковичные главы, являющие собой идеальную форму церковной главы, указывающую символически на единство каждой христианской церкви с первохрамом Гроба Господня, с первоцерковью, поставленной над первоалтарем — местом погребения и Воскресения Христа.

Идея личности, индивидуальной человеческой души стала на Руси жизненным стержнем. Душа человеческая всего дороже — таков основной мотив всей народности нашей, душа человеческая, ее спасение, и спасение не на земле и не для земли, — такова духовная первооснова русской жизни, дающая силы жить на земле, устремляясь к Небу. Именно так на Руси был воспринят завет византийского Вселенского православия, став определяющим духовным архетипом для русского национального творческого акта, выявляющегося в национальном типе философствования (краеугольный камень которого — жизнь внутреннего, духовного человека), в восприятии искусства (как ответственного служения, пластически символизированной философии) и художественного совершенства (как стремления мастера превратить предметную глубину в определяющую и служащую мерилom сущность произведения); в отношении к другому человеку как самоценной духовной личности.

Византия стала воротами, через которые Русь вошла в европейское христианское культурное пространство. Как писал во второй половине XIX в. П. Е. Астафьев, в силу коренных

черт своего духовного склада русский народ особенно призван «из всех сфер умственной деятельности именно к философии», «погруженный лучшими и глубочайшими стремлениями в свой внутренний духовный мир, он не может не быть глубоко проникнут интересом самосознания»¹¹⁷. Не задумываясь об этом, не делая соответствующих усилий, мы нередко изменяем своей собственной природе.

«Для человека исходною точкою всегда будет и должен быть сам человек»¹¹⁸. По сути, эту мысль Н.Н. Страхова можно рассматривать как кредо гуманитаристики, сверхзадачу ее исканий. Отметим, что в современной художественной византистике все большее место приобретает культурфилософское начало, интерес к богословским аспектам исследования, проблема ментальности византийской культуры, то есть проблема человека византийского, *Homo Byzantinus*.

В ряде очерков книги была предпринята попытка осмыслить важнейшие основы современного восприятия и истолкования художественной традиции Византии, получившей преемственное развития в русской культуре.

Византийская проблематика в настоящее время разрабатывается не только «естественными» византинистами *ex officio*, но, как это уже имело место на рубеже XIX—XX вв., так сказать, «факультативными» — филологами, искусствоведами, философами, культурологами. При этом культурологизация знания как одна из ярких тенденций современной гуманитарной науки проявляется в работах исследователей разного профиля.

На рубеже XX — начала XXI столетий формируется тип высокого интеллектуального, светски свободного ученого, приобщающегося к православной церковной традиции, стремящегося воспитать свой ум на основе заветов русской

¹¹⁷ Астафьев П.Е. Национальность и общечеловеческие задачи. — С. 53.

¹¹⁸ Страхов Н.Н. Мир как целое. — 2-е изд. — СПб., 1892. — С. XII.

классической философии, быть верным в поисках истины национальному способу познания, русскому духовно-душевному акту. Можно сказать, что если относительно Византии и научного познания ее культуры в первой половине XIX в. путь пролегал от философских интуиций к реалиям византийского прошлого, то ныне, на рубеже двух столетий наблюдается встречное движение — русская византистика, обогащенная огромным запасом знаний, вступила в полосу их концептуального обобщения и углубленно философского осмысления с точки зрения своеобразия русской культуры.

Гуманитарное научное исследование есть не просто совокупность идей как неких застывших, логических концептов-формул, оно всегда живой процесс духовно-душевного движения, искания, вопрошания, связанный с личным внутренним усилием, раскрывающим через углубление в существо национального духа общечеловеческие духовные смыслы и ценности. Постижение византийской художественной традиции означает, прежде всего, «уход в глубину», постижение самих себя — путь самосознания.

| БИБЛИОГРАФИЯ

1. *Аверинцев С. С.* Византия и Русь два типа духовности / С. С. Аверинцев // Другой Рим / С. С. Аверинцев. — Санкт-Петербург, 2005. — С. 315–365.
2. *Аверинцев С. С.* Риторика истоки европейской литературной традиции / С. С. Аверинцев. — Москва: Языки русской культуры, 1996. — 448 с.
3. *Айналов Д. В.* Мозаики IV и V веков: исслед. в обл. иконографии и стиля древнехристианского искусства / Д. В. Айналов. — Санкт-Петербург: Тип. В. С. Балашева и К°, 1895. — 198 с.
4. *Айналов Д. В.* Византийская живопись XIV столетия / Д. В. Айналов. — Петроград: Тип. Я. Башмаков и К°, 1917. — 174 с.
5. *Айналов Д. В.* Летопись о начальной поре русского искусства / Д. В. Айналов. — Санкт-Петербург: Тип. и лит. Б. М. Вольфа, 1904. — 33 с.
6. *Айналов Д. В.* Эллинистические основы византийского искусства. Исследования в области истории ранневизантийского искусства / Д. В. Айналов. — Санкт-Петербург: Тип. И. Н. Скороходова, 1900. — 229 с.
7. *Айналов Д. В.* Академик Н. П. Кондаков как историк искусства и методолог / Д. В. Айналов // *Seminarium Kondakovianum*. — Прага, 1928. — С. 311–321.
8. *Алпатов М. В.* О мозаиках Кахрие-Джами / М. В. Алпатов // Этюды по истории русского искусства: В 2 т. — Москва: Искусство, 1967. — Т. 1. — 234 с.
9. *Айналов Д. В.* Киево-Софийский собор. Исследование древней мозаической и фресковой живописи / Д. Айналов, Е. Редин — Санкт-Петербург: Тип. Имп. Академии наук, 1889. — 156 с.
10. *Алдошина Н. С.* Храм Казанской иконы Божией Матери Воскресенского Новодевичьего монастыря в Санкт-Петербурге: к вопросу о судьбе «византийского стиля» в культуре России / Н. С. Алдошина // Труды СПб ГУКИ. — Санкт-Петербург, 2009. — Т. 186: Цитата, реплика, заимствование... — С. 9–16.

11. *Алпатов М. В.* Заметки о памятниках византийской живописи / М. В. Алпатов // Византийский временник. — Москва, 1983. — Т. 44. — С. 135–157.
12. *Алпатов М. В.* Рублев и Византия / М. В. Алпатов // Этюды по истории русского искусства: В 2 т. / М. В. Алпатов. — Москва, 1967. — Т. 1. — С. 103–111.
13. *Ананьев В. Г.* Новые материалы о научной деятельности Ф. И. Шмита в архивохранилищах Санкт-Петербурга / В. Г. Ананьев // История и историки: 2009–2010. Историографический вестник. — Москва, 2012. — С. 18–28.
14. *Анфертьева А. Н.* Личность, творчество, архив / А. Н. Анфертьева, Д. В. Айналов // Архивы русских византинистов в Санкт-Петербурге = *Αρχεία των Ρωσών Βυζαντινολόγων στην Πετρούπολη* / под ред. И. П. Медведева. — Санкт-Петербург: Дмитрий Буланин, 1995 — С. 259–312.
15. Архивы русских византинистов в Санкт-Петербурге = *Αρχεία των Ρωσών Βυζαντινολόγων στην Πετρούπολη* / под ред. И. П. Медведева. — Санкт-Петербург: Дмитрий Буланин, 1995. — 463 с.
16. Архитектура русского православного храма / отв. ред. А. С. Щенков. — Москва: Памятники исторической мысли, 2013. — 528 с.
17. *Афанасьев В. А.* Федор Иванович Шмит / В. А. Афанасьев. — Киев: Наукова думка, 1992. — 216 с.
18. *Ахтямова А. А.* Психолого-искусствоведческие воззрения Ф. И. Шмита: автореф. дис. . . . канд. психол. наук: 19.0001 / А. А. Ахтямова; Твер. гос. ун-т. — Тверь, 2000. — 24 с.
19. *Банк А. В.* Ф. И. Шмит: (К 90-летию со дня рождения) / А. В. Банк // Византийский временник. — 1969. — Т. XXX. — С. 318–320.
20. *Барынина О. А.* Отечественная византистика на рубеже эпох: Русско-византийская комиссия (1918–1930 гг.) / О. А. Барынина. — Санкт-Петербург: Изд-во СПбГУ, 2010. — 326 с.
21. *Басаргина Е. Ю.* Ф. И. Шмит: материалы к биографии / Е. Ю. Басаргина // Рукописное наследие русских византинистов. — Санкт-Петербург, 1999. — С. 478–496.

22. *Басаргина Е. Ю.* Русский археологический институт в Константинополе. Очерки истории / Е. Ю. Басаргина. — Санкт-Петербург: Дмитрий Буланин, 1999. — 246 с.
23. Белградский сборник: К XXIII Международному конгрессу византинистов, Сербия, 22–27 августа. — Санкт-Петербург: Изд-во Гос. Эрмитажа, 2016. — 350 с. — (Труды / Гос. Эрмитаж; т. 80).
24. *Белецкий А. И.* Е. К. Редин как историк византийского искусства / А. И. Белецкий // Сборник Харьковского историко-филологического общества. — Харьков, 1913. — Т. 19. — С. 150–168.
25. *Бестужев-Рюмин К. Н.* Русская история / К. Н. Бестужев-Рюмин. — Санкт-Петербург, 1872. — Т. 1. — С. 135–142.
26. *Бордович И. А.* О трудах Ф. И. Шмита по истории византийского искусства / И. А. Бордович. — Москва, 1913. — 37 с.
27. *Брунов Н. И.* Очерки по истории архитектуры. Т. 2: Архитектура Греции. Архитектура Рима. Византийская архитектура / Н. И. Брунов. — Москва: Центрополиграф, 2003. — 540 с.
28. *Бузескул В. П.* Всеобщая история и ее представители в России в XIX и начале XX века: от изучения Византии и славянского мира до признания русской исторической школы на Западе / В. П. Бузескул; под ред. В. И. Вернадского. — Изд. 2-е. — Москва: URSS: ЛИБРОКОМ, 2013. — 218 с. — (Академия фундаментальных исследований: история).
29. *Буслаев Ф. И.* Мои воспоминания, фрагмент / Ф. И. Буслаев // Славянофильство: pro et contra. Творчество и деятельность славянофилов в оценке русских мыслителей и исследователей / Ф. И. Буслаев — Санкт-Петербург, 2006. — С. 180–189.
30. *Бычков В. В.* Византийская эстетика: теорет. проблемы / В. В. Бычков. — Москва: Искусство, 1977. — 199 с.
31. *Бычков В. В.* Смысл искусства в византийской культуре / В. В. Бычков. — Москва: Знание, 1991. — 62 с.
32. *Бычков В. В.* 2000 лет христианской культуры subspecies the tica: В 2 т. / В. В. Бычков. — Москва ; Санкт-Петербург: Унив. кн., 1999. — 2 т.
33. *Вагнер Г. К.* Византийский храм как образ мира / Г. К. Вагнер // Византийская цивилизация в освещении российских ученых, 1947–1991. — Москва, 1999. — С. 96–132.

34. *Вздорнов Г. И.* История открытия и изучения русской средневековой живописи, XIX в. / Г. И. Вздорнов; ВНИИ реставрации. — Москва: Искусство, 1986. — 382 с.
35. *Вздорнов Г. И.* Реставрация и наука: очерки по истории открытия и изучения древнерусской живописи / Г. И. Вздорнов; М-во культуры Рос. Федерации, Гос. НИИ реставрации. — Москва: Индрик, 2006. — 411 с.
36. *Вздорнов Г. И.* Русские художники и византийская старина в Константинополе / Г. И. Вздорнов // Творчество. — 1992. — № 1. — С. 30–32.
37. *Верховых Е. Ю.* Канон в архитектуре православного храма / Е. Ю. Верховых // Академический вестник Урал НИИ проект РААСН. — 2010. — № 4. — С. 26–33.
38. Византийские иконы Синая. — Москва; Афины: Христианский восток, 1999. — 112 с.
39. Византийский след в культуре и искусстве Тихоокеанского побережья в пространстве полилога Китай—Корея—США—Австралия—Россия: материалы междунар. науч. конф. — Владивосток: Дальнаука, 2012. — 327 с.
40. Византиноведение в Эрмитаже: сб. к XVIII Междунар. конгр. византинистов, Москва, 8–15 авг. 1991 г. / науч. ред. В. С. Шандровская. — Ленинград: Изд-во Гос. Эрмитажа, 1991. — 144 с.
41. Византия и византийское наследие в России и в мире: Тезисы докладов XX Всерос. науч. сессии византинистов / под ред. М. В. Грацианского, П. В. Кузенкова. — Москва: Изд-во Москов. гос. ун-та, 2013. — 318 с.
42. Византия и Древняя Русь. Культурное наследие и современность: материалы междунар. науч. конф. к 75-летию со дня рождения профессора Веры Дмитриевны Лихачевой (15–17 октября 2012 г.) / [науч. ред. и сост. : Ю. Г. Бобров]. — Санкт-Петербург: Изд-во Санкт-Петербург. гос. акад. ин-та живописи, скульптуры и архитектуры, 2013. — 283 с.
43. Византия; Южные славяне и Древняя Русь; Западная Европа: искусство и культура: сб. ст. в честь В. Н. Лазарева / [АН СССР. Науч. совет по комплексной проблеме «История мировой культуры»; редкол. В. Н. Гращенков [и др.]; вступ. ст. В. Н. Гращенкова]. — Москва: Наука, 1973. — 591 с.

44. *Винокурова Н. А.* Н. П. Кондаков: жизнь и судьба российского ученого: автореф. дис. ... канд. истор. наук: 07.00.02 / Н. А. Винокурова; Моск. гос. ун-т им. М. В. Ломоносова. — Москва, 2000. — 35 с.
45. Восточнохристианский храм. Литургия и искусство: [сб. ст.] / Центр восточнохристиан. культуры ; ред.-сост. А. М. Лидов. — Санкт-Петербург: Дмитрий Буланин, 1994. — 325 с.
46. *Вульф О. Ф.* Архитектура и мозаики храма Успения Богородицы в Никее / О. Ф. Вульф // Византийский временник. — 1900. — Т. VII, Вып. 2–3. — С. 315–425.
47. *Вялова С. О.* Из наследия Н. П. Кондакова в Российской национальной библиотеке / С. О. Вялова // Никодим Павлович Кондаков. 1844–1925. Личность, научное наследие, архив. К 150-летию со дня рождения. — Санкт-Петербург, 2001. — С. 46–50.
48. *Гладышева С. Г.* ΘΕΩΡΙΑ византийских монахов и умозрение греческих философов / С. Г. Гладышева // Духовное наследие Византии и Афона в истории и культуре России: материалы конф. (2007–2015). — Москва, 2016. — С. 134–141.
49. *Голубцов А. П.* Из чтений по Церковной Археологии и Литургике / А. П. Голубцов. — Санкт-Петербург: Сатис, 2006. — 236 с.
50. *Грушевой А. Г.* Императорское Палестинское общество (по петербургским архивам) / А. Г. Грушевой // Архивы русских византистов в Санкт-Петербурге = **Αρχαία των Ρωσων ΒυζαντινολογωνστικΠετροουπολη** / под ред. И. П. Медведева. — Санкт-Петербург, 1995. — С. 134–156.
51. *Давидова М. Г.* Программа росписи храма. Византия, Италия, Древняя Русь: монография / М. Г. Давидова; М-во образования и науки РФ., С.-Петерб. гос. ун-т технологии и дизайна. — Санкт-Петербург: Изд-во СПГУТД, 2013. — 309 с.
52. *Диль Ш.* История византийской империи / Ш. Диль — Москва: Гос. изд-во иностранной литературы, 1948. — 159 с.
53. *Домановский А. Н.* Харьковская византистика: истоки, история, перспективы / А. Н. Домановский, С. Б. Сорочан // Российское византиноведение: Традиции и перспективы: тез. док. XIX Всерос. науч. сессии византистов. — Москва, 2011. — С. 90–96.

54. Духовное наследие Византии и Афона в истории и культуре России: материалы конф. (2007–2015 гг.). — Москва: Древлехра-
нилище, 2016. — 392 с.
55. *Зорина А. А.* Проблемы византийского влияния на русское
средневековое искусство в отечественной историографии второй
половины XIX — начала XX века /А. А. Зорина. Казань: Изд-во
Казан. ун-та, 2005. — 188 с.
56. *Зубов В. П.* Страдные годы России: воспоминания о революции
(1912–1925)/В. П. Зубов — München: Fink, 1968. — 157 с.
57. *Зубов В. П.* Труды о истории и теории архитектуры / В. П. Зу-
бов — Москва: Искусствознание, 2000. — 525 с.
58. *Иванов С. А.* В поисках Константинополя. Путеводитель по
византийскому Стамбулу и его окрестностям /С. А. Иванов. —
Москва: Вокруг света, 2011. — 752 с.
59. *Иванова Е. Ю.* Трагедия русской интеллигенции 1920–30-х гг.
[Электронный ресурс]/Е. Ю. Иванова// Молодой ученый. —
2016. — № 24. — С. 385–388. — Электрон. журн. — Режим
доступа: <https://moluch.ru/archive/128/35325/>. — Загл. с
экрана.
60. Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и на
Руси / ред.-сост. А. М. Лидов. — Москва: Прогресс-традиция,
2006. — 753 с.
61. *Иконников В. С.* Опыт исследования о культурном значении
Византии в русской истории /В. С. Иконников. — Киев, 1869. —
248 с.
62. *Ильин Н. П.* Трагедия русской философии /Н. П. Ильин — Мо-
сква: Айрис-пресс, 2008. — 608 с.
63. Империя ромеев во времени и пространстве: центр и периферия:
тезисы докладов XXI Всерос. науч. сессии византинистов/ под.
ред. М. В. Грацианского, П. В. Кузенкова. — Москва; Белгород:
Эпицентр, 2016. — 236 с.
64. *Иодко О. В.* Николай Карлович Клуге (1869–1947) — копи-
ист и реставратор византийских памятников [Текст: Электрон-
ный ресурс]/ О. В. Иодко//Электронная библиотека Музея
антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера)

- РАН. — Электрон. дан. — Санкт-Петербург, [200-]. — С. 197–222. — Режим доступа: http://www.kunstkamera.ru/lib/gubrikat_0г/03/03_05/978–5-88431–320-0. — Загл. с экрана.
65. *Иодко О. В.* П. В. Никитин и его вклад в византинистику / О. В. Иодко // *Рукописное наследие русских византинистов в архивах Санкт-Петербурга = Τα Καταλοιπα των Ρωσων Βυζαντινολογων στα Αρχεια της Πετρουπολεως* / под ред. И. П. Медведева. — Санкт-Петербург, 1999. — С. 131–171.
66. *Иодко О. В.* Е. К. Редин: жизнь и деятельность (по материалам петербургских архивов) / О. В. Иодко // *Мир русской византистики. Материалы архивов Санкт-Петербурга = Ο Κοσμος της Ρωσικης Βυζαντινολογιας στα Αρχιακα στην Πετρουπολη* / под ред. И. П. Медведева. — Санкт-Петербург, 2004. — С. 311–345.
67. *Исакова Е. В.* Воскресенский Новодевичий монастырь / Е. В. Исакова, М. В. Шкаровский. — Санкт-Петербург: Арт-Деко, 2007. — 256 с.
68. *Калделлис Э.* Византийская республика: народ и власть в Новом Риме / Э. Каделлис ; пер., отв. ред. В. И. Земскова. — Санкт-Петербург: Дмитрий Буланин, 2016. — 448 с.
69. *Карпов С. П.* Императорская власть в Византии / С. П. Карпов // *Вестник русской нации*. — 2014. — № 6. — С. 209–222.
70. *Кахриэ-Джами*: альбом к 11 тому ИРАК. Рисунки и чертежи, исполненные художником Н. К. Клуге / Кахриэ-Джами. — Мюнхен, 1906. — 92 табл.
71. *Киреевский И. А.* Полное собрание сочинений: В 4 т. Т. 1: Философские и историко-публицистические работы / И. А. Киреевский, П. В. Киреевский. — Калуга: Гриф, 2006. — 299 с.
72. *Киприан* (архим). Антропология св. Григория Паламы / Киприан ; вступ. ст. А. И. Сидорова. — Москва: Паломник, 1996. — 449 с.
73. *Киприан* (архим). Литургика (гимнография и эортология). — Москва: Крутицкое патриаршее подворье: Грааль, 1997. — 152 с.
74. *Климанов Л. Г.* Я. И. Смирнов: из рукописного наследия / Л. Г. Климанов // *Рукописное наследие русских визан-*

- тинистов в архивах Санкт-Петербурга = *Τα Καταλοιπα των Ρωσων Βυζαντινολογων στα Αρχεια της Πετροουπολεως* / под ред. И. П. Медведева. — Санкт-Петербург, 1999. — С. 444–477.
75. *Ключевский В. О.* Новые исследования по истории древнерусских монастырей / В. О. Ключевский // Православное обозрение. — 1869. — Октябрь. — С. 439–469.
76. *Ключевский В. О.* Поправка к одной антикритике / В. О. Ключевский // Отзывы и ответы: 3-й сб. ст. / В. О. Ключевский. — Москва, 1914. — С. 78–79.
77. *Кондаков Н. П.* Мозаики мечети КахриеДжамиси в Константинополе / Н. П. Кондаков. — Одесса: тип. Ульриха, 1881. — 39 с.
78. *Кондаков Н. П.* Византийские церкви и памятники Константинополя / Н. П. Кондаков. — Москва: Индрик, 2006. — 424 с.
79. *Колпакова Г. С.* Св. Сергий и Вакх из собрания Порфирия Успенского. В поисках иконного образа / Г. С. Колпакова // IV Грабаревские чтения. Древнерусское искусство: Доклады, сообщения, тезисы. — Москва, 1999. — С. 11–28.
80. *Колпакова Г. С.* Искусство Византии. Ранний и средний периоды / Г. С. Колпакова. — Санкт-Петербург: Азбука-Классика, 2004. — 528 с.
81. *Колпакова Г. С.* Искусство Византии. Поздний период. 1204–1453 гг. / Г. С. Колпакова. — Санкт-Петербург: Азбука-Классика, 2004. — 320 с.
82. *Комеч А. И.* Символика архитектурных форм в раннем христианстве / А. И. Комеч // Искусство Западной Европы и Византии. — Москва, 1978. — С. 209–223.
83. *Коялович М. О.* История русского самосознания по историческим памятникам и научным сочинениям / М. О. Коялович. — 4-е изд. — Минск: Лучи Софии, 1997. — 688 с.
84. *Краутхаймер Р.* Три христианские столицы / Р. Краутхаймер; пер.: Л. А. Беляев, А. М. Беляева. — Санкт-Петербург: Алетейя, 2000. — 192 с.
85. *Кривов М. В.* Византийская культура / М. В. Кривов. — Санкт-Петербург: Алетейя, 2017. — 272 с. — (Новая византийская библиотека. Исследования).

86. *Кудрявцев М.* Размышляя о церковной архитектуре / М. Кудрявцева, Т. Кудрявцева // Журнал Московской Патриархии. — 1990. — № 5. — С. 23–25.
87. *Кузнецов С. Я.* Православие и архитектура / С. Я. Кузнецов. — Москва: Православное Сестричество во имя преподобномученицы Елизаветы, 2005. — 176 с.
88. *Кулаковский Ю. А.* История Византии: В 3 т. / Ю. А. Кулаковский. — Санкт-Петербург: Алетейя, 1996. — 3 т.
89. *Кутейникова Н.* Храм Казанской иконы Божией Матери Воскресенского Новодевичьего монастыря в Санкт-Петербурге / Н. Кутейникова, Е. Романова. — Санкт-Петербург: Творческая мастерская, [б. г.]. — 55 с.
90. *Кутейникова Н. С.* В. А. Косяков — выдающийся храмо-строитель России рубежа XIX–XX веков / Н. С. Кутейникова // Морской собор в Кронштадте / сост. А. П. Шумский. — Москва: Воентехиниздат, 1998. — 264 с.
91. *Курбатов Г. Л.* История Византии (историография) / Г. Л. Курбатов. — Ленинград: Изд-во Ленингр. гос. ун-та, 1975. — 256 с.
92. *Кызласова И. Л.* История изучения византийского и древнерусского искусства в России (Ф. И. Буслаев, Н. П. Кондаков: методы, идеи, теории) / И. Л. Кызласова. — Москва: Изд-во Моск. ун-та, 1985. — 183 с.
93. *Кызласова И. Л.* История отечественной науки об искусстве Византии и Древней Руси (1920–1930-е годы). По материалам архивов: автореф. дис. ... д-ра истор. наук: 07. 00. 09 / И. Л. Кызласова; Рос. акад. наук, С.-Петерб. фил. Ин-та рос. истории. — Санкт-Петербург, 1999. — 36 с.
94. *Кызласова И. Л.* История отечественной науки об искусстве Византии и Древней Руси (1920–1930-е гг.): по материалам архивов / И. Л. Кызласова. — Москва: Изд-во Акад. горных наук, 2000. — 450 с.
95. *Левченко М. В.* Византиноведение в СССР / М. В. Левченко // Ученые записки Ленингр. гос. ун-та. Сер. Исторические науки. — Санкт-Петербург, 1949. — Вып. 14, № 112. — С. 216–236.
96. *Леонтьев К. Н., Фудель И.,* Кн. 1, Преемство от отцов: переписка, статьи, воспоминания / Константин Леонтьев и Иосиф Фудель. — 2012. — 749, [1] с., [2] л. ил., портр. : факс. — Библиогр. в подстроч. примеч. — Указ. имен: с. 711–748.

97. *Лидов А. М.* Иконы. Мир святых образов в Византии и на Руси. Икона. Мир святых образов в Византии и Древней Руси / А. М. Лидов. — Москва: Страдиз-Аудиокнига: Феория, 2014. — 406 с.
98. *Лидов А. М.* Византийский миф и европейская идентичность [Электронный ресурс] / А. М. Лидов // Katehon. — Электрон. дан. — [Б. м., 201-]. — Режим доступа: //katehon. ru>html...politologia...mif_i...identichnost. htm/. — Загл. сэкрана.
99. *Литаврин Г. Г.* Византийцы и славяне — взаимные представления / Г. Г. Литаврин // Византия и славяне / Г. Г. Литаврин. — Санкт-Петербург: Алетейя, 2001. — С. 590—602.
100. *Литаврин Г. Г.* Византия и Русь / Г. Г. Литаврин // Наше наследие. — 1992. — № 25. — С. 3—4.
101. *Лазарев В. Н.* Никодим Павлович Кондаков / В. Н. Лазарев. — Москва: Изд. авт., 1925. — 47 с.
102. *Лазарев В. Н.* История византийской живописи / В. Н. Лазарев. — Москва: Искусство, 1986. — 329 с.
103. *Лазарев В. Н.* Византийская живопись: сб. ст. / В. Н. Лазарев. — Москва: Наука, 1971. — 404 с.
104. *Лаптева Л. П.* В. Э. Регель как византист / Л. П. Лаптева // Византия. Средиземноморье. Славянский мир: сб. — Москва, 1991. — С. 130—140.
105. *Лебедева Г. Е.* Русская церковная византистика XIX — начала XX века как историографическое явление / Г. Е. Лебедева // История древней церкви в научных традициях XX века / отв. ред. еп. Тихвинский Константин (Горянов), М. Б. Пиотровский. — Санкт-Петербург, 2000. — С. 77—80.
106. *Лебедева Г. Е.* Фёдор Иванович Успенский / Г. Е. Лебедева, В. А. Якубский // Портреты историков: Время и судьбы. — Москва, 2004. — Т. 3: Древний мир и Средние века. — С. 583—600.
107. *Леонтьев К. Н., Филиппов Т. И.* Пророки Византизма: переписка К. Н. Леонтьева и Т. И. Филиппова, (1875—1891) / сост., вступ. ст., подгот. текстов и коммент. О. Л. Фетисенко; [Ин-т рус. лит. (Пушк. Дом) Рос. акад. наук, Центр по изуч. традиционалист. направлений в рус. лит. Нового времени]. — Москва: Пушкинский Дом, 2012. — 723 с.

108. *Леонтьев К. Н.* Восток, Россия и славянство : Филос. и полит. публицистика. Духов. проза (1872–1891) / Вступ. ст. В. И. Косика; коммент. Г. Б. Кремнева, В. И. Косика / К. Н. Леонтьев. — М.: Республика, 1996. — 798 с.
109. *Литаврин Г. Г.* Василий Григорьевич Васильевский как основатель Санкт-Петербургского центра византиноведения (1838–1899) / Г. Г. Литаврин // Византийский временник. — 1994. — Т. 55 (80). — С. 5–21.
110. *Лосский В. Н.* Богословие Света в учении св. Григория Паламы / В. Н. Лосский // По образу и подобию / В. Н. Лосский. — Москва, 1995. — С. 51–72.
111. Люди и судьбы: Биобиблиографический словарь востоковедов — жертв политического террора в советский период (1917–1991) / подгот. Я. В. Василькова, М. Ю. Сорокиной. — Санкт-Петербург: Петербургское востоковедение, 2003. — 496 с.
112. *Медведев И. П.* Петербургское византиноведение. Страницы истории / И. П. Медведев. — Санкт-Петербург: Алетейя, 2006. — 335 с.
113. *Медведев И. П.* В. Э. Регель как основатель и редактор «Византийского временника» / И. П. Медведев // Архивы русских византистов в Санкт-Петербурге = *Αρχαία των Ρωσων Βυζαντινολογών στην Πετρούπολη* / под ред. И. П. Медведева. — Санкт-Петербург, 1995. — С. 157–180.
114. *Милюгина Е.* Церковь Спасителя в Хоре. Стамбул. Альбом / Е. Милюгина. — Москва: Белый город, 2014. — 260 с.
115. Мир Кондакова: Публикации. Статьи. Каталог. Выставки / сост. И. Л. Кызласова. — Москва: Русский путь, 2004. — 392 с.
116. Мир русской византистики. Материалы архивов Санкт-Петербурга = *Ο Κομοστής Ρωσικής Βυζαντινολογίας στα Αρχαία στην Πετρούπολη* / под ред. И. П. Медведева. — Санкт-Петербург: Дмитрий Буланин, 2004. — 833 с.
117. *Муратов П. П.* Древнерусская живопись. История открытия и исследования / П. П. Муратов. — Москва: Айрис-пресс: Лагуна-Арт, 2005. — 432 с.

118. *Муратов П. П.* Русская живопись до XVII века / П. П. Муратов. — Санкт-Петербург: Библиополис, 2008. — 464 с.
119. *Некрасов А. И.* Византийское и русское искусство / А. И. Некрасов. — Москва: Гос. универс. магазин, 1924. — 212 с.
120. Образ Византии: сб. ст. в честь О. С. Поповой. — Москва: Северный Паломник, 2008. — 672 с.
121. Общество «Икона» в Париже: 2 т. / Г. И. Вздорнов, З. Е. Залеская, О. В. Лелекова. — Москва ; Париж: Прогресс-Традиция, 2002. — 2 т.
122. *Оустерхаут Р.* Византийские строители / Р. Оустерхаут; пер. Л. А. Беляев. — Киев; Москва: КОРВИН ПРЕСС, 2005. — 332 с.
123. Памяти профессора Егора Кузьмича Редина // Сборник Харьковского историко-филологического общества. — Харьков, 1913. — Т. 19. — С. 1–17.
124. *Петр (игум).* Преподобный Григорий Синаит и его духовные преемники. — Москва: Макцентр. — 210 с.
125. *Полевой В. М.* Искусство Греции: Средние века / В. М. Полевой. — Москва: Искусство, 1972. — 352 с.
126. *Попова О. С.* Древняя русская живопись и Византия / О. С. Попова // Проблемы византийского искусства. Мозаики, фрески, иконы / О. С. Попова. — Москва, 2006. — С. 813–906.
127. *Пивоварова Н. В.* Н. В. Покровский: личность, научное наследие, архив / Н. В. Пивоварова // Мир русской византистики. Материалы архивов Санкт-Петербурга = **Ο Κοσμοστης Ρωσικης Βυζαντινολογίας στα Αρχιακα στην Πετροупολη** / под ред. И. П. Медведева. — Санкт-Петербург, 2004. — С. 41–118.
128. *Пивоварова Н. В.* Церковно-археологический музей Санкт-Петербургской Духовной Академии. Судьба коллекции / Н. В. Пивоварова // Судьбы музейных коллекций: сб. — Санкт-Петербург, 2000. — С. 70–76.
129. *Побожий С. И.* Из истории украинского искусствознания / С. И. Побожий // Феномен харьковской университетской школы искусствознания. Сбор лиц: сб. ст. / под ред. М. Б. Пиотровского, А. А. Никоновой. — Санкт-Петербург, 2006. — С. 87–96.

130. *Покровский Н. В.* Очерки памятников византийского искусства / Н. В. Покровский. — Санкт-Петербург: Лига Плюс, 1999. — 412 с.
131. *Покровский Н. В.* Из воспоминаний о Константинополе / Н. В. Покровский. — Санкт-Петербург: тип. В. Копеловича, 1901. — 91 с.
132. *Покровский Н. В.* Церковно-археологический музей С.-Петербургской духовной академии. 1879—1909 / Н. В. Покровский. — Санкт-Петербург: Синод. тип., 1909. — 151 с.
133. *Покровский Н. В.* Евангелие в памятниках иконографии / Н. В. Покровский; вступ. ст. Г. И. Вздорнова. — Москва: Прогресс-Традиция, 2011. — 564 с.
134. *Попова О. С.* Византийская духовность и стиль византийской живописи VI—XI вв. (Равенна и Киев) / О. С. Попова // Византийский временник. — Москва., 1998. — Т. 55 (80). — С. 216—221.
135. *Прохоров Г. М.* Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Поэсть о Митяе / Г. М. Прохоров. — Санкт-Петербург: Алетейя, 2000. — 479 с.
136. *Прохоров Г. М.* Дионисий Ареопagit. Сочинения; Толкования Максима Исповедника / Г. М. Прохоров. — Санкт-Петербург: Алетейя, 2002. — 863 с.
137. *Прохоров Г. М.* «Некогда не народ, а ныне народ Божий...». Древняя Русь как историко-культурный феномен / Г. М. Прохоров; [Ин-т рус. лит. РАН (Пушкин. Дом)]. — Санкт-Петербург: Изд-во Олега Абышко, 2010. — 312 с.
138. *Пучков. А. А.* Искусствоведческие штудии Ф. И. Шмита в контексте современной эстетики / А. А. Пучков // Самватас. — 1993. — № 8. — С. 82—87.
139. *Пучков А. А.* Федор Шмит об Адриане Прахове. Предисловие к публикации статьи Ф. И. Шмита «Памяти Адриана Викторовича Прахова / А. А. Пучков // Архитектуроведение и культурология. Избранные статьи / А. А. Пучков. — Киев, 2004. — С. 549—560.
140. *Редин Е. К.* Мозаики IV—V веков. Д. В. Айналова: [Рец.] / Е. К. Редин. — Москва: т-во тип. А. И. Мамонтова, 1895. — 7 с.

141. *Редин Е. К.* Д. В. Айналов. Эллинистические основы византийского искусства. Исследования в области истории ранневизантийского искусства / Е. К. Редин. — [Санкт-Петербург]: тип. Имп. Акад. наук, 1900. — 12 с.
142. *Редин Е. К.* Италия. Из писем к друзьям / Е. К. Редин. — Харьков, 1903. — 81 с.
143. *Розанов В. В.* Материалы неизданной книги «Литературные изгнанники»: переписка, неопубликованные тексты. Статьи о К. Н. Леонтьеве. Комментарии / В. В. Розанов, К. Н. Леонтьев; изд. подгот. А. П. Дмитриев[и др]. — Санкт-Петербург: Росток, 2014. — 1182 с.
144. *Рудаков А. П.* Очерки византийской культуры по данным греческой агиографии / А. П. Рудаков; вступ. ст., коммент. Г. Л. Курбатов, Г. Е. Лебедева. — Санкт-Петербург: Алетейя, 1997. — 296 с.
145. Русское подвижничество: сб. ст., посвященный 90-летию со дня рождения Д. С. Лихачева / сост. Т. Князевская. — Москва: Наука, 1996. — 571 с.
146. *Покровский Ф. И.* Академик Никодим Павлович Кондаков / Ф. И. Покровский, Н. Н. Глубоковский. — Санкт-Петербург: Слово, 1911. — 11 с.
147. Рукописное наследие русских византинистов в архивах Санкт-Петербурга = Τα Κατάλοιπα των Ρωσών Βυζαντινολόγων στα Αρχεία της Πετρούπολης / под ред. И. П. Медведева. — Санкт-Петербург: Дмитрий Буланин, 1999. — 632 с.
148. Русский храм XXI века. Размышления о современной церковной архитектуре: сб. ст. / сост. М. Кеслер, В. Байдин. — Москва: [б. и.], 2014. — 124 с.
149. *Савельев Ю. Р.* «Византийский стиль» в архитектуре России. Вторая половина XIX — начало XX века: альбом / Ю. Р. Савельев. — Санкт-Петербург: Проект-2003: Лики России, 2005. — 272 с.
150. *Савельев Ю. Р.* Искусство историзма и государственный заказ. Вторая половина XIX — начало XX века / Ю. Р. Савельев. — Москва: Совпадение, 2008. — 400 с.

151. *Савина С. Г.* Иконография. Богословские очерки иконографического извода / С. Г. Савина. — Санкт-Петербург: Церковь и культура, 2001. — 301 с.
152. *Сиволап Т. Е.* Страницы биографии Ф. И. Шмита по архивным источникам / Т. Е. Сиволап // *Собор лиц: сб. ст. / под ред. М. Б. Пиотровского, А. А. Никоновой.* — Санкт-Петербург, 2006. — С. 17–32.
153. *Синицына Н. В.* Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции XV–XVI вв. / Н. В. Синицына. — Москва: Индрик, 1998. — 416 с.
154. *Скотникова Г. В.* Созвучие вечным смыслам бытия: Сб. ст. / Г. В. Скотникова; под общ. ред. акад. В. С. Мясникова. Акад. Рос. словесности. — Санкт-Петербург: Альфарет, 2012. — 197.
155. *Славянофилы.* Историческая энциклопедия / сост., отв. ред. О. А. Платонов. — Москва: Институт русской цивилизации, 2009. — 736 с.
156. *Смирнов Я. И.* Отзыв об исследовании Ф. И. Шмита «Кахриэджами», читанный 29 марта 1908 года на общем собрании Русского археологического общества / Я. И. Смирнов — Петроград: Тип. М. А. Александрова, 1915. — 16 с.; — Отт. из «Протоколов общ. собр. Рус. археол. о-ва за 1899–1908 гг.», прил. 3-е к § 18. Протокол собрания 29 марта 1908 г., с. 364–379.
157. *Собор лиц: сб. ст. / под ред. М. Б. Пиотровского, А. А. Никоновой.* — Санкт-Петербург: Изд-во Гос. Эрмитажа, 2006. — 449 с.
158. *Соколов И. И.* О византинизме в церковно-историческом отношении. Избрание патриархов в Византии с середины IX до начала XV века (843–1453). Вселенские судьи в Византии / И. И. Соколов; вступ. ст. Г. Е. Лебедевой. — Санкт-Петербург: Изд-во Олега Абышко, 2003. — 272 с.
159. *Соколов Н. П.* Сорок лет советского византиноведения. Вып. 1 / Н. П. Соколов. — Горький: [б. и.], 1959. — 51 с.
160. *Старостин Д. Н.* Трапезундская экспедиция 1916–1917 гг. / Д. Н. Старостин // *Новейшая история России.* — 2014. — № 3 (11). — С. 283–290.
161. *Spicilegium Byzantino-Rossicum: сб. ст. к 80-летию члена-корреспондента РАН И. П. Медведева / под ред. Л. А. Герд.* — Москва:

- Индрик, 2015. — 376 с.
162. *Сумцов Н. Ф.* Труды Ф. И. Шмита по истории искусства / Н. Ф. Сумцов. — Харьков: тип. и лит. Зильберберг и сыновья, 1912. — 10 с.
163. *Сыченкова Л. А.* Историографический образ Фёдора Шмита / Л. А. Сыченкова // Ученые записки Казанского университета. — Казань, 2012. — Т. 154, кн. 3. — С. 199–208.
164. *Сыченкова Л. А.* Ф. И. Шмит: учителя, ученики и последователи / Л. А. Сыченкова // История и историки в пространстве национальной и мировой культуры XVIII–XXI веков: сб. ст. / под ред. Н. Н. Алеврас, Н. В. Гришиной, Ю. В. Красновой. — Челябинск, 2011. — С. 264–275.
165. *Сыченкова Л. А.* О книгах Ф. И. Шмита / Л. А. Сыченкова // Избранное. Искусство: Проблемы теории и истории / Ф. И. Шмит. — Санкт-Петербург: Центр гуманитарных инициатив, 2013. — С. 787–899.
166. *Тагильцева Н. Н.* Федор Иванович Шмит — историк византийского искусства / Н. Н. Тагильцева // Византия. Кумуляция и трансляция культуры: тезисы докладов IX научных Сюзюмовских чтений. (24–27 августа 1997 г. — Екатеринбург). — Екатеринбург, 1997. — С. 57–59.
167. *Тафт Р. Ф.* Византийский церковный обряд. Краткий очерк / Р. Ф. Тафт; пер. с англ. А. А. Чекаловой; ред. рус. пер., послесл. В. М. Лурье. — Санкт-Петербург: Алетейя, 2000. — 160 с.
168. Теория культуры: разнообразие подходов и возможности их интерпретации / под ред. Ю. М. Резника. — Москва: Научно-политическая книга, 2012. — 479 с.
169. *Терновский Ф. А.* Изучение византийской истории и ее тенденциозное приложение в Древней Руси // Сочинения Филиппа Терновского, экстраорд. проф. Киев. духов. акад. и доц. Ун-та св. Владимира: в 2 вып. — Киев: Унив. тип., 1875–1876. — 2 вып.
170. *Тункина И. В.* Академик Н. П. Кондаков: последние годы жизни (по материалам эпистолярного наследия) / И. В. Тункина // Мир русской византистики: материалы архивов Санкт-Петербурга. — Санкт-Петербург, 2004. — С. 641–765.

171. Тысячелетие почитания святого равноапостольного князя Владимира: коллективное исследование / сост., отв. ред. Н. С. Серёгина; Российский институт истории искусств. — Санкт-Петербург: Петрополис, 2016. — 220 с.
172. *Уколова В. И.* Античное наследие в культуре раннего Средневековья: Конец V — середина VII века / В. И. Уколова. — Изд. 2-е. — Москва: Изд-во ЛКИ, 2010. — 320 с.
173. *Удальцова З. В.* Византиноведение в СССР после Великой Октябрьской социалистической революции (1917—1934 гг.) / З. В. Удальцова // Византийский временник. — 1964. — № 25 (50). — С. 3—31.
174. *Удальцова З. В.* Советское византиноведение за 50 лет / З. В. Удальцова. — Москва: Наука, 1969. — 362 с.
175. *Успенский Ф. И.* Из истории византиноведения / Ф. И. Успенский // *Анналы*. — 1922. — № 1. — С. 110—126.
176. *Успенский Б. А.* Царь и патриарх: харизма власти в России (византийская модель и ее русское переосмысление) / Б. А. Успенский. — Москва: Языки русской культуры, 2000. — 680 с.
177. *Успенский Ф. И.* Византизм и его культурное значение в истории / Ф. И. Успенский // *История Византийской империи. IV—X вв.* / сост. Т. В. Мальчикова. — Москва, 1996. — С. 35—42.
178. *Успенский Ф. И.* Значение византийских занятий в изучении истории. Вступительная лекция / Ф. И. Успенский. — Одесса: тип. Ульриха Шульце, 1875. — 32 с.
179. *Успенский Ф. И.* Памяти Никодима Павловича Кондакова. Некролог / Ф. И. Успенский // *Известия Академии наук СССР. Сер. VI*. — Москва, 1926. — Т. 20. — Вып. 9. — С. 567—576.
180. *Успенский Ф. И.* Русь и Византия в X в. / Ф. И. Успенский // *История Византийской империи* / Ф. И. Успенский. — Москва, 2005. — Т. 3: Период Македонской династии (867—1057). — Москва, 2005. — С. 510—514.
181. *Успенский Ф. И.* Из истории византиноведения в России / Ф. И. Успенский // *Анналы*. — 1922. — № 1. — С. 110—127.
182. *Успенский Ф. И.* Хроника византиноведения / Ф. И. Успенский // *Византийский временник*. — Петроград, 1923. — Т. 23. — С. 134—141.

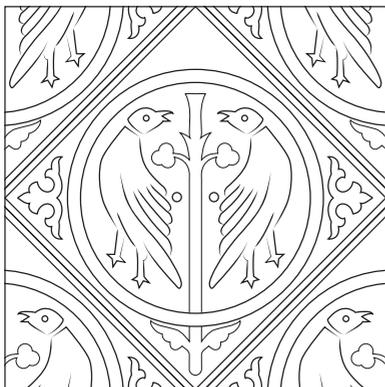
183. *Фетисенко О. Л.* Гептастилисты: Константин Леонтьев, его собеседники и ученики: (идеи русского консерватизма в литературно-художественных и публицистических практиках второй половины XIX — первой четверти XX века) / О. Л. Фетисенко; Ин-т рус. лит. (Пушкинский Дом) Рос. акад. наук, Центр по изуч. традиц. направлений в рус. лит. Нового времени. — Санкт-Петербург: Пушкинский Дом, 2012. — 782 с
184. *Филиппенко Р. И.* Харьковская школа истории искусства: Е. К. Редин / Р. И. Филиппенко // Общество, среда, развитие. — 2010. — № 1 (14). — С. 120–124.
185. *Филиппенко Г. И.* Е. К. Редин — историк византийского искусства / Г. И. Филиппенко // Дриновський збірник. — София, 2012. — Т. 5. — С. 240–245.
186. *Филиппенко Р. И.* К вопросу о формировании школы истории искусства Харьковского и Петербургского университетов: Е. К. Редин и Д. В. Айналов — друзья и коллеги / Р. И. Филиппенко // Общество. Среда. Развитие. — 2015. — № 3. — С. 63–67.
187. *Хвостова К. В.* Византийская цивилизация как историческая парадигма / К. В. Хвостова. — Санкт-Петербург: Алетея, 2009. — 207 с.
188. *Хомяков Алексей Степанович* / изд. подгот. Б. Н. Романов. — Москва: Русскій мір, 2007. — 760с.
189. *Чистотина С. Л.* Фёдор Иванович Шмит. Вып. 1. / С. Л. Чистотина // Забытые страницы культуры. Вып. 1. — Москва, 1994. — 208 с.
190. Чудотворная икона в Византии и Древней Руси / ред.-сост. А. М. Лидов. — Москва: Мартис, 1996. — 560 с.
191. *Шмит Ф. И.* Избранное. Искусство: Проблемы теории и истории / Ф. И. Шмит. — Санкт-Петербург: Центр гуманитарных инициатив, 2013. — 912 с. (Российские пропилеи).
192. *Шмит Ф. И.* Федор Иванович Успенский / Ф. И. Шмит // Русский археологический институт в Константинополе. Очерки истории / Е. Ю. Басаргина. — Санкт-Петербург, 1999. — С. 195–204.
193. *Шмит Ф. И.* Мозаики и фрески Кахрие-Джами / Ф. И. Шмит // ИРАИК. — София, 1902. — Т. VIII, вып. 1–2. — С. 119–152.

194. *Шмит Ф. И.* Кахриэ-Джами. История монастыря Хоры: Архитектура мечети. Мозаики нарфиков / Ф. И. Шмит // ИРАИК. — София, 1906. — Т. XI. — С. 1–306.
195. *Шмит Ф. И.* Мозаики монастыря преподобного Луки / Ф. И. Шмит. — Харьков: тип. Печатное дело, 1914. — 19 с.
196. *Шмит Ф. И.* Что такое византийское искусство? / Ф. И. Шмит // Вестник Европы. — 1912. — Октябрь. — С. 221–255.
197. *Шмит Ф. И.* Равеннские мозаики 1112 года / Ф. И. Шмит // Светильник. Религиозное искусство в прошлом и настоящем. — Москва, 1914. — № 7. — С. 7–36.
198. *Шмит Ф. И.* Алтарные мозаики церкви Михаила Архангела / Ф. И. Шмит // Светильник. Религиозное искусство в прошлом и настоящем. — Москва, 1915. — № 3–4. — С. 47–54.
199. *Шмит Ф. И.* Китай-Персия-Византия? / Ф. И. Шмит // Новый Восток. — Москва, 1923. — Кн. 4. — С. 313–327.
200. *Шмит Ф. И.* К происхождению базилики / Ф. И. Шмит // Известия ГАИКМ. — Ленинград; Москва, 1933. — Вып. 10. — С. 617–634.
201. *Шмит Ф. И.* Заметки о поздневизантийских храмовых росписях / Ф. И. Шмит // Византийский временник. — 1915. — № XXII. — С. 62–126.
202. *Шмит Ф. И.* Памяти Адриана Викторовича Прахова / Ф. И. Шмит // Теория и история архитектуры и градостроительства. — Москва, 1999. — Т. 4. — С. 290–312.
203. *Шмит Ф. И.* Политика и византиноведение / Ф. И. Шмит // Сообщения ГАИМК. — Ленинград, 1932. — № 7–8. — С. 6–23.
204. *Шмит Ф. И.* Византиноведение на службе самодержавия: Н. П. Кондаков / Ф. И. Шмит // Искусствознание. — 2010. — № 3–4. — С. 556–594.
205. Byzantine Mosaics. Preface by A. Grabar. Introduction by M. Chatzidakis. — UNESCO, 1999. — 72 с.
206. Byzantine Studies. The Oxford Hand book. Edited by E. Jeffreys with J. Haldon and R. Cormack: Oxford Univ. Press, 2008. — 1021 p.
207. *Cameron Al.* Byzantines. Blackwell: People of Europe / Al. Cameron. — 2006. — 292 p.

208. *Cormack R.* Byzantine Art. Oxford History of Art / R. Cormack. — Oxford: Oxford Univ. Press, 2000. — 248 p.
209. *Cormack R.* Wall-painting and mosaics / R. Cormack // Byzantine Studies. The Oxford Handbook. Edited by E. Jeffreys with J. Haldon and R. Cormack: Oxford Univ. Press, 2008. — P. 385–396.
210. *Demus O.* The Style of the Kariye Djama and its Place in the Development of Paleologan art // The Kariye Djami. — Vol. 4: Studies in the Art of Kariye Djami and Its Intellectual Background / Ed. by P.A. Underwood. — N. J., 1966. — P. 109–160.
211. *Franklin S.* Byzantium — Rus — Russia: studies in the translation of Christian culture / Simon Franklin. — Aldershot (Hants.) ; Burlington (Vt): Ashgate Variorum, cop. 2002. — 350 p.
212. Hagia Sophia from the Age of Justinian to the Present. Ed. by R. Mark and A. Carmak. — Cambridge and New York / Cambridge University Press, 1992. — 225 p.
213. *Grabar A.* The Artistic Climate in Byzantium During the Paleologan Period // The Kariye Djami. — Vol. 4: Studies in the Art of Kariye Djami and Its Intellectual Background / Ed. by P.A. Underwood. — N. J., 1966. — P. 3–16.
214. *Jeffreys E., Haldon J., Cormack R.* Byzantine Studies as an academic discipline // Byzantine Studies. The Oxford Handbook. Edited by E. Jeffreys with J. Haldon and R. Cormack: Oxford Univ. Press, 2008. — P. 3–20.
215. *Krautheimer R.* Early Christian and Byzantine Architecture / New Haven and London: Univ. Press, 1986. 553 p.
216. *Maguire V.* Art and eloquence in Byzantium. — Princeton, 1981. — 148 p.
217. *Mango C.* The Date of the Narthex Mosaics of the Church of the Dormition at Nicaea // Dumbarton Oaks Paper, 1959, 13. — P. 245–252.
218. *Mango C.* Byzantine Architecture. N.Y.: Abrams, 1976. — 383 p.
219. *Mango C.* The Art of Byzantine Empire: 312–1453: Sources and documents. — New Jersey, 1972. — 272 p.
220. *Mango C.* Byzantium's role in world History // Byzantine Studies. The Oxford Handbook. Edited by E. Jeffreys with J. Haldon and R. Cormack: Oxford Univ. Press, 2008. — P. 957–961.

221. *Mathew J.* Byzantine Aesthetic. — London, 1963. — 189 p.
222. *Mathews T.* The Early Churches of Constantinople: Architecture and Liturgy. — University Park and London, 1980.
223. *Mathews T. F.* The Art of Byzantium: Between Antiquity and Renaissance. — London: Orion books, 1998. — 176 p.
224. *Meyendorff J.* Spiritual Trends in Byzantium in the Thirteen and Fourteen Centuries//The KariyeDjami. — Vol. 4: Studies in the Art of KariyeDjami and Its Intellectual Background/Ed. by P.A. Underwood. — N. J., 1966. — P. 95–106.
225. *Meyendorff J.* The Byzantine Impact on Russian Civilization// Windows on the Russian Past. Essays on Soviet Historiography since Stalin. — Columbus, Ohio, 1977. — P. 45–56.
226. *Muratoff P.* La Peinture Byzantine. Avec 256 reproductions hors texte. Traduction de Jean Chuzeville. — Paris: G. Cres&Cie, 1928. — 174 p.
227. *Obolensky G.* Russia's Byzantine Heritage //Oxford Slavonic Papers, 1950. — P. 37–63.
228. *Ousterhout R. G.* The architecture of the KariyeCamii in Istanbul. *Dumbarton Oaks*, 25. 1988. — 157 p.
229. *Ousterhout R.* Byzantine Architecture: A Moving Target?// Byzantium/Modernism: The Byzantine as Method in Modernity. Edited by Roland Betancourt Maria Taroutna. — LEIDEN |BOSTON, 2015. — P. 163–178.
230. *Ousterhout R.* The Holy Space: Architecture Serves the Liturgy// Heaven on Earth: Art and the Church in Byzantium, ed. Linda Safran (University Park: Pennsylvania State University Press, 1998). — P. 81–120.
231. *Ousterhout R.* The Virgin of the Chora: the Image and its Contexts//The Sacred Image. East and West / Ed. R. Ousterhout, L. Brubaker. — Urbana and Chicago, 1995. — P. 91–109.
232. *The KariyeCamii / Ed. Scala.* — London — Istanbul 2002, — 128 p.
233. *Palazzo E.* Sensory Activation in Liturgy and Art in the Early Middle Ages: The Initials O in the Sacramentary of Gellone//

- Proceeding of the 23 rd International Congress of Byzantine Studies. Belgrade 22–27 August, 2016. — P. 189–198.
234. *Sevcenko I.* Theodor Metochites, TheChora and Intellectual Trends of His Life//The KariyeDjami. — Vol. 4: Studies in the Art of KariyeDjami and Its Intellectual Background/Ed. by P.A. Underwood. — N. J., 1966. — P. 19–94.
235. *Ranciman St.* The place of Byzantium in the mediaval world// Cambridge Medieval History. Ed. Hussey J. M. IV. 2. — Cambridge, 1967. — P. 354–375.
236. *Ranciman St.* Byzantine Style and Civilization. — Penguin book,1975. — 238 p.
237. The Reception of Byzantium in European Culture since 1500. Edited by Przemyslaw Marciniak, University of Silesia, Poland; Dion Smythe, Queen's Belfast, UK., 2016. — 257 p.
238. Schmit Th. Die Koimesis-Kirche on Nikaia, das Bauwerk und die Mosaiken. — Berlin u. Leipzig, 1927. — 56 S.
239. St. Sophia. The Chora Church. — Published and distributed by Rehber, 1999. — 96 p.
240. The Glory of Byzantium. Art and Culture of the Middle Byzantine Era. A. D. 843- 1261/ Ed. by N. C. Evans, W.D. Wixon. — N. J., 1997. — 574 p.
241. The Oxford Dictionary of Byzantium: Prep. at Dumbarton Oaks/A. P. Kazhdan, ed. in chif. — N. J.: Oxford Univ. Press, 1991. — Vol. 1–3.
242. The KariyeCamii Reconsidered/Ed. H. Klein, R. Ousterhout, and B. Pitarakis (Istanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü, 2011. — 102 p.
243. *Teteriatnikova N. B.* Mosaics of Hagia Sophia, Istambul: The Fossati Restoration and the Work of the Byzantine Institute. — Dumbarton Oaks Trustees for Harvard University. — Washington, D. C., 1998. — P. 78.
244. *Toynbee A.* Russia's Byzantine Heritage /A. Toynbee// Civilization on Trial. — London, 1948. — P. 164–184.
245. *Walter Chr.* Art and Ritual in Byzantine Church / Chr. Walter. — London,1982. — 279 p.



ПРИЛОЖЕНИЕ

**А. С. ХОМЯКОВ О КУЛЬТУРЕ
ВИЗАНТИИ**

Главная черта, отличающая всю литературную деятельность Хомякова, — своеобразность. Разнообразный материал — плод громадной начитанности, сохраненной изумительной памятью, перерабатывался Хомяковым так, что на всем лежала печать его личности. Вы можете не соглашаться с человеком, у которого есть самобытная мысль в голове, но эта мысль невольно заставляет работать вашу собственную мысль, побуждает ее взглянуть на предмет с той стороны, с которой нам еще не случалось взглянуть. Хомяков, никогда не принадлежавший к разряду специалистов ни по одной из наук, занимавших в разное время его пылкий ум, указал в каждой из них много такого, что заставляет задумываться многих специалистов и может повести к открытиям в науке.

К. Н. Бестужев-Рюмин

| <ЗАПИСКИ О ВСЕМИРНОЙ ИСТОРИИ>¹

ХОД ДЕЛ В ВИЗАНТИИ. — РЕЛИГИОЗНЫЕ СПОРЫ

Другие были явления на Византийском Востоке. Там жизнь государственная замерла, и только многовековая борьба против внешних напоров продолжалась без надежды на торжество, без надежды на внутреннее обновление. Византийцы, заключив себя добровольно в общественные формы, завещанные Римом, утратили возможность государственного развития; но мертвенность общественная должна была мало-помалу отразиться и на отдельных лицах и заковать объем их помыслов в тесные пределы односторон-

¹ Из масштабного историософского сочинения А.С. Хомякова «И.и.и.», известного в настоящее время под названием, предложенным издателем А.Ф. Гильфердингом, — «Записки о всемирной истории», отобраны и представлены читателю разделы, посвященные Византии (Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. — Т. 7. — М.: Университетская типография на Страстном бульваре, 1900. Записки о всемирной истории. — Ч. 3. — Изд. 2-е).

ности. Между тем великий подвиг науки религиозной или наукообразного определения христианских учений совершался мыслителями, преемниками эллинского просвещения, и совершался не для одной Византии, но для всего европейского мира, принимающего от нее свет разума и норму верования. Беспреданно являлись новые учения, вступали в борьбу с древним преданием и вызывали его к яснейшему выражению своего еще невысказанного смысла. Споры решались на величественных соборах, в которых участвовали духовные представители западных областей и земель, покоренных дикими иноверцами; но величественнее самых соборов, часто возмущенных бесчинством низких страстей (напр., собрание в Ефесе, известное под именем Ефесского разбоя²), была жизнь мысли, беспреданно и повсеместно высказывающаяся в посланиях, в проповедях, в письменных или словесных прениях, в пламенном участии всех сословий, в тонкостях диалектики в громах красноречия. Самые соборы не определяли, но высказывали мысль и верование, живущие в церковной общине; они получали значение свое не от особенных форм, не от вещественных признаков власти, но от согласия отсутствующих христиан на исповедание, утвержденное их представителями, епископами или духовными лицами, сидящими на соборе. Итак, само право представительства, также как и право приговора, не имело никакой условной или государственной основы, но утверждалось единственно на свободе духовного единства, не закованной никакими поста-

² Церковный собор, состоявшийся в 449 г. в Эфесе (Эфесский «разбойничий» собор), на котором александрийский патриарх Диоскор (444–451) принудил церковь отвергнуть признание двух природ Иисуса Христа и принять учение константинопольского архимандрита Евтихия (ок. 375–454) о полном слиянии Божественной и человеческой природы во Христе, т.е. христологическую ересь монофизитства. Эта точка зрения была окончательно отвергнута IV Вселенским собором (Халкидонским), 451.

новлениями формальными. Собор был не власть, а голос, и в этом-то отсутствии власти формальной история должна признать неприкосновенность его власти разумной.

Таково было всегда воззрение Востока; таково было и понятие Запада, покуда еще не расторглось его общение с Востоком. Оттого-то ни число присутствующих на соборе епископов, ни власть или согласие императоров, ни согласие старших епископов и патриархов, никакая, наконец, внешняя примета, ничто не давало собору характера вселенского (т.е. общецерковного). Так, напр., на соборах, отвергнутых церковью, часто присутствовало такое число епископов, какого не бывало и на соборах, названных Вселенскими; так, многие из них были утверждены царями; многие признаны всеми патриархами, не исключая Римского (ибо решение собора Миланского было подписано Либерием³, не выдержавшим императорского гонения). Общее мнение было судьей самого собора, а собор только выражением духовного и нравственного единства. На этом основании понятно, как впоследствии Флорентийский собор⁴, при всех внешних признаках законности (ибо слабодушие не извиняет никого), был отвержен Восточною общиною. Таково же было первоначальное понятие о соборах и на Западе. Но впоследствии развитие внешней или государственной религии подавило прежнее учение, и учителя Запада приняли внешнюю норму для суждения о законности собора, норму, основанную на признаках внешних, напр. на законно-

³ *Либерий* — римский епископ (352–366) — сторонник св. Афанасия в его борьбе с Арием, в результате мучений осудивший св. Афанасия, который не винил его: «преступление не на уstraшенном, но на принуждающих медленною мукою». Народ сохранил привязанность к своему владыке, в последующей деятельности своей проявившему верность православию.

⁴ Ферраро-Флорентийский собор христианских церквей (1438–1445). В 1438–1439 гг. проходит в Ферраре, в 1439–1442 гг. — во Флоренции, в 1443–1445 гг. в Риме. Католической церковью почитается как XVII Вселенский собор. Православной церковью решения Собора отвергаются.

сти и праве лиц, участвующих в соборе, на числе их, на согласии с Римским епископом и т. д. *⁵). Идея единства условного, правительственного (авторитета или власти) заменила идею единства внутреннего или органического (жизненного). Ясный взгляд на этот вопрос есть требование не догматики религиозной, но здоровой исторической критики.

Самый ход развития в религиозной науке представляет замечательную последовательность и указывает на строгие требования ума в мире эллинского образования. Великие вопросы, волновавшие Восточную империю, скрываются теперь от поверхностного наблюдателя под формулами религиозной догматики и не находят бесстрастных ценителей; но формулы догматические были неизбежны, ибо дело мышления во время первых веков от Константина⁶ было не создание новой науки на свободной силе человеческого разума, но наукообразное или разумное уяснение предания; а предание неразрывно связано с формами и формулами, в которых оно переходило от поколения к поколению. Исторический же обзор соборной деятельности, отстраняя все подробности и случайности споров и их внешние формы, открывает глубокий смысл ее, и великий подвиг, совершенный духовною жизнью Византии.

Община, освобожденная от гонения и высказанная учениями Ария⁷, Диоскора и других, выражает свое понятие

⁵ Обычная формула постановлений Западных соборов: *Sacrosancta Generalis synodis... in s.s. "legatine" congregate etc.* (Примеч. сделано издателем соч. А. С. Хомякова А. Ф. Гильфердингом)

⁶ *Константин I Великий* (Флавий Валерий Аврелий Константин), равноапостольный — первый христианский император (306–337), поставивший империю под знамя Креста Господня, определивший союз («симфонию») царства и церкви, т. е. формообразующий принцип цивилизации *нового типа*, вошедшей впоследствии в историю под именем Византия.

⁷ *Арий* (256–336) — александрийский пресвитер, учивший, что Сын Божий не совечен Отцу, а является Его высшим творением, т. е. Богом по имени, а не по сущности. Арианство — первая массовая ересь антиринитарного характера, превращавшая христианство в одну из моральных доктрин.

о Божестве. Она не остается при неразвитом единобожии Иудеи, содержащем в себе необходимо или отрицание внутреннего явления (лица) в Божестве, или признание явления (лица), как обнимающего собою всю сущность Божества. Она признает три явления, связанные внутреннею живою связью, свободные от всякой случайности и, следовательно, совершенно полные, и в то же время признает, что одно явление не может обнять собою всю полноту первобытного духа. Далее, она отвергает предположение, чтобы нравственное совершенство могло принадлежать какому-нибудь духу, кроме первобытного, и кладет переход к вопросу об отношении духа первобытного (Бога) к созданному (человеку).

Разумеется, что верность решений принадлежит анализу философскому; история разбирает только ход науки, а не удовлетворительность ее в отношении к отвлеченному мышлению.

Споры несторианства и евтихианства составляют вторую эпоху христианской науки. Несторий отвергает в Мессии Искупителе божественность, обращая ее во внешнее вдохновение; Евтихий отвергает человечество, обращая его в видимый призрак человечности.

Истории, собственно, нет дела до справедливости обвинения, поскольку оно касается только до лиц Нестория и Евтихия и до личного их учения. Она разбирает только школу и смысл ее.

Несмотря на видимую и прямую противоположность несторианства и евтихианства, окончательное значение обоих одинаково: оба утверждают и утверждают совершенное различие Бога и человека и несовместимость этих двух понятий в одно.

Та же самая тождественность при прямом противоречии или антагонизме видна и в отношениях первоначального буддизма к шиваизму и протестантства к романизму и вообще во

всех учениях, отрицающих, но не исключаящих друг друга, будь они религиозные или философские: ни отрицание не освобождает, ни примирение в смысле новейшей германской науки.

Характер Несториевой школы (точно так же и Евтихиевой) определен был самой почвою, на которой развился. Он принадлежал по преимуществу Сиро-Палестинской области и представлял в себе несомненный отзвук еврейства (а может быть, и малоизвестных религий финикийских), признавая в Мессии только человека. Евтихианство, возникшее в Египте⁸, носило печать древнеегипетского учения; ибо, отрицая человечество Мессии, оно ставило самую сущность Божества в страдательное отношение к случайности и, следовательно, подчиняло ее законам видимого мира (как в Кушитстве). Историческое исследование прежних веков связывает еще яснее этих двух мыслителей, так сильно волновавших Восток, с прежнею жизнью Палестины и Египта через эбонитов⁹, с одной стороны, через гностиков¹⁰ и Савелия¹¹, с другой.

Предание церкви представляет на тот же факт довольно любопытное указание, приписывая Сирии Евангелие, писанное под именем апостола Луки, а Египту Евангелие апостола Марка, и признавая в одном преобладание Мессии-жреца (обозначенного эмблемою быка и, следовательно, рассмо-

⁸ Оно себя прикрывало авторитетом св. Кирилла Александрийского. *Изд А. Ф. Гильфердинг.*

⁹ Эбониты — (эвиониты — от еврейского — «бедные») — иудействующие христиане, сохранявшие верность Моисееву закону (обрезание, соблюдение субботы, постановления, касающиеся пищи, — кашрута). К IV—VII вв. они исчезли.

¹⁰ Гностики — подменяли веру эзотерическим знанием (гносисом), пытались развить христианство посредством языческой философии, иудейской мистики и магии. Использовали учение докетов о «кажимости» воплощения Иисуса Христа и ересь николаитов, полагавших, что христианство освобождает от законов нравственности.

¹¹ *Савелий* — пресвитер Ливийский, прибыв в Рим в нач. III в., стал распространять антитринитарное учение: Бог не троичен, все три Лица — только последовательно проявляющиеся модусы Его Единичности.

тренного со стороны человечества), а в другом преобладание Мессии-царя (обозначенного львом, символом небесного, пожирающего земное, следовательно, Мессии-Бога). Впрочем, тесное соединение церкви Египетской и евтихианства с Древним Египтом виднее еще в Оригене¹², чем в Савелии. Глубокомысленный александриец во многом учитель всех последовавших учителей, очевидно впадает прямыми своими последствиями в пантеизм и в учение о первоначальной необходимости, обращая самое зло нравственное в призрак. Таковы в нем следы аналитического язычества, несмотря на его борьбу с окружающим его язычеством; точно так же как лучшая слава Запада (за исключением Августина¹³, ибо Иринея¹⁴ принадлежит Востоку), карфагенец Тертулиан¹⁵, в борьбе своей против языческого Рима и Африки, сохраняет, сам того не сознавая, характер Кушита Палестинского в строгом учении о кровавом искуплении, как заклинательном выкупе, и римлянина — в строгом понятии о внешних, правомерных

¹² *Ориген* — (+253) — выдающийся христианский философ, ученый, богослов (крупнейший экзегет, догматист, апологет). Автор термина Богочеловек. Сторонник идеи спасения всего сущего (апокатастасис). Впервые систематически изложил идеи христианства в философском контексте, оказав сильнейшее влияние на последующих мыслителей. Глава Александрийской школы (217–232). Стремясь согласовать христианство с достижениями эллинской мысли, допустил уклон в неоплатонизм и богословские мнения (теологумены), впоследствии отвергнутые Церковью.

¹³ *Августин Блаженный Аврелий* (354–430) — крупнейший богослов Западной Церкви, «отец Католицизма» (в католической традиции — «учитель церкви»). Автор знаменитой «Исповеди», которая считается первым образцом биографии в европейской литературе. Под впечатлением падения Рима под натиском готов в 410 г. создает свой главный труд «О граде Божием (426), развернутую концепцию философии истории.

¹⁴ *Иринея Лионский* (ок. 130–202) — считается отцом христианской догматики. Второй епископ Лиона. Мученически погиб в гонение императора Септимия Севера. Автор труда «Пять книг против ересей».

¹⁵ *Тертулиан Квинт*, Септимий, Флоренс — (155/165–220/240, Карфаген) — выдающийся богослов, поздний апологет, знаменитый ригоризмом и парадоксальным противопоставлением веры разуму. Положил начало латинской патристике и средневековой церковной латыни.

отношениях человека к Богу и о крещении как деле совершенном (*opus operatum*). Дальнейшие ошибки их учеников и осуждения церкви очень понятны.

Арий, отстраняя внутренние явления в Божестве, старался сохранить величие его и в то же время бессознательно унижал его, допуская в творении совершенство нравственное. Точно то же было с Несторием и Евтихием. Один, приписывая человечеству почти исключительное участие в деле искупления, хотел его возвысить, и в то же время унижал человека, отвергая в Боге возможность быть человеком. Другой, предоставляя Божеству дело искупления вполне, унижал Божество, подчиняя его законам случайности. Каждый впадал в ту самую крайность, которой хотел избегнуть; оба, так же как и Арий, полагали бездну между человеком и Богом, утверждая их вечный разрыв. Предание церкви, уясняясь, положило их слияние в одном лице Мессии Богочеловека. Далее, в споре с полуевтихианцами (единовольниками) оно признало нераздельность нравственного определения (воли) с логическим определением (сущности) и утвердило для всех будущих веков возможность бесконечного развития, которое гибло в признанном разрыве Божества и человека, определения нравственного и определения логического.

Повторим, что история определяет только смысл догматического разрешения, а не законность его перед судом философского анализа.

ЗНАЧЕНИЕ СОБОРОВ



Соборы отстояли для человечества великое учение, которого благотворные плоды питают донныне в продолжение многих веков, облагораживая и возвышая его помыслы и направляя его к бесконечно высокой цели. Объявлено было внутренне тождество Духа, Бога и человека, в проявлении Мессии. Догмат был утвержден, и церковь могла

успокоиться; но новая страшная буря должна была ее потрясти и с нею вместе потрясти надолго и, может быть, ослабить навсегда Византийскую империю. Первые века церкви были скудны обрядами и почти чужды всякой внешней формы поклонения. Государственное торжество христианства при Константине дало свободу внешней жизни: явились обряды, свободно созданные для выражения жизни внутренней и внутреннего единства; дух искусства создал новые молитвенные песни, новое христианское зодчество, новую живопись, скудную в отношении к красоте пластической, богатую в смысле духовного выражения, и это опять было делом Византийского мира. Икона сделалась предметом любви, уважения и почтительного поклонения; в темном народе она сделалась предметом идолопоклонства. Против этого уклонения от христианства восстали мужи, сильные ревностью и духом, императоры, прославленные победными подвигами против иноземцев; но вместо убеждения и учения они в деле исправления духовного вооружились властью. Сопrotивление возбудило гордость; оскорбленная гордость выразилась жестокими гонениями. Духовенство восстало против незаконного употребления светской власти (к которой оно часто беззаконно прибегало). Оно чувствовало себя униженным и угнетенным и вступилось столько же за свои житейские выгоды, как и за свои церковные права. Страсти разгорелись; внутренний раздор погубил силы государства; истина затемнилась в неизбежном ожесточении усобицы. Войско, вещественные силы и едва ли не чистота намерений были на стороне гонителей-иконоборцев. Но народное убеждение, право и истина были на стороне гонимых защитников икон.

Над этим вековым спором гордо смеялась новая наука. Смысл его для нее так же темен, как и для невежества прежних церковных историков. И тем и другим недоставало беспристрастного просвещения. Истинное значение иконоборческих споров весьма важно и достойно величия че-

ловеческой истории, — более достойно, чем мелкие войны и мелкие победы дикарей над дикарями, которыми гордится Западная Европа и ее кровавые летописи. Иконоборец восставал против злоупотребления, унижающего христианство до иконопоклонства; но он смешивал власть и принуждение в дело высшей человеческой свободы; но его торжество было приговором не над одними иконами, а над всем обрядом. Защитники икон защищали в них право человеческой свободы, а еще более право каждого человека и каждой общины в ее живом единстве выражать свою мысль и свое чувство словом, звуком и образом. Они победили, и их победа спасла неприкосновенность церкви и ее веру в самую себя и в живую мысль, которая должна устранить идолопоклонство без всякого внешнего принуждения, и поэтическую свободу обряда, и будущее художество. Таково было дело второго собора Никейского¹⁶, последнего из великих соборов.

Этим собором кончила Византия свой духовный подвиг, утвердив навсегда догмат, научнообразное выражение мысли, отстояв обряд, поэтическое выражение жизни. Этот подвиг останется незабываемым и будет оценен вполне, когда Западная Европа освободится сколько-нибудь от своей гордой неприязни к Востоку, а наука от своей тупой односторонности.

ЮСТИНИАН



Жизнь политическая Византии не соответствовала величию ее духовной жизни, но и она была не без славы и не без подвигов. Ни одно государство в мире не держивало таких беспрестанных, таких грозных напоров; ни одно так долго с ними не боролось. Волна за волной набегала с Севера и с Востока; бедствие за бедствием обрушивалось на

¹⁶ VII Вселенский (второй Никейский собор) 787 г. утвердил догмат об иконопочитании.

ветхое здание римской государственности, и оно держалось только живущим в нем духом эллинского разума просвещения. Гроза Германии и Западной Европы, Аттила и его гунны отступили перед гордою смелостью Маркиана¹⁷. Опустошительный поток обратился на Италию; но Маркиана не стало, и его недостойные преемники не умели поддержать часть государственную. Обломки гуннского ополчения, гепиды и славяне (венеды и анты) грабили северную Придунайскую область; Вандалы грабили Пелопоннес. Своевольные слуги и наемники Империи, остготы вели междоусобную войну и наконец, соединив свои силы под предводительством Феодорика, создали новое независимое государство в Италии. Кавказские горцы и персияне опустошали весь Восток, а будущие завоеватели полмира, арабы-сарацины врывались с Юга в Сирию и Палестину. В первой половине шестого века взошел на престол византийский государь, памятный в истории человечества. Беспримесный славянин, сын славянских родителей (как видно из их имен, а особенно из имени матери — Бегленицы). Управда был призван на царство. Имя свое он перевел на правительственный латинский язык и назвал себя Юстинианом.

Если бы нужно было еще доказывать, что славяне были исконными жителями Придунайской стороны и опровергать нелепое мнение о движении славян, будто бы врезавшихся в Европу вслед за гуннами, то имена Управды и его родителей одни уже могли бы достаточно убедить самых упорных скептиков. Ни гунны, ни славяне не врывались в Империю до половины V века, а Юстиниан родился от славянского отца

¹⁷ *Маркиан* — император Византии (450—457). Отказал вождю гуннов, Аттиле, в дани: «Золото у меня для друзей, а для врагов — железо». Справедливый и энергичный правитель. Созвал IV Вселенский собор 451 г. в Халкидоне, утвердивший истину о том, что две природы во Христе соединены «неслиянно и неизменно» (против Евтихия), «нераздельно и неразлучно» (против Нестория); собор зафиксировал «Пентархию» — соотношение пяти патриархатов (Римского, Константинопольского, Александрийского, Антиохийского, Иерусалимского).

и славянской матери в 482 году, и ни один писатель, ни из византийских, ни из Западных, не считал и не называл его варваром или иноземцем. Не явно ли, что он был славянин-туземец, потомок старожилков Иллирии¹⁸ и Фракии¹⁹?

Ни воинские доблести, ни крепость духа не отличали Юстиниана-Управды. Чуждый ратному делу, игральнице придворных интриг и развратной жены, не внушающий ни страха народу по добросердечию, ни глубокого уважения по недостатку твердости и самостоятельности в делах правления, славянский император Византии одною силою любви к правде и к просвещению, одним истинно человеческим сочувствием с человечеством пробудил стихии мысли жизни, заснувшие в государстве, но еще уцелевшие в членах его. Его эпоха была эпохою славы слишком мимоходной, но она останется навсегда замечательною по своему влиянию на науку права и на религиозное искусство.

Действия Юстиниана в подробностях своих представляют часто или жестокость, или бессилие: в общих начертаниях и намерениях они запечатлены величием и глубоким чувством христианства и правды. Без уважения нельзя вспомнить о государе, требовавшем от кавказских дикарей, чтобы они вперед не скопили пленников, и решившемся на войну для этой одной цели. Требование Юстиниана напоминает отмену человеческих жертв в Карфагене по приказанию великого сына Гистаспова²⁰. Чисто нравственные побуждения так редко являются в истории, что она не имеет права миновать их без внимания.

¹⁸ *Иллирия* (Иллирик) — древнее название западной части Балканского полуострова, которую населяли иллирийцы.

¹⁹ *Фракия* — страна между Балканскими горами и Эгейским морем. В настоящее время территория древней Фракии поделена между тремя государствами — Грецией, Болгарией и Турцией.

²⁰ *Дарий* — (др.-перс. «Держащий добро», «Добронравный») — персидский царь (522—486 до н. э.). В Карфагене, признавшем власть Дария, было объявлено требование великого царя не приносить в жертву людей, не есть собак и не хоронить покойников.

Африка была снова вырвана у вандалов, Италия у вестготов. Велисарий и Нарсес²¹ напомнили миру о прежних торжествах римского оружия и германским дикарям о ничтожности их нестройного мужества перед образованною силою Рима. Персия была удержана в своих границах, несмотря на предприимчивое властолюбие и воинственность Хозроя. Славянские болгары отодвинуты за Дунай. Земля Византийская расширилась снова от Каспия и цепи Демавендской²² до Атласа²³ и Западного океана. Зодчество вспомнило свое древнее величие, и своды Софийского собора смело поднялись к небу, как духовный гимн, в урок будущим векам и в свидетельство неумирающей художественности на земле Эллады. Полное и величественное собрание гражданских законов (лучший памятник древнего общественного мира), составленное под надзором самого императора, спасло для потомства выражение праводатной мудрости Рима, мудрости часто соблазнительной, вредной для новейших порядков, но еще чаще богатой наставлениями для всех времен и без сомнения никем не превзойденной. Таков был подвиг Юстиниана, но он не мог остановить падения государственного.

ЯЗЫЧЕСКАЯ И ХРИСТИАНСКАЯ СТИХИИ В ВИЗАНТИИ



лишком силен был внешний напор и слишком слаб был внутренний состав государства. Право, переданное Римом завоеванному Западу, было для него только полицейским уставом благочиния; то же право, переданное Эллина, было для него только наукою, которую он разрабаты-

²¹ *Велисарий и Нарсес* — выдающиеся полководцы Юстиниана Великого.

²² Демавендская цепь — горная цепь на территории Ирана.

²³ Атлас — Атласские горы (от греч. *Ἄτλας* — имени греческого титана Атласа) — большая горная система на северо-западе Африки, тянущаяся от атлантического побережья Марокко через Алжир до берегов Туниса.

вал наравне с другими, но которая, обогащая его разум, мало отразилась в его жизни. Догматика закона действовала столь же слабо на общество, сколько и догматика религиозная; они процветали одинаково как отрасли частного знания для каждого отдельного лица и одинаково оставались бесплодными для жизни народной. Сверх того, самое право Римское, чудно-логическое развитие условных и произвольных данных, не имело ничего общего с началом нового верования, принятого со времен Константина. Разделение человека на христианина-аскета, равнодушного ко всей внешней жизни, и на христианина страдательного, покоряющегося случайным законам государства, сохранялось. Право гражданское, точно так же как и право государственное (да едва ли они могут быть строго отделены друг от друга), было независимо от веры. Цари, наперекор христианству, назывались божественными (*divus*) и величались нашею вечностию (*perennitas nostra*); законы о браке, о рабах, о собственности и пр. сохраняли неизгладимую печать языческого равнодушия к началам нравственности. Церковь, сознавая себя совершенною, не прилагала и не старалась приложить себя к вечно несовершенному устройству общества, позволяя ему пользоваться двусмысленным правом называть себя христианским по вероисповеданию лиц, составляющих оное. Она была права, ибо через такое равнодушие ко всему временному сохраняла в неприкосновенности внутреннюю чистоту и свободу своего учения; но, с другой стороны, она не питала в душе гражданина нравственного стремления к согласию между его обязанностями гражданскими и человеческими, она не внушала ему надежд на лучшее и не напоминала ему великой истины, что внешняя форма должна, поздно или рано, сделаться выражением внутреннего содержания, и что право должно, наконец, опереться не на условные и произвольные, но на вечные и человеческие начала. Признавалась просветительная сила христианства, но

не сознавалась его строительная сила. Такое раздвоение удержалось до конца Византийской империи. Правда, христианство не осталось без влияния на науку гражданскую, многие частные законы изменились; но не было в этих изменениях ни полноты, ни сознания. Право сохранило свою независимость от веры и, следовательно, от самой жизни народа или от ее лучшей части. Не примиренные половины остались одинаково бессильными.

Государственное право не подвинулось ни на шаг. Византия не знала, так же как и Рим, законов престолонаследия. Народное избрание было истинным, хотя и не признанным основанием права на престол, и самое наследство по рождению сопровождалось действительно или безмолвным избранием, или венчанием преемника еще при жизни предместника. Точно то же было и в Риме.

Поэтому строгий суд историков над возмутителями или притязателями на престол очень нелеп, когда относится к истории Римской империи. В нем высказывается крайнее незнание коренных начал государства.

Со времен Траяна²⁴ вполне освободились провинции от столицы и утвердили за собой право на избрание императора. Этот период продолжается до окончательного разделения Империи на Восточную и Западную. Западная пала; Восточная должна была в уменьшенном объеме повторить и действительно повторила явления великой Римской державы; но новые случайности жизни изменили выражение прежнего начала. Провинции, беспрестанно наводняемые, отчасти даже населенные варварами, утратили память своего права или возможность им пользоваться. Граждане христиане, раздвоенные в душе своей непримиримым разногласием жизни

²⁴ *Траян* (Марк, Ульпий, Нерпа) — римский император (98–117) из династии Антониев, при котором территория Римской империи достигла максимальных размеров.

частной, христианской и жизни государственной, языческой и римской, становились со дня на день более равнодушными к общественному делу и предоставляли свою судьбу области ближайшей к средоточию правительства. Таким образом, новая столица Византии, богатая по своему положению на торговом перепутьи, охраненная морем и стенами почти неприступными от нашествия иноплеменников, средоточие науки и просвещения, а еще более средоточие всех честолюбий и своекорыстных страстей, приобрела права, вырванные силою провинцией у своеволия римского и снова утраченные их бессилием и равнодушием. Она сделалась не столицей, а вполне правительницею государства.

Ираклий, спаситель Империи, был едва ли не последним императором, данным провинцией всей Империи. Другие, пришедшие также из областей или поднятые на престол войском, опирались всегда на партии, существующие в столице; вообще же эти примеры довольно редки.

Жизнь Империи сосредоточивалась в столице. Возмущения провинции, часто справедливые и благородные, ибо возникали из потребности правды и доблести в государе, заменились возмущениями развратной столицы и заговорами всегда и везде развратного двора. Избрание народное было так же слепо, как и естественное преемство престола. Но и престолонаследие родовое было сопряжено в Византии с бóльшими неудобствами, чем где-либо. Раздвоение человека и гражданина убило жизнь нравов гражданских; оно же убило и жизнь нравов христианских. Разврат частный был так же велик, как и разврат гражданский (хотя он, бесспорно, был менее гнусен, чем на Западе в эпоху средневековой простоты, хваленной пристрастием и невежеством, или в эпоху германских государств до Карла Великого).

Молодой государь, зараженный пороками города, при восшествии своем на престол не находил ни одной точки опоры, ни в себе, ни вне себя; и все его усилия, если он был (как

часто случалось) одарен величием ума и души, сокрушались об мертвенность общественного тела, уже неспособного принять новый дух жизни и силы. Иначе и быть не могло, ибо шаткая случайность естественного престолонаследия исправляется только постоянством живых обычаев и нравов общественных.

Такова была судьба государства, скованного в формы, завещанные язычеством, скованного прежнею славою и своею народною гордостью, приявшего христианство, но не освобожденного христианством. Мертвое тело эллино-римлянина давило христианина. Жизнь духа и мысли, жар поэзии, все лучшее и святое бежало из общества, которому не хотело поклониться и которого победить не могло, в пустынные обители Египта, в нагорные монастыри Эллады и Сирии, оставляя государство на произвол разврата и корысти, на добычу неизбежного и неисцелимого гниения.

Великая эпоха Юстиниана должна была скоро миновать. Ее величие принадлежит кроткой и разумной личности императора, многие из ее бедствий принадлежат его слабодушию; ее бесплодность для Империи принадлежит мертвенности самого государства. Недостойные преемники следовали за Юстинианом.

АВАРЫ И БОЛГАРЫ — ИХ ОТНОШЕНИЕ К СЛАВЯНАМ

Между тем волнение в Средней Азии бросало все более и более народы ее на область племени иранского. Воинственные жители Алтая, турки, разрушили царство гуннов восточных (ефталитов), основали новую державу в колыбели славянского племени (Бактрии) и грозили Персии, которую суждено было им впоследствии завоевать; отряды их проникали по северному берегу Каспийского моря до Кавказа и прорывались через его снежную преграду, или, дружась с Византиею, нападали на славян и финно-турок при-

донских, или, ссорясь с нею, опустошали ее владения на северном берегу Черного моря и разоряли босфорские города в Тавриде. Движение гуннов еще не закончилось. Во время Великого Аттилы они, оставляя в покое Византию, освободили своих братьев, западных славян, от ига иноземцев и, поколебав Римскую империю, бросили испуганных германцев на землю кельтов и римлян и на край Европы. Те же гунны под именем болгар (приволжцев, от Болги-Волги) стали мало-помалу переселяться с Волги на благодатные берега Дуная и набегать на область Византийскую. Слабее и слабее становилось население славянское на Волге, сильнее и сильнее становился напор финно-турецких и кавказских народов. Болгары, так же как и гунны, приняли уже (как мы видели и как засвидетельствовано китайскими летописями) в состав своего казачества уйгуров, беглецов из Средней Азии; но в них еще преобладала славянская стихия и, несмотря на враждебные столкновения со славянами-старожилами Придунайской стороны, они скоро стали жить и воевать с ними заодно, все более и более очищаясь от незначительной чужеродной примеси.

Другое бедствие грозило миру славянскому и Византии.

Поверхностная критика нескольких немецких писателей утвердила или породила в ученом мире мнение о жестокой первоначальной вражде болгар, иначе волохов, против славян, и о бегстве славян перед ними с Дуная на Севере и т.д. Мнение это почти не стоит опровержения. Можно ли предположить сильное переселение семей славянских на Север в то время, когда наиболее является их неудержимое стремление к Югу? Можно ли думать, что они в шестом столетии ушли к истокам Эльбы (или Лабы) и к верховьям Днепра, когда в конце пятого и во все продолжение шестого они нападали на землю Византийскую и на северо-восточную Италию; когда, наконец, они в конце шестого века составляют главную силу ополчений, осаждающих Византию, а в начале седьмого

переселяются по приглашению императоров целыми, большими племенами в опустошенную Паннонию и Далмацию и мало-помалу завоевывают всю Элладу и самый Пелопоннес, где доселе живут их потомки, получившие недавно новую жизнь и свободу под именем греков? Мнение о бегстве славян с берегов Дуная на Север перед болгарами (теми же Славянами, отделением древнего сако-гуннского казачества) не выдерживает разбора: оно основано на весьма простой ошибке. Болгары назывались также и вологами (вероятно, вольгары по двум произношениям имени Волги), а имя волог ввело старых летописцев в обман. Они смешали его с именем волохов или влахов, т. е. кельтов (от Гаэль, Гаэлах), завоевавших в древности часть Придунайской стороны, Чехию, где они оставили свое имя (Бойев) и землю Прикарпатскую (теперешний Галич и, может быть, часть Волыни). Имя же кельтов, вековых владетелей северной Италии, было перенесено славянами, так же как и германцами, на итальянцев-римлян, и предание о бегстве перед древними влахами-кельтами и особенно с римлянами во дни Траяна и падения Гетов было перенесено полуученым, полузабывчивым потомством на болгар (вологов), Славян, которые никогда своих братьев ниоткуда не выгоняли. Кто не узнает римлян по их языку в переродившихся их потомках влахах? И кто заметил что-нибудь не славянского в болгарях?

От востока и очевидно от юго-востока теперешней России двинулся воинственный народ, свирепый и грабительный, враждебный всем другим народам и совершенно чуждый просвещению. Этот народ явился под именем аваров. По нравам своим он мог бы быть приписан и доселе приписывается к ветви финно-турецкой; но восточные летописи не знают его имени. Первое его появление на устьях Дона нисколько не указывает на Средне-Азийскую колыбель, имена князей Аварских и многие особенности в их обычаях также не указывают на семью

тюркскую. При теперешних данных трудно и едва ли возможно определить истинное происхождение аваров; одно только беспристрастное и ученое исследование особенностей наречия аварского в городах кавказских представит, может быть, со временем данные для разрешения этого темного вопроса.

Разумеется, надобно будет отделить всю стихию тюркскую, занятую аварцами от соседей, и определить стихии, принадлежащие в особенности их малой семье.

Движение аваров, очевидно, шло наперерез направлению, взятому болгарами на юго-запад от средней Волги к устью Дуная и само было направлено прямо на запад или даже на северо-запад. Страна Прикавказская была точкою отправления, далее которой невозможно проследить их. Возвратного движения аварского народа или отделения от него какой-нибудь ветви история не знает, а между тем имя их сохранилось с их воинственною славою в неприступных горах северо-восточного Дагестана; следовательно, нет никакой разумной причины искать им отечества вне Кавказской области.

Смешно бы было предполагать тождество аваров и мнимых абиров византийских писателей. Абиры, как уже было сказано, не что иное, как простое искажение слова сабир, сиян-бий (как манджур — манджуй и татар — татан).

По всем вероятностям, аваров должно считать остатком первожителю кавказских, обломком того великого и завоевательного племени, которое грозою меча и дикого мужества разгромило всю западную и среднюю Европу и бросило свои колонии далеко на юг в Испанию и Италию и северную Грецию, — племени кельто-кумрийского. Имя уже известное в далекой Галлии (напр., в земле битуригов город Аварикум), гремевшее в Италии и Паннонии под другою формою омбронов и амбронов, появляется снова в своих обеих формах, — аваров у Византийцев и обров у славян, и оно является опять со всем прежним ужасом неукротимой воинственности.

Разумеется, не должно предполагать полного сохранения кельто-кумрийской стихии во всей ее чистоте от VI века прежде Р.Х. до VI после Р.Х. Это бы было предположение безумное, особенно при огромном и беспрестанном движении народов на Кавказе и при его подножиях. Но нельзя не заметить, что и теперь в северном Дагестане соседи и, кажется, одноплеменники аварцев, ингуши, называют себя галами и что в юго-восточной Венгрии, где, по всем вероятностям, сохранились еще потомки древних аварцев, горный шотландец узнает еще свой пестрый тартан и слышит волынку, любимую музыку своих родных долин. Может быть, самое имя волынки, как и области Волынской, удержало память о гальском начале.

От Кавказа двинулись авары в половине VI века на устья Дона, перехватили путь болгарам, победили их, так же как и их союзников антов, разбили отдельные семьи уйгурские, кочевавшие в то время по всей степной области от Волги до Дуная, вероятно, увлекли их с собою и, накопляя все новые и новые силы, завоевали и разгромили всю область Прикарпатскую, землю чехов и венедов и проникли в Турингию и к границам Меровингской державы. Множество народов (между прочим, все уйгуры) в то время бежали перед восточными завоевателями из Средней Азии в Европу и прорывались через Волгу в древнюю область Славянскую. Бессильные и несвязанные между собой постоянным союзом, они бродили по беспредельной земле, набегаая на селения, грабя их и налагая на них временные дани. Восставал ли какой-нибудь вождь смелый и предприимчивый или новая семья приходила из другой страны: все разрозненные кочевья сливались волею или неволею в одну могучую дружину и стремились неудержимо на области соседние для завоевания и грабежа. Слабела семья или орда, правившая всем союзом: части распадались и ожидали нового средоточия для новой совокупной дельности. Такова почти вся летопись Средней Азии, таковы явления степей Приволжских и Приднепровских.

Авары были по всем признакам народом немногочисленным, но мужественным и привычным к боевой жизни и, победив рассеянных уйгуров, они укрепили себя частью побежденных дружин; победив славян, они стали в их главе для новых завоеваний, обещая им охрану от других неприятелей, франков, тюрков или византийцев, и новые пространственные владения в богатых странах Юга. Они делались средоточием славянского казачества, постоянным войском, около которого стекались бездомные удалыцы, предпочитавшие разгул боевой жизни мирному быту в своей родной сельской общине, они вскоре сделались владельцами и угнетателями края и двинули целые племена славянские в стены Византии и в самую внутренность Эллады. Нестерпимы были оскорбления, наносимые аварами славянам, несносны были их поборы и грабительства (под видом зимнего постоя, продовольствия и т. д., по словам западных летописцев).

Оскорбления и грабеж вызвали, наконец, сопротивление и восстание. Авары погибли, задавленные превосходною силою славяною; но время своего полуторавекового владычества они дали миру славянское завоевательное движение, не раз угрожавшее царству франков на Западе и лангобардов в Италии, уничтожившее в Иллирии германское население гепидов, обхватившее всю Древнюю Грецию, потрясшее Византийскую империю, но в то же время вливавшее свежую и здоровую кровь в ее ослабшие и истощенные жилы. Первоначальное направление аваров, так же как и их предшественников, кельто-кимвров и кавказских язигов (адыге — жители западного, авары — восточного Кавказа) было на северо-западе. Остановленные сильными вендами приэльбскими или привлеченные богатством Паннонии (теперешней Венгрии), они перенеслись в роскошные равнины страны Придунайской и там основали свое главное кочевье, свой царский или правительственный круг. Некоторые семьи славянские, предпочитавшие

мир битвам даже за свободу, покорились им и признали их правительственную власть; другие, гордые своею военною славою и давнишнею свободою, вступили в борьбу и были побеждены. Так погибли сильные анты прикарпатские, северяне (себиры) и эфталиты придонские (очевидно также гунны, которые известны под именем эфталитов в истории Персии, и, очевидно, славяне, по их соединению с северянами); так болгаре после бесполезной борьбы прекратили переселение свое на Дунай и заключились на время в области Приволжской.

Владычество аваров было непродолжительно. Многие славянские семьи освободились еще в конце VI столетия; венды и себры северо-западные отложились в начале VII. Их примеру последовали народы на севере от Карпат: венды гоританские (Каринтия) и чехи под предводительством какого-то франкского купца Само (лица очевидно вымышленного и едва ли не родившегося от слова славянского сами) основали ненадолго самостоятельное государство, перед которым бежали не только полчища аварские, но и дружины франков, саксов и лангобардов, побежденных в 630 году при вогастибурге. болгаре приевксинские²⁵ вступили в союз с Византийцами, и один из их князей в 619-м году уже принял христианство (очевидное доказательство не тюркского происхождения болгар); болгаре паннонские (союзники аваров) потребовали уже первенства и назначения начальника всему союзу из их племени; но время еще не наступило. Славяне северо-западные действительно освободились, так же как и западные, подчинявшиеся впоследствии аварам, только по временам; но прикарпатские славяне были побеждены и освободились уже позднее. Болгаре паннонские были почти истреблены, приевксинские снова принуждены к покорности. Авары устремили всю силу славянского мира на Византию.

²⁵ *Понт Евксинский* (море благоприятное) — древнегреческое название Черного моря.

МАВРИКИЙ, ФОКА И ИРАКЛИЙ — ПРИЗЫВ СЛАВЯН ЗА ДУНАЙ

Велика была гроза над Византиею. Царство Сасанидов²⁶ в Персии клонилось к упадку от бессвязности государственного состава из одичавших и полунезависимых народов, соединенных только внешними узами царской власти, и от внутренней слабости государственной религии, магизма, утратившего свою чистоту и принявшего в себя весь характер заклинательного Кушитства. Христианство приникло далеко в древний Иран до самой Бактрии, ее северо-восточной оконечности, где рассказы Китайских путешественников указывают весьма ясно в IV веке на пасхальные обряды христиан; но древняя вера еще не утратила свих поклонников. Они восстали мечом и муками против нового исповедания. Раздражение народного фанатизма возвратило временную силу умирающей религии и ослабевшему государству. Знакомство с эллинским миром и занятые от него вещественные усовершенствования дали Персии новые силы для военной деятельности.

Слабость Византии, сдавленной напором задунайских славян, управляемой ничтожными государями и потрясенной религиозными спорами, позволила персидским царям воспользоваться счастливыми обстоятельствами для распространения и укрепления своей власти. Держава Сасанидов блеснула перед своим конечным падением славою, доселе незабытою на Востоке, и великими царями, которых имена гремят еще в народных песнях племен заевратских. Гунны-эфталиты (очевидна смесь восточно-иранской стихии и тюрского наплыва), долго владевшие Персиею или разорявшие ее данями и набегами, были побеждены и почти уничтожены, пригорье Кавказское было завоевано или принято в союз, нашествия тюр-

²⁶ *Сасаниды* — династия персидских шахиншахов, правивших в Сасанидской империи с 224 по 651 г. Государство иранцев (ариев) на территории современных Ирана и Ирака.

ков отражены, Сирия и часть Малой Азии опустошены. В это время двинулись авары через Дунай и дружно двинули с собою всю силу придунайских славян. Войска императоров бежали, крепости были обойдены или взяты; поток дикарей затопил всю Мизию и Фракию, и стены Византии едва могли спасти ее от аварской дружины. В это время голос народа возвел на престол достойного и великого полководца.

Государство погибало, области Азии были завоеваны или опустошены персами; области европейские были в руках славян и аваров. Он купил золотом временный мир у северных неприятелей и обратил оружие против Персии. Победенные персияне просили мира и возвратили отнятые области; покровительство Маврикия²⁷ возвело на престол Персидский законного наследника, изгнанного придворною крамолою. Император, усмирив Восток, ополчился против аваров, нарушивших мирные договоры, и снова дикари доказали превосходство римского оружия при искусном вожде. Авары побежденные бежали, славяне бежали или покорились. Целость и честь Империи были восстановлены, но не надолго. Войско убило великого государя и возвело на престол человека свирепого, безрасудного и бездушного. Ужасны были бедствия государства от внешних врагов и от бесчеловечного императора; беспримерно унижение; гибель казалось неизбежною. Беззаконный и недостойный правитель, знавший про народный ропот и про ропот духовенства, искал опоры в благословении Римского епископа, первого из западных епископов и тогда уже почти получившего значение главы всего западного духовенства.

Признание первенства Римского престола перед всеми другими, увеличение его прав духовных и утверждение

²⁷ *Маврикий* (Флавий, Тиберий, Август) — византийский император (582—602) — основал Равеннский и Африканский экзархат, заключил выгодный мир с персами, по которому Армения была уступлена Византии; на Балканах отбросил аваров за Дунай. Положил конец преследованиям еретиков.

за ним правительственных прав в Римской области, купили дружбу папы. Своекорыстная благодарность епископа освятила беззаконие императора, и до наших времен позорный столб²⁸ в Риме напоминает о дарах императора Фоки²⁹ и представляет торжественное свидетельство о наглом подкупе и о бесстыдной подкупности. Но ничто не спасло гнусного похитителя и убийцы. Возмутившийся Египет выслал ополчение под предводительством Ираклия, и победа вызвала на престол достойного владыку. Начала его царствования были несчастны.

У него не было ни войска, ни казны, а ему предстояла борьба, с одной стороны, против аваров-славян в полном развитии их сил и под предводительством вождя замечательного по предприимчивости, мужеству и лукавству, с другой стороны, против величайшего изо всех государей династии Сасанидов, возведенного на престол Византиею как на гибель Византии. Хозрой Парвиз³⁰ завоевал Сирию, Египет и Малую Азию и обложил Константинополь с моря. Авары завоевали всю Мизию, Фракию и обложили Константинополь с сухого пути. Император, лишенный государства, отчаялся в спасении столицы; он хотел удалиться в Африку. Патриарх и народ остановили его, и мужество подданных нашло отклик в душе правителя. Неуголимое постоянство, многолетняя непрерывная война и ряд

²⁸ Колонна Фоки, построенная в 608 г. в честь визита византийского императора Фоки в Рим. Установлена на четырехугольном пьедестале из белого мрамора, первоначально использовавшемся в монументе в честь Диоклетиана. Надпись сообщает, что этот монумент равеннский экзарх Смарагд посвятит Фоке, установив на вершине колонны золотую статую императора.

²⁹ *Фока* — византийский император (602–610) — грубый солдат, державшийся только террором, преклонявшийся перед папством. По свидетельству византийских историков (Феофилакта Симокатты, Феофана, Зонары, Кедрина), его правление представляет собой наихудший период византийской истории.

³⁰ *Хозрой II Парвиз* («Победоносный») — шахиншах Ирана (591–628) из династии Сасанидов, последний великий сасанидский правитель. Один из самых известных шахов Ирана.

подвигов, почти невероятных, в которых Ираклий показал не только искусство полководца, но и мужество единоборца, спасли Империю. Побежденный Хозрой погиб, Персия была сокрушена, авары снова прогнаны за Дунай, нравственная сила государства выказалась в полном блеске. Таково было дело Ираклия. Но вещественные силы Империи были истощены. Восток опустел от грабительства персов, европейские области опустели под бурю аварского нашествия. Мера, принятая Ираклием³¹, удалила на многие века падение государства.

Он понял характер народов, окружающих византийские пределы; он видел, что при набегах диких задунайцев, авары и другие племена им подобные, германские (как гепиды) и финно-турецкие (как уйгуры), стремились только за грабежом и, отягченные добычей, возвращались в свои пустыни до нового набега; а славяне оставались охотно в обезлюдевших областях и, оседая как плодоносный ил после бурного наводнения, возвращали жизнь мертвому краю. Остатки древних эпиротов и, вероятно, обломки кельтских народов придунайских и альпийских, удаляясь перед новыми нашествиями, заключались в горах западной Греции и сохраняли там свою несмягчаемую дикость и свирепые нравы, переданные ими своим потомкам албанцам. Славяне вливались мало-помалу в Империю мирными колониями, даже тогда, когда приходили как вооруженные завоеватели, обхватывая ее сетью своих семейных общин и принимая в душу и жизнь начала просвещения и разумной законности.

Ираклий постиг глубоко человеческую и правдолюбивую природу славянина и пригласил славян прикарпатских

³¹ *Ираклий* — один из самых замечательных императоров Византии (610–641), восстановивший силы и престиж империи. С 629 г. официальный титул императора стал произноситься по-гречески — «василевс» (βασιλεύς), то есть царь.

в Придунайскую область. Сербы и хорваты явились на зов его и заняли часть древней Паннонии³² и Иллирии³³. Мало-помалу отделения их, или болгар, которые давно уже жили на нижнем Дунае, или новых пришельцев болгар, основателей отдельного государства, проникли далее и далее на Юг. Македония и Фессалия наполнились их колониями. Области, реки и урочища приняли славянские имена, города приняли славянское население. Наконец, и древний Пелопоннес сделался землею славянскою и принял новое имя земли морской, или Мореи. Но скоро и самые славяне покорились высшему развитию эллинов: они приняли от них веру, просвещение, язык. Эллада ожила новыми жителями; авары были навсегда заключены в свою Задунайскую область; северные границы Империи были навсегда спасены от губительного напора дикарей, ибо позднейшая война с Болгарией была уже борьбою государства с государством и кончилась завоеванием духовным. Мысль Ираклия принесла богатые плоды: следы ее никогда не изгладятся, и ее великое значение ежедневно будет становиться яснее и яснее для просвещенного мира.

Ираклий, как и многие другие из византийских императоров, не оценен европейскими историками. Запад, влюбленный в свою собственную славу, остается равнодушным к великим явлениями остального мира. И особенно не благоволит к Византии и к славянам, сохраняя бессознательную вражду, завещанную германцами и католицизмом. Имя Ираклия и его подвиги для всякого беспристрастного судьи должны стоять по крайней мере наряду с Брюсом в Шотландии, с основателем

³² Паннония — регион в центральной Европе на территории современных Венгрии, восточной Австрии, юго-западной Словакии, северной Словении, северной Хорватии, северо-восточной Сербии, северной Боснии и Герцеговины.

³³ Иллирия (Иллирик) — см. примеч. 18.

Габсбургского дома³⁴ и с Саксонцем, спасшим Германию от Венгров³⁵. Славяне, переселенцы в Византийскую область, долго отстаивали ее от врагов и в Европе и в Азии, куда они были, очевидно, приглашены, а не насильно приведены в Константинополь Копронимом³⁶. Они не спасли Византию, ибо ей должно было и невозможно было <не> переродиться; но они положили основание будущей истории юго-восточной Европы, истории которой первая заря занялась только в наше время, а день впереди. Не должно забывать, что самые так называемые греки, недавно освободившиеся от ига турецкого, происходят по большей части от славянских предков и что в них, без сомнения, выразится общечеловеческое стремление племени славянского, облагороженное великою личностью эллина, но исправляющее ее гордую и излишнюю односторонность. Военные песни клефтов³⁷ и арматолов³⁸ представляют разумной критике свидетельство этого соединения двух начал в современном греке. Их первообраз находится в русской песне, их изящно-поэтический очерк носит характер прекрасной Эллады. Пластическое совершенство подробностей (напр., в споре Олимпа с Киссавом),

³⁴ Основателем династии Габсбургов был Гунтрам Богатый (ок. 930—990), чьи владения располагались в северной Швейцарии и Эльзасе.

³⁵ *Генрих I Птицелов* (ок. 876 — 936) — герцог Саксонии с 912, с 919 г. — первый король Восточно-Франкского королевства (Германии) из Саксонской династии (Людольфингов). Одержал победу в битве при Риате, 15 марта 933 г., крупном сражении между германскими войсками и многочисленной венгерской армией, которая сыграла судьбоносную роль в истории Восточно-Франкского королевства.

³⁶ *Константин Копроним* — император Византии (741—775), сын императора Льва III Исавра, талантливый полководец, беспощадный иконоборец, созвавший в 754 г. Иконоборческий собор. В своих сочинениях высказывался за запрещение почитания Богоматери и святых.

³⁷ Клефты (новогреч. разбойники) — то же, что в Болгарии гайдуки; сами себя называли паликарами (сильные молодцы).

³⁸ Арматолы — в период османского владычества в Греции представители местного христианского населения (преимущественно греки, имевшие право на ношение оружия. Термин происходит от итальянского *armato* — «вооруженный»).

завещано духом, создавшим Гомера и Пиндара; отрицательные формы сравнения, признание разумной жизни во всей природе и весь практический смысл принадлежат вполне и неотъемлемо славянской и по преимуществу русской песне. Если бы розыскания исторические и византийские летописи не доказывали с совершенною ясностью славянизации всей Эллады в VI, VII и VIII веках после Р.Х., то одни песни Клефтов могли бы служить достаточным и более чем достаточным доказательством этого исторического факта. Прибавим еще, что есть в песнях клефтских такие отрывки, которые не только созданы духом славянским, но должны считаться простым обломком старинных песен, предшествовавших эллинизации южных славян в Морее и Фессалии. Так, например, конец песни, в которой клефт велит сказать своей жене, «что женился он на другой жене, на сырой земле» и т. д. Этим самым поручением и почти в тех же выражениях кончается известная русская песня.

Итак, мы имеем не только свидетельство неоспоримое племенного тождества между теперешним греком и славянами, но еще свидетельство древности некоторых русских песен, древности, восходящей ко времени, предшествующему славянской колонизации Эллады, т. е. по крайней мере к V столетию после Р. Х., а вероятно, и далее. Такова важность клефтских песен в отношении историческом; но художнику и философу представляют они еще для изучения чудный пример слияния двух народных личностей в одно органическое целое, сохранившее явные признаки своих коренных начал. Только ясное понимание таких явлений может объяснить и многие явления глубочайшей древности, напр. образование наречия латинского из славянского с примесями италийскими и эллино-пелазгскими³⁹.

³⁹ Пелазги — Пеласги (др.-греч. Πελασγοί) — так у древнегреческих авторов именуется народ (или народы), населявший Грецию до возникновения Микенской цивилизации (в так называемый Элладский период истории), а также существовавший некоторое время после прихода греков.

ВИЗАНТИЯ В VII ВЕКЕ. — ИКОНОБОРСТВО.

Византия не умела и не могла воспользоваться междоусобиями аравитян. Радуюсь временному отдыху, она не думала снова завладеть утраченными областями и довольствовалась незначительною данью, которою Моавия⁴⁰ откупился от войны во время своей борьбы с Алидами⁴¹. Укрепший ислам скоро отомстил за временную уступку. Царьград, осажденный аравитянами, отстоялся; но императоры обязались платить дань халифам. Ничтожные и свирепые властители губили Византию. Подавленная с Севера и Юга иноземными врагами, она тратила последние силы в междоусобиях. Вслед за междоусобиями политическими наступили снова раздоры религиозные. Великий вопрос об иконах (действительно же вопрос о праве церкви на свободное выражение своего духовного содержания) взволновал государство столько же, сколько прежние споры о догматическом определении верования.

Мысленное движение, сходное с позднейшим протестантизмом, шло с Востока. В этом движении выражалось требование духа на религию духовную, требование вполне христианское; но в то же время отвергалось право духа человеческого на выражение своего религиозного чувства, право общины, как единицы живой, на живое и художественное выражение своего единства. Это восточное протестантизм заключалось в такой же скудной односторонности, как и позднейшее иконоборство Запада; но церковь сама еще не впадала в односторонность и должна была восторжествовать над всяким односторонним нападением. Иконоборство было вызвано и, следовательно, оправдано местными злоупотреблениями

⁴⁰ Моавия (ок. 600—679) — халиф (с 657), основатель династии Омайядов.

⁴¹ Алиды — потомки халифа Али и его жены Фатимы, дочери Мухаммеда, от которых вели свое происхождение некоторые династии (Идрисиды, Фатимиды, Зейдиты) в средневековых мусульманских странах. К Алидам относит себя династия Алауитов в Марокко.

и частным невежеством, доходившим до идолопоклонства; его стремление было исполнено разума и благородства. Но церковь отреклась от всякого участия в местных или частных ошибках: она выразила свои разумные требования и права. Иконоборцы, уже обратившиеся в секту, упорствовали в своей односторонности и погибли в борьбе, не оставив по себе никакого следа, погубив много великих памятников древности, разорвав живую цепь художественного предания, но вызвав церковь к сознанию или к выражению своего сознания в отношении к иконе (т. е. к образу вообще). Таково значение спора об иконах, волновавшего Империю без малого в продолжении двух веков. — Вопрос был поднят на Востоке, или, по крайней мере, выходцами с Востока, призванными на управление в Византию. Новейшая критика (отчасти оправданная преданиями) связывает его с учением Мухаммеда; но другое объяснение (также не чуждое некоторым ученым) гораздо вероятнее. Восток не имел стремления к пластике, которым отличалась Эллада. В нем, следовательно, и требование выражения художественного (в смысле пластики) не могло быть слишком сильным и общим.

Просвещение Сирии и Палестины (за исключением Иудеи) было произведением борьбы между строительным Кушитством и чисто духовным Ираном. Оно должно было ограничиться символом. Просвещение Эллады было по преимуществу произведением того же Кушитства, встретившегося с миром восточно-иранского славянства. Оно должно было создать искусство во всем его разнообразия, в поэзии, так и в ваянии и живописи.

С другой стороны, начала эбонитские преобладали в юго-западной Азии, быть может, вследствие древних погибших религий и, без сомнения, вследствие иудейства, широко распространившегося по всей земле от Евфрата до моря. То же самое явление, которое уже заметно в несторианстве (отвергавшем

возможность Божества в образе человеческом), заметно и в отвержении всякого поклонения образу или изображению человека. Тут явны следы иудейства, и легко объясняется предание о Льве Исаврийце, околдованном жидами. Итак, эпоха иконоборчества в Византии была, собственно, эпохой преобладания восточной стихии над Эллинскою, торжество соборного учения (2-го Никейского) освобождением стихии эллинской. Большая часть церковных вопросов возникла от самих представителей церковного правления, от лиц духовных. Вопрос об иконах был поднят светскими лицами и властью. Духовные противники икон были все или почти все робкими орудиями императоров. Убеждение же и выгоды духовенства были противны иконоборческому движению.

Быть может, эта одна из причин, почему оно погибло без следа.

Но всякое новое движение мысли, стремящееся к возможному разрешению, так же как и всякое пробуждение духовных потребностей человека, обозначает скрытую силу жизни и дает ее новое напряжение. Династия восточных иконоборцев на престоле Византийском заслужила благодарность Империи, несмотря на распри и раздоры религиозные, и пробужденная ими энергия продолжала еще проявляться несколько времени после их прекращения.

Такова разница между раздорами, проистекающими из какого бы то ни было движения мысли религиозной, нравственной или общественной, и раздорами, возникающими из частных выгод и требований. Споры итальянских династов или немецких князей губят Италию и Германию, Английская и Французская революция возвышают Англию и Францию⁴².

Тяжел был труд исаврийцев. Халифат нагнетал на них в полном своем развитии. Им приходилось бороться со всеми силами, так сказать, с главою чудовища, которое одним ударом

⁴² Примеч. А. Ф. Гильфердинга: «Говорится лишь о формальных последствиях».

хвоста сокрушило вестготов Испании и только что не сокрушило франков Меровингских, и они выдержали эту борьбу без славы. Не раз побеждали они могучие ополчения и флоты Оммиядов, и когда эта династия стала клониться к упадку, знамена византийские явились с торжеством на берегах Евфрата. Когда новая династия, Абасиды, взошла на престол халифов с новыми силами и новым завоевательным стремлением, когда великие государи, которых имена заслуживают бессмертия, Аль-Мансур, Гарун и Аль-Мамун окружили ислам блеском, которого не имели, может быть, и лучшие из Оммиядов, Византия оспаривала у них каждую область, каждый шаг земли и ставила неодолимые препоны их воинственному властолюбию. В свою очередь ослабли Абасиды, и снова гроза византийского оружия загремела на берегах Евфрата, вырвала из рук мусульман часть давно покоренной Сирии и покорила горы Армении и Иверское пригорье Кавказа.

В этой славной борьбе более всех прославился второй из владык Исаврийского дома, ревностнейший из всех гонителей икон, человек свирепый и развратный, но государь, заслуживающий почетное место в истории, Константин Копроним. Его развратный нрав подал повод к сомнению о том, сочувствовал ли он действительно с учением религиозным, которое поддерживал, и не был ли он гонителем иконопоклонников и духовенства из одного властолюбия. Вопрос неразрешим. Очевидно, зависть власти светской против независимости церковной в смысле учения и против огромного влияния духовенства участвовала в гонениях Копронима и его преемников; очевидно, во всем движении иконоборства выражалось стремление императоров сделаться судьями церкви и занять место, принадлежавшее по праву императорам Древнего Рима, поставив святыню государства выше святыни церкви; но, несмотря на политические побуждения, действовавшие в Копрониме, несмотря на грубое бесстыдство его разврата,

нет еще достаточных данных для обвинения его в совершенном равнодушии к вопросу церковного верования. Многосторонность души человеческой выражается в пороках так же, как и в добродетели, и часто ревностнейшие поборники или ревнители религиозных реформ предавались грубой чувственности, как будто уже удовлетворив всем требованиям христианства своею деятельностью на поприще догматики и церковного устройства. Таков, может быть, был и Копроним, человек сильный духом, волею и разумом, которому бы трудно было не иметь совершенно никакого сочувствия с вопросами, волновавшими Византийский мир. Как бы то ни было, Константин Копроним был, без сомнения, достойным преемником прежних великих государей, распространявших Империю и налагавших ее железное иго народам иноплеменным. Его царствование было бесконечною борьбою, его походы — рядом побед. Пользуясь временным ослаблением аравитян, он нанес их власти тяжелые удары в Азии и, возвратив Империи несколько областей, поставил их на границу, как воинскую стражу, верную Империи и впоследствии долго останавливавшую напор мусульман колонию из двухсот тысяч славян, согласившихся на переселение из Европы в благодатные долины Сирии.

История говорит весьма мало об этой колонии. Погибла ли она в неравной борьбе или, утомленная, возвратилась к своей европейской братье, трудно определить, самая причина переселения (будто бы Копроним перевел побежденных, как пленных, в Азию), очевидно, вымышлена тщеславием византийцев. Переселение было, бесспорно, следствием побед, одержанных императором; но оно не могло исполниться, и Копроним не мог предвидеть добра от него без согласия самих переселенцев, разделявших общее в то время движение придунайских славян, которые искали себе новых привольных жилищ. Судьба этой славянской колонии в Азии представляет

особенную важность. С нею, вероятно, связано религиозное движение, отозвавшееся впоследствии далеко в Западном мире раздорами, войнами, ужасами первой инквизиции и еще большими ужасами крестовых походов. Болгария, страна, из которой вышли богомилы⁴³, родоначальники патаренов⁴⁴, катаров⁴⁵ и альбигойцев⁴⁶, была та самая страна, из которой Копроним выселил колонию в Азию. Границы Сирии, куда она была переселена, были областью, в которой долго гнездились манихеи-павликиане⁴⁷, воинственные враги аравитян и непокорные слуги Империи. Не очевидно ли, что эти обстоятельства поясняют друг друга и что выселенцы славянские, завлеченные в манихейство своими сирийскими соседями, передали это учение своим европейским братьям или посредством миссионеров, или незаметным возвращением на свою родину Прибалканскую, или во время обратного их переселения во Фракию при Василии. Таково самое вероятное объяснение начала секты богомильской или патаренской, легко связавшейся с остатками прежних манихеев в Италии, долго первенствовавшей и, может быть, еще не совсем исчезнувшей в Боснийской области и отзывающейся донныне в России в общине духоборцев или в общинах, связанных с ними. (Не

⁴³ Богомилы — антиклерикальное движение X—XV вв., появившееся на Балканах (Болгария) и оказавшее влияние на французских катаров. Основатель движения поп Богомил.

⁴⁴ Патарены — участники религиозного движения обедневших слоев городского населения Северной Италии, особенно Милана в XI—XIII вв., одна из ветвей катаров.

⁴⁵ Катары, альбигойцы, вальденсы — родственные учения «совершенных» или «чистых», возникшие в XII в., корни которых уходят в павликианство и манихейское богомилство. Все земное (земную Церковь, догматы, иерархию, обрядность) отрицали как «дьявольское». Странники крайней бедности и аскетизма.

⁴⁶ Альбигойцы — См. ссылку 45.

⁴⁷ Манихеи-павликиане — дуалистическая секта, заимствовавшая из персидского зороастризма идею принципиального равенства доброго и злого начал, отвергавшая церковную обрядность, священство, почитание Богородицы, святых, имевшая иконоборческую ориентацию.

должно забывать, что манихеи, патарены, катары и др. называли себя по преимуществу людьми духовными, а это собственно значение слова «духоборцы»).

Тем славнее были успехи или, по крайней мере, подвиги императоров-иконоборцев и особенно Константина против могучих аравитян, что в то же время на Империю напирала другие враги, не менее сильные по числу своему и мужеству, но, к счастью, еще не соединенные между собою тесными узами политического единства или единством мысли религиозной.

ОБРАЩЕНИЕ СЛАВЯН В ХРИСТИАНСТВО — ВАСИЛИЙ МАКЕДОНИЯНИН⁴⁸

Точно так же не могла она воспользоваться и счастливыми переменами в самом близком своем соседстве. Славяне, полумирные завоеватели Эллады, подчинившись сначала ее общественным законам, скоро покорились всем духовным своим существом ее духовному превосходству и приняли вместе с полупросвещением и учением христианским глубокую и искреннюю любовь к стране и к государству, в котором взяли насильем право гражданства. Бывшие враги сделались верными слугами и защитниками. Более воинственные и вольнолюбивые славяне-болгары, завоевавшие Придунайскую область после продолжительной и упорной борьбы, в которой они так же часто были победителями, как и побежденными, искали дружбы и мира. К ним проникло христианство и было принято с добросердечным радушием. Они, так же как и большая часть славян, не были (подобно германцам и другим народам) обращены случайным усердием проповед-

⁴⁸ *Василий Македонянин* — византийский император (867–886), основатель Македонской династии. Создал порядок внутри империи и восстановил ее престиж вовне. Систематизировал византийское законодательство, издав кодекс «Прохирон», подготовил кодекс «Эпонагога».

ников иноземных; они, сами, вероятно, побужденные глубоким и внутренним сознанием ничтожности своих верований, просили обращения, просили истины высшей и отвечающей на все вопросы их души. Еще прежде вступления их в землю Византийскую один из их князей приходил в Царьград и, приняв крещение, возвратился на родину, где погиб в смутах. Наконец, около половины девятого века царь Богорис⁴⁹ пригласил к себе учителей из Византии и, приняв христианство, скоро передал всему народу свое исповедание. Очевидно, одни и те же побуждения жили во всех семьях славянских. Моравия и Русь, точно так же как и Болгария, хотя несколько позже, призвали к себе христианство, и все они одинаково обратились к империи Восточной, вероятно, потому, что многие из их славянских братий уже приняты были в общину церкви Восточной, и потому, что только там и оттуда могли они слышать проповедь на своем языке; может быть, и потому, что они чувствовали бóльшую крепость Восточного духовенства и бóльшую общечеловечность Восточных обрядов, допускающих всякую народность и всякий народный язык.

Рассказ о Богорисе и его обращении, быть может, не совсем достоверен во всех своих подробностях, точно так же, как и рассказ о нашем Владимире; но важность их одинаково велика, будь они основаны на событии или на вымысле народа, выражающем внутренне событие духовное. Оба носят один и тот же характер; оба выражают одну и ту же мысль. Неудовлетворенная душа ищет высшей истины, допрашивает все народы и все верования и решается на выбор не по слепой случайности, а по сознанию нравственного, разумного и общечеловеческого превосходства одного верования над другими. Народ, обращенный такими путями, или, по крайней мере,

⁴⁹ *Богорис* (Борис I) — правитель Болгарии (852–889). Ввел в 865 г. христианство в качестве государственной религии. При крещении принял имя в честь византийского императора Михаила III. Почитается как равноапостольный.

понявший таким образом свое обращение, был, очевидно, готов к христианству и способен к быстрому развитию нравственного существа: он был способен к дружескому и братскому союзу с единоверцами. К несчастью, Византия, давшая Болгарии добрые уроки в христианстве, дала ей вредные уроки в жизни государственной и посеяла семена зла, губительные для славян придунайских и еще губительнейшие, может быть, для нее самой. Империя Восточная была страной христианскою, но государством языческим: эллин не оторвался от своего прошлого величия, гордо глядел он на весь так называемый языческий мир, не признавая в нем прав на равенство с собою. Полного и совершенного братства он еще не понимал. За всем тем была в эллинском характере истинно человеческая черта: он признавал, облагораживал и возвышал всякую народную личность. Таково было отношение Эллады к Сирии, к Ирану, к Египту во время ее торжества при Македонце; таково было отчасти ее влияние на славян. То было простым и естественным следствием высоко развитого поклонения человеческой личности у древних эллинов, и византиец-христианин охотно питал и развивал просвещение личное, а не государственное; ибо сам, как христианин, он был чужд всякому государству. Государство было еще Римское, исключительное, себялюбивое и враждебное всякому другому народу или государству. Оно не хотело ни союза, ни дружбы, но требовало подчиненности и покорности. Слишком слабое для прямого насилия, для завоевания вооруженною рукою, оно действовало хитростью, обманом, подкупом, прижимками в торговле и возбуждением внутренних междоусобий.

Так отвергла безумная Византия дружбу народа свежего, еще мало развращенного жизнью историческою и готового вступить в братский союз с тою страной, откуда получил он новую жизнь духа в учении христианства; так разжигала она вражду, которая должна была сделаться тем свирепее, чем склоннее были болгары к единению и братству, по тому же за-

кону, по которому ненависть между братьями и междоусобные войны отличаются особенною жестокостью. Оскорбительна была эллинская гордость византийцев, враждебна римская политика Империи. За всем тем благодарность за просвещение, благоговение перед умственною и художественною жизнью Греции, влияние духовенства, соблазн усовершенствованной жизни частной и гражданской и, может быть, кротость, врожденная в народе, действовали так сильно, что в самой Болгарии многочисленная партия готова была отступить от народности и подчиниться чужой общественной жизни.

Подобный этому факт видели мы отчасти в России в недавнюю эпоху ее борьбы с миром Запада.

Но Византия переполнила меру народного терпения, и болгары готовились к мщению. Бедствия Империи были удалены на время восшествием на престол государя, соединившего доблести воина с достоинствами правителя мудрого и дальновидного, Василия Македонянина. Славянин, смолodu прославленный борец (известный особенно по искусству своему в ударе подножку, что греческие летописцы выражают славянским словом ката подрѣзанъ), он явился на престоле вполне достойным своего неожиданного величия. По примеру Юстиниана обратил он особое внимание на законодательство и пополнил прежние собрания новыми постановлениями, необходимые по переменам, происшедшим в обществе, менее запечатленными прежним римским характером и отчасти уже обличающими почти невольное и неосознанное влияние христианства на гражданскую жизнь. Таким образом, двое славян положили последний венец в здании древней юриспруденции и воздвигли в Византии великолепнейший памятник права, которому ни один народ не может представить подобного.

Разумеется, что в этом мнении не отвергаются нестройность многих пополнений Васильевых и явная потребность нового труда, сливающего древнюю логику права с новыми

христианскими началами; но этого труда не совершила Византия, да и после нее не совершили новые образованные народы.

Подобный Юстиниану по любви к законодательству, Василий был выше его как государь. Воинственный дух его не покорился влиянию двора и низким страстям развращенной столицы. Сам предводительствовал он войсками Империи и предводительствовал ими со славой. Правда, он не мог спасти далекую Сицилию от аравитян; но полководцы его отразили их нападение на Италию и нанесли им жестокие поражения, а он сам не только отбил их попытки на западный берег Греции, но перенес войну за границы Империи, одерживал блистательные победы над ослабевшим халифатом в Сирии и на берегах Евфрата, разбил и переселил снова в Европу манихеев, бежавших в область мусульман и служивших им с мужеством против Византии, и принудил многих эмиров сарацинских подчинить себя и свои владения верховной власти Империи.

Переселение манихеев-павликиан во Фракию положило, вероятно, начало болгарским ересям. В составе народа, переведенного Василием в Европу, вероятно, находились остатки славян, переселенных Копронимом в Азию и потом легко распространивших это учение в народах, с которыми они были связаны единством крови и языка.

Счастливым было царствование Василия. Его мудрое управление укрепило на время государство, улучшило финансы и удалило взрыв вражды соседних болгар; его подвиги военные сохранили и отчасти распространили пределы Империи; но царствования Василия и его злого предшественника Михаила III особенно замечательны в истории человечества по двум событиям, которых всемирная важность определила всю жизнь последующих эпох.

РАЗДЕЛЕНИЕ ЦЕРКВЕЙ, РАЗРЫВ ЗАПАДА С ВОСТОКОМ

Правно уже епископы Римские изъявляли притязание на вселенскую власть. Первенство почета им было вообще уступлено по обширности их епархии (так как на всем Западе не было ни одной апостольской церкви), по уважению ли к городу, который давал сперва законы, а потом имя всей Империи, по преемству ли апостола Петра (хотя и Антиохия могла тем же похвастаться); но первенство власти не было никогда им предоставлено ни другими епископами, ни соборами, всегда отвергавшими их притязания на верховный суд в делах правления церковного или в решениях вопросов догматических.

Так, например, Гонорий⁵⁰ был предан анафеме, Либерий⁵¹ признан полуарианцем за согласие на символ Медиоланский, власть Рима отвергнута Малоазийскими церквами в назначении Пасхи и т. д.

Но мало-помалу Запад отделился от Востока своими историческими судьбами. Византия уцелела, а Западная империя сделалась добычею германских дикарей. Борьба угнетенного народа с победителями и соборно исповедания с арианством и союз франков дали престолу Римскому новое значение. Первенство почета обратилось в прямое первенство власти, несмотря на сопротивление многих просвещенных епископов, сохранявших предание и учение первых веков о церковной свободе. Мнение народа было в пользу Рима; требование силы и независимости в духовенстве указывало на необходимость отдельного и независимого средоточия, которое не покорялось бы никакой местной власти и могло бы сопротивляться злоупотреблениям и вещественной силе всякого отдельного государства; наконец,

⁵⁰ *Гонорий* — император Западной части Византийской империи (395—423), получивший власть после разделения империи по завещанию его отца, Феодосия I Великого; имел резиденцию в Равенне. Его правление — период торжества варваров. При нем готы захватили и разграбили Рим в 410 г.

⁵¹ *Либерий* — см. ссылку 3.

более всего действовали предания, тот дух древнего Римского просвещения, не развивавшего ни личности человека, ни нравственного, ни разумного его существа и заключавшегося единственно областью правомерной и государственной жизни. Римская государственность определила неизбежно характер церкви в Римском Западе, созданном Римскою мыслью. Единство жизни церковной на Востоке и Западе полагало пределы частной ошибке местной церкви, противопоставляя одному местному направлению другие направления противоположные.

Так, например, Египет, Сирия, Эллада и Рим во время великого спора о соборных определениях отвергали поочередно учения, происходящие не из сущности апостольского предания, но из местных толкований, созданных прежнею историей, прежними верованиями и прежним просвещением народов мира Кушитского, Семитического или Эллино-Римского. И в этой борьбе местных стихий сохранялась неприкосновенность и чистота предания во всей его первобытной глубине.

Но Рим отрывался все более и более от Византии и получал характер самобытный и определенный. Бездушный император Фока купил покровительство и дружбу римского епископа признанием его независимости и власти, и дар ненавистного убийцы лег основанием нового римско-церковного права. Всякое разделение, таившееся в духе двух общин Западной и Восточной и проявлявшееся только в разнице направлений и обрядов, выразилось резче и определеннее вследствие прибавления, сделанного в Символе самовольным толкованием испанских епископов на соборе Толедском⁵². Долго это прибав-

⁵² Толедский собор — 3-й Толедский собор, состоявшийся в 589 г. В догматическом смысле этот собор имел большое значение, так как на нем впервые было упомянуто *Filioque* в пространном соборном изложении. В сам Символ веры *Filioque* на соборе включено не было. Добавление было сделано позже, на 12-м Толедском соборе 681 г. с целью четче разграничить католицизм и арианство — последнее воспринимало Иисуса Христа как меньшую величину, нежели Бог-Отец. Добавление *Filioque* выражало стремление утвердить равновеликость Бога-Отца и Бога-Сына.

ление было не одобрено, но только терпимо епископами Римскими, как частное мнение, не противное учению церковному, но и не облеченное в значении вселенской истины. Наконец совершился великий шаг. Рим принял исповедание Толедское, усвоив себе новый Символ и облек его всею своею властью и своею непогрешимостью, разрушая, таким образом, равенство прав между отдельными общинами и значение единения духа и любви, на котором основаны были все понятия первобытной христианской общины. Рим определил себя как власть духовно-государственную. Восток не принял ее и остался ей чуждым. Разделение становилось неизбежным, ибо ни Рим не мог отступить от своих притязаний, ни Византия покориться им.

Слабость Восточной империи была главной причиной независимости престола Римского от императоров. Завоевание Италии лангобардами-арианами утвердило эту независимость, принудив римских епископов прибегнуть к покровительству завоевателей Галии. Царская династия Меровингов, всегдашних союзников папских, ослабела. Папы продали право на престол новой и сильной династии Карловингов⁵³, а Карловинги в свою очередь спасли Рим от лангобардов и освободили его окончательно от власти византийской. Царство лангобардов пало. Великий Карл присоединил Италию к своему королевству, кроме ее юго-западных областей, которые еще

⁵³ *Карловинги* (Каролинги) — королевская и императорская династия в государстве франков, после его распада — в Западно-Франкском королевстве, в Восточно-Франкском королевстве, в Италии и в некоторых мелких государствах. Династия правила с 751 по 987 г. Каролинги пришли к власти в 751 г., когда отец Карла Великого Пипин Короткий (714–768), сверг последнего короля из рода Меровингов Хильдерика III. Пипин короновался франкским правителем в 754 г. в базилике Сен-Дени близ Парижа. Но в 787 г. его наследник Карл Великий предпочел город Ахен. Карл Великий (742–814) был коронован в 800 г. с титулом императора. «Это первое хищение, которое сделал запад Европы от Византии, — пишет ак. Ф. И. Успенский. — Второе хищение — церковное», связанное с притязаниями римского первосвященника на главенство. Империя Карла распалась в 843 г. в результате Верденского договора.

оставались в руках византийцев; он захотел к блеску побед своих прибавить блеск титула, который казался высочайшим из всех титулов как в глазах побежденных потомков древних граждан Империи, так и в глазах их победителей, долго трепетавших при имени Империи, или служивших наемниками в ее победоносных легионах. Он захотел быть императором, так же как основатель Меровеической династии⁵⁴ захотел быть патрицием. Папа Лев III благословил его охотно на империю, понимая, что таким благословением возвышалось не столько лицо нового императора, сколько папство, воссоздающее империю и, следовательно, содержащее в себе все законы права Древнего Рима. То, что предвидел Лев, сбылось. Великий Карл удерживал сильную рукою излишние притязания епископа Римского и сохранял над ним все права императора и верховного судии; но после смерти его империя Карловингов ослабела и стала клониться к падению, а папство сохранило и расширило все свои приобретения как в области духовной, так и в значении политическом. В первой половине IX века появилось собрание лже-Исидоровых декреталий⁵⁵, на котором в продолжении многих веков основывал Римский престол все свои права и которое

⁵⁴ Меровеическая (Меровингская) династия — первая королевская династия во Франкском государстве (окончилась в 751), в период правления которой у франков зарождаются феод. отношения. Легендарный родоначальник — Мервей (Merovaeus). Гл. представители: фактич. основатель — Хильдерик I (457–481); Хлодвиг I (481–511); Хильперик I (561–84, на части франкских земель с центром Суассон); Хлотарь II (584–629, в Нейстрии до 613); Дагоберт I (629–39); Хильдерик III (743–751; был свергнут Пипином Коротким).

⁵⁵ Лжеисидоровы декреталии — название сборника наполовину подложных документов канонического права, составленного в королевстве франков в середине IX в. и принятых первоначально во Франции, затем в Риме и Германии. Автор, начитанность которого очень велика, мозаично комбинирует подлинные и сочиненные им тексты, влагая позднейшие формулировки права в уста древних отцов церкви. Исторической почвой для Лжеисидора явилось грубое вмешательство светской политической власти в жизнь церкви. В широком смысле Л.д. включают еще три сборника, близкие по приемам фальсификации и содержательным тенденциям. Подделка Л.д. была доказана в 1757 г. в труде братьев Баллерини и принята Католической церковью.

было составлено если не по повелению пап, то, без сомнения, в духе и по внушению их политики; вскоре после того выдумана и обнародована мнимая дарственная запись⁵⁶, данная будто бы Константином Великим епископу Римскому на город и область его. Папство окружило себя целою кучею подложных актов, из которой оно могло бросать громы на все и на всех, и Запад по невежеству верил всем подлогам и радовался торжеству начала, которое связано было со всем его скудным просвещением; Восток же, занятый своими ежедневными тревогами, своими тяжкими страданиями внешними и внутренними, не знал про большую часть этих перемен, происходящих на Западе; или, зная, пренебрегал ими, быть может, в надежде, что дух церковного единения восторжествует над временною и местною ошибкою епархии Римской, так же как он восторжествовал над ошибками других местных церквей.

Во второй половине IX века взошел на Римский престол столь человек страстный, властолюбивый, смелый и лукавый,

⁵⁶ Дарение Константина (*donatio Constantini*) — подложная грамота, написанная от лица императора Константина (306–337) римскому епископу Сильвестру (314–335), сыгравшая значительную роль в истории папства и всей средневековой Европы. В грамоте говорится, что Константин Великий при крещении и вместе с тем в благодарность за избавление его папою Сильвестром от проказы, которою он был поражен перед этим, предоставил кафедре наместников Петра «власть и почести императорские», а также первенство по отношению к четырем патриархатам (Константинопольскому, Александрийскому, Антиохийскому, Иерусалимскому) и всем вообще церквам. Сверх того храм Спасителя в Латеранском дворце признавался главой всех церквей в мире. Уступая папе помимо Латеранского дворца Рим, Италию и западные области, император заявлял, что уходит властвовать на Восток, оставляя папе Запад.

Факт подлога доказал итальянский гуманист Лоренцо дела Валла (1407–1457) в сочинении «О подложном и вымышленном даре Константина» (1440), опубликованном в 1517. Однако лишь в XIX в. в Риме совершенно отказались от содержания грамоты.

О времени и поводах создания грамоты высказываются самые разные мнения. Вероятнее всего, она была написана в середине VIII в., в самый критический момент истории образования церковного государства. Первые следы знакомства с нею восходят к началу IX в. и ведут во Францию.

не робеющий ни перед каким предприятием, не стыдящийся никаких средств для достижения своих целей (как видно из того, что он первый стал без стыда употреблять ложные декреталии, зная, без сомнения, их подложность). Папа Николай 1-й пожал плоды хитрой деятельности своих предшественников. Он сокрушил остатки сопротивления, таившегося еще в высшем духовенстве на Западе; он положил незыблемое основание той безмерной власти, которой достигли поздние папы, и решился одним ударом покорить себе Восточную церковь, сохранявшую до сих пор неприкосновенность своей духовной свободы. Этот удар должен был пасть на престол Цареградский, издавна соперничавший с Римом и уцелевший в гибели других престолов, Антиохийского, Иерусалимского и Александрийского, захваченных разливом мусульманской силы. Борьба была неизбежна и для Царьграда, и для Рима. Причины ее лежали в разногласии непримиримых начал; ближайшим поводом было обращение в христианство нескольких славянских семей, а особенно болгар. Богорис принял крещение и учение христианское от Византии; оттуда получил он и священников, и епископов, и обряды, и слово Писания; но вражда к ненавистным соседям и страх подпасть под политическое иго своих духовных учителей заставили его обратиться к Западу. Он просил новых наставников у церкви земель Франкских то у епископа Римского, и скоро явились новые учителя, жадные к легкому завоеванию и готовые пожать плоды чужого посева. Победа осталась за Римом, но ненадолго. В это время произошла великая смута в Царьграде. Святой патриарх Игнатий был незаконно свержен гнусными страстями двора, и на его место возведен был Фотий⁵⁷. Между их приверженца-

⁵⁷ *Фотий* — патриарх Константинопольский (858—867 и 877—886). После Григория Богослова и Иоанна Златоуста — третий из отцов церкви, занимавший константинопольскую кафедру. Выдающийся церковно-политический деятель, богослов, защитник православного Востока от владычества пап, наставник просветителя славян святого равноапостольного Кирилла.

ми загорелся спор, которого не могла прекратить ни хитрость нового патриарха, ни власть жестокого императора Михаила. Епископ Римский был приглашен в посредники. Он явился судиею; но папа Николай встретил страшного соперника: Фотий был не менее его властолюбив и лукав. Он равнялся с ним силою ума, превосходил его красноречием и далеко превосходил всех современников своей огромною ученостью и своими заслугами в науке.

Его номоканон или собрание церковных постановлений, его библиотека, заключающая в себе выписки их 280-ти сочинений, теперь утраченных, и строго ученый отчет о них, его рассуждение о павликианах и многие другие памятники ставят его, бесспорно, в первом ряду между церковными писателями того века и дают ему неоспоримые права на бессмертие.

Тяжела была борьба для патриарха, избранного, без сомнения, противозаконно и обесчещенного союзом с развратом и мерзостями Византийского двора. Он понял невозможность сопротивления в вопросе чисто личном и перенес спор в область догматики, в которой его ученость и явное отступление Западной церкви от предания могли ему доставить победу. Долго длился спор. Партии менялись при дворе, императоры на престоле, папы в Риме; Фотий был заключен в темницу, бросаем в изгнание, преследуем и мучим, снова облачаем в ризы патриарха и чествуем всем Востоком; не слабея, не утомляясь, продолжал он борьбу, которой всемирную важность понимал, может быть, один из всех епископов Греческих. Он умер в изгнании, удрученный скорбями и бедствиями, но умер победителем. Человек бездушный и презрительный не менее самих пап во всем, что касалось до его личного властолюбия, великий и правый во всем, что касалось до общих законов Церкви, он отстаивал свободу Востока, вырвал снова Болгарию из рук Западных епископов, бросил семена христианства в бесконечную область новорожденной

Руси и совершил бессмертный подвиг, дело, которому пылкость одного из его преемников, Михаила Керулария⁵⁸, дала только окончательную форму.

Много было спорено и писано о борьбе патриаршества с папством, Фотия с Николаем и его преемниками, и многое искажено страстями общин, народов и лиц. Иначе и быть не могло сначала, ибо все писатели принадлежали к одному из учений, споривших между собою. Казалось, беспристрастная оценка должна была быть предоставлена протестантам; но на деле оказалось иное. Они вопрос обошли; они оставили без внимания самую суть дела. Забывая необходимость борьбы, чисто оборонительной со стороны Царьграда и нагло наступательной со стороны Рима, забывая, что патриархат отстаивал свободу Церкви и епископов, защищал бесспорное предание многих веков, произвольно измененное на Западе, отвергал власть незаконную и право какой бы то ни было местной общины налагать свое мнение как обязательный символ общине вселенской, был, наконец, поборником единственно истинно разумного единения, единения духа и любви, они обратили все свои разыскания на самое лицо Фотия и на характер двора Византийского, как будто весь вопрос заключался в случайных личностях, а не в великих всемирных началах, требовавших и требующих разрешения. Жалкая личина беспристрастия, прикрывающая скрытую страсть, ненависть Запада к Востоку и обличающая взаимную, хотя и неосознанную, ответственность протестанта и паписта!

Всякий беспристрастный критик должен признать, что как в вопросе о догме, так и в деле о власти Восток был верен преданию и что защитники Рима имели на своей стороне только малое число сомнительных текстов и множество явных

⁵⁸ *Михаил Керуларий* — (ок. 1000 — 1059) — патриарх Константинопольский (1043—1058), при котором произошло полное отделение Западной Церкви от Восточной, подготавливавшееся в течение нескольких столетий.

и бесстыдных подлогов, а Византия почти все писания, все свидетельства св. отцов и решение Ефесского собора⁵⁹, одобrivшего анафему Феодорита на прибавление «и от сына». Эта истина уже слишком явно доказана Цернiкавом⁶⁰ и Феофаном⁶¹ и никогда не была опровергнута сколько-нибудь разумно. Подлогов Востоку приписывать нельзя. Не было общей власти; списков было много, и секты, хранящие их, враждовали друг против друга. Подлоги был возможны только при единстве и невежестве Запада.

Как бы то ни было, мир Эллинско-Римский распался на свои две составные части: на мир древнего лично человеческого просвещения и на мир новейшего просвещения государственного. Мир Римский определился в отношении вещественном, чисто географическом, как область города

⁵⁹ III Вселенский Собор, открывший эпоху христологических споров, был создан в Эфесе (431 г.) для осуждения ереси архиепископа Нестория Константинопольского, учившего, будто Пресвятая Дева Мария родила простого человека Христа, с которым, потом, Бог соединился нравственно и благодатно обитал в Нем, как в храме. Божественная и человеческая природы во Христе оставались разделенными. Самого Господа Иисуса Христа Несторий называл богоносцем, а не Богочеловеком, а Пресвятую Деву называл христородицею, а не Богородицею. Собор утвердил истину о том, что обе природы во Христе соединены в одно Богочеловеческое Лицо (Ипостась).

⁶⁰ *Adamo Zoernikav*, Зернiкав Адам, (1652–1692/93.) — православный богослов, апологет, автор трактата «Tractatus theologicus de processione spiritus sancti a solo patre elaborati; auctore, Baturini in parva Russia anno 1682»: *Зерникав А.* Православно-богословские исследования об исхождении Святаго Духа от Одного только Отца. Тт. 1–2, 1902. Типография Киево-Почаевской Лавры. Впервые трактат был напечатан в Кёнигсберге в 1774–1775 гг., в 1797 г. вышел его перевод на греч. язык, выполненный архиеп. Славянским Евгением (Булгарисом), к-рый снабдил перевод многочисленными примечаниями. По указу императрицы Екатерины II перевод книги А. Зерникава на рус. язык был сделан киево-печерским иером. Иеронимом (Копцевичем), но не был напечатан и вышел только в 1902 г.

⁶¹ *Феофан Прокопович* (1681–1736) — архиепископ Русской Православной Церкви, проповедник, государственный деятель, писатель и публицист, поэт, философ, сподвижник Петра I. Составитель «Духовного регламента» (1721), «Правды воли монаршей во определении наследника державы своей» (1722). По его повелению труд А. Зерникава был переведен, попав таким образом на Русь.

Рима; в отношении государственном — как епархия или область папы; наконец, в отношении духовном — как признающий двойственность начала; ибо Дух (сознание) происходит по символу Испанскому не от первобыта токмо (Отца), но и от его проявления (Сына), а проявление не есть уже только подчиненное, хотя необходимое, но и безусловное начало сознания.

В другом отношении (чисто богословском) явно вещественное понятие Запада объясняется тем, что он никогда не мог различить послания в мир (феномена внешнего и основанного на бесспорном предании) от происхождения, феномена внутреннего, которое всегда приписывалось Отцу. Даже в Августине (хотя мнение лица, и особенно такого ограниченного, как Августин, ничего не значит) слова *principaliter a Patre* не значат «и особенно же от Отца», но: «по началу своему от Отца». Важнейшее свидетельство, к несчастью, не замеченное никем, о предании о Духе, как сознании, находится в полуапостольском слове Иринея, ученика Поликарпа, ученика Иоанна: «Дух же полагает венец, называя Отца — Отцем и Сына — Сыном», чем полагается в одно время тождество и различие. Глубже ничего сказано не было. Как бы то ни было, двойственность начала в сознании, явно принятая Западом, объясняет все его последующее развитие.

И пышно расцвел этот Западный мир, гремя и пламенея, подвигая сознание человеческое словом и делом, кривою и правдою и развиваясь в своих двух формах, положительной — Римского католицизма (папизма) и протестантства (отрицания вообще). И тихо осел по себе Восток, дотоле волнуемый ересями, с тех пор успокоенный, как будто ожидая от жизни народов полного своего сознания. Но неподвижный Восток, утратив единение Запада, приобрел зачаток славян, Болгарию, и имя будущей союзницы Руси явилось в летописях.

Вообще, нельзя не заметить (как ни равнодушна наука к случайностям летоисчисления), что десятилетие от 860-го

до 870 года соединяет в себе сочетание огромнейших явлений в мире человеческом: окончательное торжество церковно-государственного начала (отчасти следствие римского просвещения, отчасти противодействие халифату) в споре о браке Лотара II⁶², спор и разрыв Запада и Востока, утверждение (хотя и не изобретение) славянской азбуки и перевод Писания, явление на Руси с Рюриком и первое крещение ее с Аскольдом и Диром.

ПРИМЕЧАНИЕ К СТАТЬЕ⁶³

<<ГОЛОС ГРЕКА В ЗАЩИТУ ВИЗАНТИИ>

русской беседе» дорога всякая народность, дорого всякое глубокое и истинное чувство, возникшее из « исторической жизни. С удовольствием помещаем мы статью, в которой высказалась живая и горячая (если даже сколько-нибудь пристрастная) любовь к одному из самых замечательных великих явлений в области исторической — к Византийской империи. Невозможно было, чтобы такая самобытная, многовековая держава прошла без следов, и действительно, ее следы, добрые и злые, везде видны на Востоке. Грустно бы было, если бы никто из живых людей, никакая современная народность не оглядывались на нее с благоговением и любовью. Такого равнодушия не заслуживали ни ее воинственные деятели, мужи доблести и побед — Копронины и Цимисхий; ни ее светлые деятели — мужи богопознания и христианских песнопений Григории и Дамаскины; ни ее великие художники, строители таких храмов, как Св. София,

⁶² Громкий скандал, связанный с делом о разводе короля Лотара II (855–869), ставший важным явлением политико-религиозной жизни Лотарингии.

⁶³ Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. Т. 3. Разные заметки, небольшие статьи и речи. — М.: Университетская типография на Страстном бульваре, 1900. — 482 с. + приложение. С. 366–368.

или Панселины, предшественники позднейшего пластического искусства; ни ее юристы, которых труды положили основу всей юридической цивилизации Европы. По нашему мнению, говорить о Византии с пренебрежением — значит расписываться в собственном невежестве.

Печатаемая сообщенную нам статью, мы уже тем самым свидетельствуем, что не заслуживаем справедливых упреков, высказанных ее автором едва ли не большей части нашего образованного общества. Впрочем, думаем, что это мы уже свидетельствовали давно и не раз, а в доказательство приводим следующие слова, написанные тому уже шесть лет назад одними из наших сотрудников.

Мы надеемся, что такой отзыв показывает далеко не равнодушное отношение к Византии, но в то же время думаем, что в нем слышен также голос исторического беспристрастия. История Византии представляет две стороны, две совершенно противоположные стихии: одну — эллинско-христианскую или, лучше сказать, просвещенно-христианскую, другую — римско-государственную. С одной стороны, мысль, человечность, любовь; с другой — форма, себялюбие, вражда. Обе участвовали в жизни византийской, создавая ее или губя; обе отозвались на Востоке после падения Византии и отзываются до наших дней. От одной горячая любовь к просвещению, в которой грек превосходит даже немца, и твердость в вере, несмотря на четырехсотлетнее мученичество, которою бывший Византийский Восток превосходит все народы мира; от другой — презрение и ненависть ко всем другим народностям, кроме греческой, желание угнетать их и разрабатывать их в единственной, еще доступной греку области жизни общественной, как материал для власти и корысти, — сочетание низости с гордостью и внутреннее гниение, как лиц, так и народа. За одну потомок прежнего византийца и теперь еще — предмет уважения и любви к восточным народам; за другую он

предмет ненависти и проклятия для славянина, для сирийца, для копта, для аравитянина. Одна готовит будущность Востока; другая любит, питает и поддерживает распадающуюся Турцию. Короче сказать, одна есть просвещение Христианское, то есть Православие, а другая — фанариотство. Думаем, что в отношении к обоим «Беседа» высказалась ясно. Первую мы признаем единственною животворною истинною, единственною достойною целью для человеческой жизни и человеческого труда; другую ненавидим всею душою, с тем большею ненавистью, что она есть яд, отравляющий высшую область человеческой и общественно-человеческой жизни, что она сочетает в себе всю мерзость святотатства и всю свирепость народных эгоизмов. Против этого отвратительного отсева древней Византии, неожиданно для нас принятого под защиту одним из бывших сотрудников «Р. Беседы», будем мы вооружаться всею силою негодования и, если можем, всею силою слова.

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Абасиды, династия 343
Абрамов А. И. 45
Августин Блаженный Аврелий 316
Авдеев А. А. 221, 226, 227, 236, 277
Авдеев Л. Р. 45
Аверинцев С. С. 72, 146, 211, 212, 234, 286
Аверинцева Н. П. 72
Аврелий 313, 316
Адамович В. Д. 236
Адриан II, папа римский 218
Айналов Д. В. 146, 156, 157, 162–165, 167, 190, 205, 206, 286, 287, 299, 304
Акарджа Х. Д. 197
Аксаков И. С. 86, 87, 125, 130
Аксаков К. С. 80, 81, 86
Аксаковы, семья 80
Алдошина Н. С. 242
Алеврас Н. Н. 204
Александр I Благословенный 21, 43, 223
Александр II Освободитель 219, 228
Александр III 276
Александр Великий 96, 200
Александр (Федоров), архимандрит 261–262
Александров В. А. 40
Алексей Ангел 103
Алексий, патриарх 134
Али, халиф 340
Алиды, династия 340
Алпатов М. В. 150, 158, 165, 205, 211–213, 231, 239, 265
Алуиты, династия 340
Аль Д. Н. 24
Аль-Мамуд 343
Аль-Мансур 343
Амвросий (Гренков), старец 137, 138, 140, 143
Ананьев В. Г. 203, 209, 210
Андреев И. М. 49, 116, 120, 124, 125
Анисимов А. А. 258, 261
Анисимов А. И. 155
Анна, великая княгиня 3
Анна, царевна 226
Анненков 81
Антонии, династия 324
Антоний, инок 248
Антонова Н. Е. 257
Анфертьева А. Н. 162, 163, 287
Анфимий Тралльский 246
Аренский А. С. 49
Ареопagit Д. 191, 299
Арий 312, 317
Аристотель 148
Арсений (Соломенцов), монах 142
Аскольд, князь 8, 361
Астафьев П. Е. 15, 17, 18, 68, 77, 119, 133, 141, 279, 283, 284
Аттила 320, 327
Афанасий, св. 312
Афанасьев В. А. 171, 179, 186, 202, 204, 206
Афиногенов Д. Е. 92
Байе Ш. 272
Бакунин П. А. 17, 68, 77, 83, 144
Балакирев М. А. 49
Баллерини, братья 354
Банк А. В. 173, 287
Барановский П. Д. 155
Басаргина Е. Ю. 172, 175, 181–183, 185, 193, 206, 210, 287, 288, 304
Баталов А. 274
Бегленица 320
Безобразов В. П. 111
Белецкий А. 166
Белинский В. Г. 13, 19, 22, 33, 81, 82, 83, 98
Беллармин Р. 111
Бельтинг Х. 241
Беляев Л. А. 257
Беляев С. А. 220, 226

- Бембель И. 256
 Бенешевич В. Н. 147, 153, 155, 175, 206
 Бердяев Н. А. 44, 114
 Беретти В. И. 223
 Бернардацци А. С. 236, 277
 Бернгард Р. Б. 219
 Берташ А. В. 257
 Бертье-Делагард А. Л. 223, 225
 Бестужев-Рюмин К. Н. 108, 129–132, 149, 288, 310
 Блаватская Е. П. 121
 Богомил, поп 345
 Богорис (Борис I), царь 347, 356
 Богословский В. А. 208
 Богословский Ф. Д. 155, 208
 Бойков В. Ф. 37
 Болотов В. В. 148
 Боткин 81
 Бороздин П. Н. 98, 105
 Бражников М. В. 210
 Бриллиантов А. И. 148
 Бродович И. А. 194, 195
 Брунн Г. 176
 Брунов Н. И. 163, 205, 242, 257, 270, 288
 Бузескул В. П. 152, 178, 197, 288
 Бурачок С. А. 75
 Бурдукова И. И. 148
 Буслаев Ф. И. 157–161, 175, 288, 294
 Бэкон Ф. 96
- Вагнер Г. К. 155, 246, 288
 Вайнштейн О. Л. 7
 Варнава Гефсиманский, старец 124, 138
 Варсануфий Великий 76
 Василий Македонянин 349, 350
 Васильев А. А. 34, 35, 37, 153, 236
 Васильев Н. В. 236
 Василевский В. Г. 147, 150, 175
 Введенский А. И. 39
 Велисарий 322
 Вернадский Г. В. 39
 Верховых Е. Ю. 241, 289
- Веселовский А. 29
 Вздорнов Г. И. 164, 185, 210
 Вильмотт Ж.-М. 255
 Владимир, князь 3, 13, 70, 216–218, 220–225, 229, 231–233, 347
 Владимир Александрович, великий князь 228
 Вогюэ Ш. 184
 Воден Л. М. 36
 Вольтер 32–34
 Воронцова-Дашкова Е. 32
 Воропаев В. В. 79, 80
 Вуллиами Л. 255
 Вульф О. Ф. 192, 196
 Вялова С. О. 175, 290
 Вятчанина Т. Н. 257
- Габсбурги, династия 338
 Гагарин Г. Г. 219, 277
 Гагарин И. С. 113, 219, 277
 Гайкович С. 256
 Гарун, халиф 343
 Гвоздев А. А. 69, 76, 77
 Гегель Г. В. 22, 36, 39, 61
 Генрих I Птицелов 338
 Георгиевский В. Т. 157
 Герцен А. И. 31, 81, 83, 96, 98
 Гершензон М. О. 28, 38
 Гетте, аббат 111
 Гиббон Э. 35, 36
 Гизо Ф. 52
 Гильфердинг А. Ф. 49, 50, 53, 313, 315, 342
 Гладышева С. Г. 235, 290
 Глинка Ф. 25
 Глубоковский Н. Н. 6
 Гоголь Н. В. 17–19, 33, 48, 50, 79–85, 373
 Головин В. В. 148
 Голубинский Ф. А. 19, 39
 Голубцов А. П. 241
 Гомер 81, 148, 339
 Гонорий, император 351

-
- Гордеев Д. 166
Горький М. 204, 301
Грабар А. Н. 153, 212
Грабарь И. Э. 157
Грановский Т. Н. 18, 31, 81, 94–105
Грацианский М. В. 279
Грейг А. С. 222, 223
Греков Б. Д. 154, 328
Греч А. Н. 155
Григорий II, папа римский 103
Григорий Богослов 356
Григорьев А. А. 75, 139
Гримм Д. И. 221, 223, 227–230, 236, 277
Гримм Г. Д. 228
Гримм Д. Д. 228
Гримм Э. Д. 228
Гришина Н. В. 204
Губонин П. И. 228
Гунтрам Богатый 338
Гупало Г. М. 76
Гурджиев Г. И. 121
Гуревич С. Д. 31
Гутова Е. В. 7
- Давид, архиепископ 221
Дагоберт I 354
Даниил, пророк 91
Данилевский Н. Я. 19, 22, 107, 112, 119, 120, 125, 129–133, 147, 274
Дарий, царь 321
Дебольский Н. Г. 133
Демус О. 212
Дестунис Г. С. 46
Дестунис С. Ю. 55
Дестунис Ю. 54, 55
Диль Ш. 101, 243, 273, 290
Диоклетиан, император 247, 335
Диоскор, патриарх 311, 313
Дир, князь 8, 361
Дирак П. 251
Дмитриев А. П. 141
Дмитриевский А. А. 148
- Домановский А. Н. 165, 290
Дорофей, авва 76
Достоевский Ф. М. 17, 19, 30, 83, 107, 129, 130, 135, 137
Дринов М. С. 165
Дунаев М. М. 79
Дурново Л. А. 155
Дуров 83
Дурылин С. Н. 231
Дэльгер Ф. 147
Дюканж Ш. 153
Дядичев В. Н. 141
- Евгений, игумен 224
Еврипид 148
Евсевий Кесарийский 91, 244, 245
Евтихий, архимандрит 311, 314, 315, 320
Екатерина II Великая 32, 43, 359
Елагин В. 61
Елагин Н. А. 70
Елагина А. П. 59
Есаулов Г. В. 259
Есенин С. А. 4, 16
Ефрем Сирин 91
Ефремов А. В. 125, 132
- Жебелёв С. А. 154, 157, 193, 203
Жибер Э. И. 236
Жидков Г. В. 155
Жуковский В. А. 59
- Завитневич В. З. 52, 53
Зайн-Виттгенштейн 111
Зайцев Б. 134
Замалеев А. Ф. 28
Засыпкин Б. Н. 155
Зейдиты, династия 340
Зеньковский В. В. 29, 79, 120, 123, 127
Зернин А. П. 165
Зиборовский В. 165
Зонара 335
Зубов В. П. 202, 203, 291

- Ивакин Г. Ю. 257
 Иван III 43, 123
 Иван IV Грозный 43
 Иванов Вяч. 234
 Иванов Е. А. 230, 234, 244, 249, 291
 Иванов С. 244, 249
 Иванова Е. В. 141, 142
 Иванцов-Платонов А. М. 7
 Игнатий Брянчанинов 8
 Идрисиды, династия 340
 о. Иероним 138
 Иероним (Копцевич) 359
 Иконников В. С. 108, 149
 Илларион (Алфеев), епископ 212
 Ильин В. Н. 135
 Ильин И. А. 15, 17, 40, 45, 73, 77, 79, 80, 84, 85, 127, 135, 136, 155, 233, 234, 291
 Ильин М. А. 155
 Ильин Н. П. 19, 22, 37, 45, 68–70, 73, 77, 127, 136, 142, 144, 279
 Индикоплов К. 91
 Иннокентий (Борисов), архиепископ 222, 224, 225
 Иннокентий (Павлов) 148
 Иннокентий III, папа римский 103
 Иоанн Златоуст 91, 356
 Иоанн Кронштадтский 8
 Иодко 166, 185, 291, 292
 Ираклий, император 54, 335–337
 Иринея Лионский 316
 Исаак II Ангел 103
 Исаак Сирин 76, 137
 Исая, авва 76
 Исидор Милетский 246
 Истомин В. И. 227
 Исупов К. Г. 37
- Кавелин К. Д. 23, 52
 Кант И. 253
 Кантемир А. 32
 Карамзин Н. М. 20, 21, 52, 75
 Карл Великий 34, 92, 99, 325, 353–355
- Карловинги, династия 353, 354
 Кареев Н. И. 131
 Карташев А. В. 14, 282
 Катанский А. Л. 160
 Каченовский 39
 Кедрин 335
 Кеслер М. Ю. 280, 300
 Киприан (Керн), архимандрит 4, 5, 7, 149, 292
 Киреевский А. В. 18, 19, 44–46, 58–75, 77–79, 97, 292
 Киреевский П. В. 61, 71, 72, 74, 77, 79
 Кирилл, св. 8, 218, 356
 Кирилл, св. патриарх 254, 255, 260, 261, 265
 Климент, папа римский 218
 Клуге Н. К. 183, 185, 192
 Ключевский В. О. 40, 41, 108, 149, 293
 Князевская Т. 234
 Кобцев Н. 247
 Кожинов В. В. 9, 86, 89, 93
 Колесов В. В. 73
 Колпакова Г. С. 212, 246–250, 293
 Комаровский В. А. 155
 Кондаков Н. Н. 109
 Кондаков Н. П. 7, 109, 110, 146, 156–158, 163–166, 175, 176, 184, 188, 189, 203, 209–211, 286, 289, 290, 293, 294, 295, 300, 302, 305
 Кондорсе Ж. А. 34, 35
 Константин I Великий 54, 65, 94, 100, 104, 313, 318, 323, 355
 Константин VII Багрянородный 3, 153
 Константин Копроним 338, 343–345, 350
 Константин Мономах 273
 Корнилов В. А. 227
 Косминский Е. А. 154
 Косяков В. А. 230, 236, 238, 240, 242, 245–247, 277–279
 Котельников В. А. 59
 Кошелев В. А. 50, 52, 59, 70, 77, 81, 97
 Коялович М. О. 108, 149
 Кравченко В. В. 120, 121, 122, 123, 133

-
- Краснова Ю. В. 204
Красносельцев Н. Ф. 7, 148
Кремнев Г. Б. 141
Кривошеин В. 7
Крумбахер К. 151
Крылов И. А. 82
Кудрявцев М. М. 257, 268, 270
Кудрявцев М. П. 99, 241
Кудрявцев П. Н. 96, 98, 105, 257, 268, 270, 271, 294
Кудрявцева Т. 241, 257, 268, 270
Кузенков П. В. 218, 279
Кузнецов П. В. 25, 27, 257, 294
Кузнецов С. Я. 257
Кузьмин Р. И. 236, 277
Куник А. А. 105
Кунин В. В. 27
Курбатов В. Я. 30
Курбатов Г. Л. 7, 55
Курганов А. Ф. 148
Курганов Ф. А. 6
Кутейникова Н. С. 242, 279, 294
Кызласова И. Л. 109, 154, 155, 157, 159, 160, 175, 294, 297
- Лавров С. В. 142
Лавровский Н. А. 165
Лазарев В. В. 45
Лазарев В. Н. 153, 172, 191, 192, 205, 212
Лазарев М. П. 227
Ламанский В. И. 130
Ланской Л. Р. 89
Лаптева Л. П. 150
Лебедев А. П. 6, 7, 148
Лебедев А. С. 165
Лебедева Г. Е. 148, 149, 165, 179, 295, 296, 299
Лебо Ш. 60
Лев III Исавр 338, 354
Лев XIII, папа римский 117
Левашова Е. Г. 38
Левицкий С. А. 127
- Левченко М. В. 210
Ленин (Ульянов) В. И. 24
Леонтьев К. Н. 5, 19, 28, 107, 111, 112, 129, 130, 134, 135, 136, 138–143, 146, 147, 168, 179, 266, 274, 295, 296, 299, 303
Лепер Р. Х. 192, 193
Либерий, епископ 312, 351
Лидов А. М. 14, 272–274, 290, 291, 295, 296, 304
Лионский 316
Лисица Ю. Т. 79, 234
Литаврин Г. Г. 147, 150, 152, 265, 295, 296
Лихачев Н. П. 153, 155, 157, 206, 234
Лопатин Л. М. 68
Лоренцо дела Валла 355
Лосев А. Ф. 39, 120
Лосский В. Н. 7, 71, 118, 296
Лосский Н. О. 70, 127
Лотар II 361
Лотман Ю. М. 32
Любавский М. К. 206
Людовик I 96
Людовик XIII 34
Ляпунов 49
- Маврикий, император 54, 334
Майков А. Н. 130
Макарий, старец 64, 76, 138
Мак-Майер Р. 132
Маковский С. 123
Максим Исповедник 76
Максимиан, император 247
Малицкий Н. В. 155
Мальгерб И. К. 236
Мальчевский Н. П. — см. Ильин Н. П.
Мандельштам О. Э. 26, 48
Мани 200, 201
Манн Ю. В. 62
Мансветов И. Д. 148
Мария Александровна, императрица 218
Мария Николаевна, великая княгиня 219
Марк Подвижник 76
Маркиан, император 320

- Матвеев П. А. 137
 Махмет-Фатих 182
 Мацулевич Л. А. 157, 192, 205
 Медведев И. П. 147, 150, 154, 162, 173, 204–206, 209, 210, 295, 296, 297
 Медовиков П. 99
 Мейендорф И. 7, 212
 Меликова М. Ф. 200
 Мерovej 354
 Меровинги, династия 353, 354
 Мефодий, св. 8
 Мефодий Патарский 92
 Миллер С. Ф. 130
 Милоков П. Н. 23
 о. Михаил, священник 124
 Михаил III, император 347–350
 Михаил Керуларий 358
 Михайловский Н. К. 131
 Мишле Ж. 61
 Моавия 340
 Моль Ж. фон 198
 Монигетти И. А. 237
 Монтеcкье Ш. 34
 Мочульский К. В. 79, 82, 83, 111, 120, 124
 Муравьев А. В. 91
 Муравьев-Апостол И. М. 222
 Муратов П. П. 156
 Мурзакевич Н. Н. 222
 Мясников В. С. 54
- Навуходоносор, царь 91
 Надеждин Н. И. 39
 Надлер В. К. 165
 Нарсес 322
 Нахимов П. С. 227
 Некрасов А. И. 155, 297
 Нелидов А. И. 180, 181
 Нерадовский П. И. 155
 Несмелов В. И. 68, 77
 Нессельроде К. В. 89
 Нестеров М. В. 176
 Несторий Константинопольский 359
- Нибур Б. 52
 Никитин Н. В. 236, 277, 292
 Никитин П. В. 180, 181
 Никифор Феотоки 76
 Николай I 223, 225
 Николай I, римский папа 356–358
 Николай Сербский (Велимирович) 134
 Никольская Е. 166
 Никольский Б. Н. 137, 240, 278
 Никольский Н. К. 148
 Никонов Н. Н. 236, 277
 Никонова А. А. 166, 167, 172
 Нил Сорский 76
 Новицкий А. П. 273
 Носов С. Н. 70
- Оболенский Д. Д. 153
 Одоевский В. Ф. 26
 Олег, князь 43
 Оленин А. Н. 222
 Олсуфьев Ю. А. 155
 Ольга, княгиня 224
 Омайяды, династия 340
 Ориген 316
 Орисий Тавенисиотский 76
 Ормизд, принц 244
 Острогорский Г. А. 153, 173
 Оттон Л. И. 227
 Оустерхаут Р. 212, 257, 262, 263, 297
- Павлович М. 198
 Паисий Величковский 8, 21, 64, 75, 76
 Палеолог З. 123
 Палиевский П. В. 141
 Палицын А. В. 218
 Парланд А. А. 277
 Паскаль Б. 32
 Перевезенцев С. В. 271
 Петр I Великий 8, 13, 43, 75, 76, 98, 107, 110, 119, 126, 143, 228, 297
 Петр, митрополит 221
 Петр (Пиголь), игумен 76, 78, 143

-
- Петрашевский М. В. 83
Пивоварова Н. В. 161, 298
Пимен Угрешский (Мясников) 138, 140
Пиндар 339
Пиотровский М. Б. 166, 167, 172
Пипин Короткий 353, 354
Платон 122, 148
Платон, митрополит 20
Платонов С. Ф. 206
Плутарх 148
Побожий С. И. 157, 165, 166, 167, 298
Погодин М. П. 52, 75
Покровский Н. В. 146, 156, 160, 161, 270, 271, 298, 300
Покровский М. Н. 24
Покровский Ф. И. 157
Полевой В. М. 246
Полевой Н. А. 39, 52, 246, 297
Померанцев А. Н. 236
Померанцев Н. Н. 155
Пономарева Г. Б. 30
Попова О. С. 239, 267, 278, 298
Порфирий (Успенский) 248
Порфиридов Н. В. 155
Поселянин Е. 138
Прахов А. В. 172, 175–177, 179, 182, 183
Прокопий Кесарийский 244, 245
Пульгер Д. 184
Путин В. В. 216
Пушкин А. С. 18–20, 25, 27, 30, 38–42, 44, 129, 237, 299
- Радлов Э. Л. 39
Распутин В. 17
Регель В. Э. 150
Редин Е. К. 146, 157, 165–167, 286, 288, 292, 299, 303, 304
Ресин В. И. 257
Рихтер Ж. П. 158, 164
Роберт I Брюс 337
Розанов В. В. 16, 17, 21, 26, 29, 75, 122, 126, 127, 129, 130, 135, 136, 140, 141, 142, 299
- Романова Е. 242
Ростовцев М. И. 157, 188
Рублев А. 213
Рубцов Н. 4
Рудаков А. П. 152, 153, 299
Рыцарев К. В. 257
Рюккерт Г. 132
Рюрик 361
- Савва В. И. 165
Савелий, пресвитер 315, 316
Савельев Ю. В. 227, 228
Савельев Ю. Л. 150
Савельев Ю. Р. 218, 219, 236–238, 257, 275
Савина С. Г. 160
Сасаниды, династия 333, 335
Сведенборг Э. 121
Святослав, князь 43
Севастьянов П. И. 158
Седов В. В. 243, 244
Селиверстов Ю. 30
Серафим Саровский 8, 21
Серафим Соболев 118
Сергий Радонежский 70, 71, 74, 78, 79
Сергий Страгородский 118
Сергий Булгаков 118, 119
Серебренников Н. В. 54
Сиволап Т. Е. 172, 300
Сигов К. Б. 72
Сидоров А. И. 4, 292
Силуан Афонский 134
Сильвестр, епископ 355
Симеон Новый Богослов 76
Синицына Н. В. 90, 92, 112, 114, 116, 300
Синкелл М. 190
Скабалланович М. Н. 149
Скатов Н. Н. 47, 48
Сковорода Г. С. 123
Смарагд, экзарх 335
Смирнов А. П. 155, 157, 188, 189, 190, 292, 300

- Смирнов Я. И. 157, 188–190
 Снегирев В. А. 68
 Соболев А. В. 12, 118
 Собынин С. С. 258
 Соколов Г. 256
 Соколов И. И. 148, 149, 153, 177, 179, 256, 301
 Солнцец Ф. Г. 165
 Соловьев А. В. 4
 Соловьев В. С. 109–129, 131, 132, 133
 Соловьев М. С. 122, 123
 Соловьев С. И. 277
 Соловьев С. М. 19, 23, 28, 52, 53
 Сорочан С. Б. 165, 290
 Софокл 148
 Софроний (Сахаров), архимандрит 134
 Спарро П. И. 219
 Спасский А. А. 107
 Старостин Д. Н. 197
 Степун Ф. А. 12, 16, 134
 Стефан Новгородец 248
 Страхов Н. Н. 15, 27, 30, 31, 68, 77, 119, 120, 122, 128, 129, 130, 132–139, 143, 147, 240, 253, 279, 284
 Стржиговский Й. 164, 190
 Сумцов Н. Ф. 166, 194, 301
 Сычев Н. П. 155, 162, 188
 Сыченкова Л. А. 170, 171, 176, 203, 204, 301
 Тамерлан Т. 96
 Танеев С. И. 49
 Таранушенко С. 166
 Тарле Е. В. 206
 Тарханова С. В. 262
 Тацит П. 34
 Терновский Ф. А. 108
 Тертуллиан Квинт 316
 Тихомиров Л. А. 135
 Тихомиров М. Н. 211
 Тихон Задонский 8, 21
 Тойнби А. 114
 Толмачев В. М. 79
 Толстой А. К. 234
 Толстой Л. Н. 87, 126, 130, 137, 235
 Толстой Н. А. 124
 Тон К. А. 223, 226, 227
 Траян, император 324
 Троицкий И. Е. 148
 Трубецкой Е. Н. 117, 241
 Тункина И. В. 203, 222–224, 302
 Тургенев И. С. 87
 Тютчев Ф. И. 15, 18, 26, 86–94, 113, 130
 Уваров А. С. 224, 225
 Уваров С. С. 95
 Удальцова З. В. 7, 154, 192, 205, 206, 302
 Успенский Ф. И. 7, 104, 106, 107, 146, 151, 152, 153, 157, 159, 172, 175, 177, 178, 181, 186, 191, 193, 197, 206, 232, 233, 296, 303, 304, 353
 Фалласий, авва 76
 Фальмерайер 100
 Фармаковский Б. Ф. 157, 190
 Фатеев В. А. 144
 Фатимиды, династия 340
 Федоров И. Г. 120–122
 Федоров Н. Ф. 116, 117, 118, 122, 262
 Федотов Г. П. 7, 23, 24, 45
 Феодор I Ласкарис 103
 Феодор Метохит 184, 185, 189, 190
 Феодосий I Великий 351
 Феофан Затворник (Говоров) 8, 43
 Феофан Прокопович 359
 Феофилакт Симокатта 335
 Фергюссон Д. 272
 Фетисенко О. Л. 142
 Филарет (Ф. Г. Амфитеатров), митрополит 219
 Филарет Московский (Дроздов) 8
 Филиппенко Р. И. 165, 303, 304
 Филофей, патриарх 282
 Фирдоуси 198, 200
 Фитингоф-Шель А. Ф. 174
 Флоренский 155
 Флоровский Г. В. 7, 49, 70, 88, 114, 120, 127

-
- Фока, император 54, 335, 352
Фотий, патриарх 54, 76, 356–358
- Хильдерик I 354
Хильдерик III 354
Хильперик I 354
Хитрово Е. М. 27
Хлодвиг I 354
Хлотарь II 354
Хозрой II Парвиз 322, 335, 336
Хомяков А. С. 5, 18, 19, 23, 26, 28, 44–56, 57, 58, 66, 68, 69, 78, 81, 96, 97, 125, 263, 304, 309, 310, 313, 361
- Церетели Г. Ф. 153
Цымбаева Н. И. 115
Цыпкина А. Г. 197
- Чаадаев П. Я. 18, 19, 20, 25–32, 37–42, 47, 48, 81, 158
Черноусов Е. А. 165
Чириков Г. О. 155
Чистотинова С. Л. 171, 173, 198, 304
- Шевченко И. 212
Швидковский Д. 259
Шевырев С. 97
Шеллинг Ф. 22, 39, 63, 74
Шекспир В. 81
Шемякин 224, 225
Шлоссер Ф. 100
Шмеман А. 7
Шмидт А. Н. 121, 171
Шмидт Н. Е. 171
Шмит П. Ф. 171, 191, 204
Шмит Ф. И. 146, 155, 157, 163, 165–177, 179–198, 200–213
Шпет Г. Г. 39
Шрёдингер Э. 251
Шрётер В. А. 236, 277
Штром И. В. 219, 236
Шувалов И. И. 32
Шукурова А. Э. 55
- Щенков А. С. 257, 287
- Эддингтон А. 251
Экономцев И. 8, 108, 110, 115
Эндервуд П. 212
Эппингер М. И. 227
Этингоф О. Е. 267
Эсхил 148
- Юкин П. И. 155
Юнг-Штллинг И. 28
Юревич А. 258
Юстиниан I Великий 54, 158, 238, 244, 247, 251, 278, 319–322, 326, 350
- Языков Н. М. 26
Яковенко Б. В. 12
Яред Г. 149
Ященко А. А. 236
- Zoernikav A. 359
Delbrück R. 192
Delehaye H. 192
Fergusson J. A. — см. Фергюссон Д.
Freeman E. A. 36
Heisenberg A. 192
Hunger H. 33
Le Beau — см. Лебо Ш.
Matzulewisch L. — см. Мацулевич Л. А.
Neuss W. 192
Piper F. 241
Schmit Th. — см. Шмит Ф. И.
Voltaire — см. Вольтер
Weigand E. 192
Wulff O. — см. Вульф О. Ф.

СОДЕРЖАНИЕ

К ЧИТАТЕЛЮ. 3

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ**ВИЗАНТИЗМ В РУССКОМ САМОСОЗНАНИИ XIX в.**

ВИЗАНТИЙСКАЯ ТРАДИЦИЯ И ОТЕЧЕСТВЕННАЯ МЫСЛЬ
30–50-х г. XIX в. 12

- Византийские корни русской философии 12
- А. С. Пушкин и П. Я. Чаадаев:
контрапункт исторических воззрений 19
- А. С. Хомяков о главном противоречии византийской культуры.
Византия: между Античностью и Средневековьем? 44
- Византийская традиция
и философские искания И. В. Киреевского 58
- И. В. Киреевский о духовном корне русского
философского сознания 69
- Н. В. Гоголь о православной культуре. 79
- Translatio imperii в философско-поэтическом
видении Ф. И. Тютчева. 86
- Византия в сознании западника:
парадокс Т. Н. Грановского 94

70-е г. XIX в. — РУБЕЖ В ОСМЫСЛЕНИИ
ВИЗАНТИЙСКОЙ ТРАДИЦИИ 106

- Мистик-философ В. С. Соловьев
как антагонист византизма 109
- Национальная духовность России в полемике Н. Я. Данилевского
и В. С. Соловьева: самоценность или неполноценность? 129
- Святая гора Афон и «путь к очевидности» в русской философии
второй половины XIX в.: К. Н. Леонтьев — Н. Н. Страхов 134

РАЗДЕЛ ВТОРОЙ

ХУДОЖЕСТВЕННАЯ ВИЗАНТИНИСТИКА В КУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ РОССИИ 1870–1930 г.

ВИЗАНТИЙСКАЯ ТЕМА В КОНТЕКСТЕ ГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ РОССИИ (1870–1930)	146
• Период 1870–1917: «Мы являемся чадами византийской культуры»	146
• Период 1917–1930: «Теперь о Византии и византинистах говорить неудобно»	152
РАСЦВЕТ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ВИЗАНТИНИСТИКИ В РОССИИ	156
• Вклад петербургских ученых в исследование искусства Византии: Н. П. Кондаков, Н. В. Покровский, Д. В. Айналов	156
• Харьковский университет как центр художественной византистики	165
Ф. И. ШМИТ КАК ИСКУССТВОВЕД-ВИЗАНТИНИСТ В ИСТОРИИ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЫ	170
• Путь искусствоведа Ф. И. Шмита к Византии	170
• Церковь Χώρα των Ζώντων (Кахрие Джамии) — «Жизнь, бьющая ключом...» — в творческой судьбе Ф. И. Шмита	182
• Голос времени: разрыв с «буржуазным византиноведением»	198

РАЗДЕЛ ТРЕТИЙ

ВИЗАНТИЙСКОЕ НАСЛЕДИЕ В РУССКОЙ ЦЕРКОВНОЙ АРХИТЕКТУРЕ

СВЯТО-ВЛАДИМИРСКИЙ СОБОР В ХЕРСОНЕСЕ: СИМВОЛИЧЕСКАЯ МНОГОГРАННОСТЬ ОБЛИКА	216
КАЗАНСКИЙ ХРАМ ПЕТЕРБУРГСКОГО НОВОДЕВИЧЬЕГО МОНАСТЫРЯ В СВЕТЕ ВИЗАНТИЙСКОЙ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ ИДЕИ VI в. И СОВРЕМЕННОГО «АНТРОПНОГО ПРИНЦИПА»	238
АРХИТЕКТУРНО-ЦЕРКОВНАЯ ТРАДИЦИЯ И ХРАМЫ СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ	254
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	281
БИБЛИОГРАФИЯ	286

ПРИЛОЖЕНИЕ

А.С. ХОМЯКОВ О КУЛЬТУРЕ ВИЗАНТИИ

<ЗАПИСКИ О ВСЕМИРНОЙ ИСТОРИИ>	310
• Ход дел в Византии. — Религиозные споры.	310
• Значение соборов	317
• Юстиниан	319
• Языческая и христианская стихии в Византии	322
• Авары и болгары. — Их отношение к славянам.	326
• Маврикий, Фока и Ираклий. — Призыв славян за Дунай	333
• Византия в VII веке. — Иконоборство.	340
• Обращение славян в христианство. — Василий Македонянин	346
• Разделение церквей, разрыв Запада с Востоком	351
ПРИМЕЧАНИЕ К СТАТЬЕ <«ГОЛОС ГРЕКА В ЗАЩИТУ ВИЗАНТИИ»>.	361
ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ	364

Галина Викторовна Скотникова

ВИЗАНТИЙСКИЙ АССИСТ

Корректурa: *Н. Булгакова*
Дизайн и вёрстка: *А. Дейнега*

Подписано к печати с оригинал-макета 17.05.2018.

Гарнитура *LiteraturnayaC*
Формат 60x84 ¹/₁₆. Усл. печ. л. 22,79
Заказ № 1044. Тираж 500.

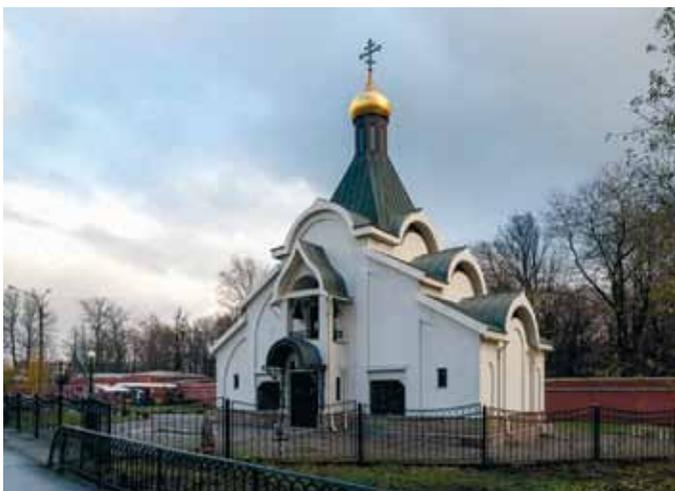
Отпечатано в ООО «Контраст»
192029, Санкт-Петербург, пр. Обуховской Обороны, д. 38.
Тел.: (812) 677-31-19. E-mail: ooocontrast@yandex.ru



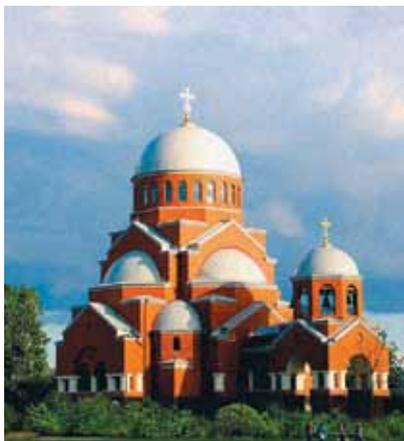
*Свято-Троицкий собор в Париже
(Российский духовно-культурный центр)*



*Церковь святителя Николая.
Предпортовая ул., д. 5.
Архитектор М. П. Копков*



*Церковь во имя Казанской иконы Божией Матери. Петербург,
пр. Стачек 79, архитектор В. В. Харитоненко.*



*Церковь Сретения Господня.
Петербург, Муринский ручей.
Архитектор Г. К. Челбогашев.
Конструкторы: Б. А. МIRONKOB,
О. А. Курбатов. 2006.*



*Храм во имя иконы Божией Матери «Воспитание»
Архитекторы: А. А. Анисимов, С. В. Осышный, И. Б. Людоговский,
Д. Ю. Половинкин.
Конструкторы: В. С. Райберг, Н. Е. Тараскин, В. В. Степанова, Я. И. Яковлев.
Москва, мкр. Некрасовка.*

**ПРИПИСАТЬ ГОДЫ
ВОСПИТАНИЯ?**



А. С. Хомяков



И. В. Киреевский



Н.В. Гоголь



П. Я. Чаадаев



А. С. Пушкин



Н.Я. Данилевский



К. Н. Леонтьев

*Мемориальная доска К.Н. Леонтьеву
в Оптиной пустыне (церемония
открытия)*



Мемориальная доска К. Н. Леонтьеву на здании Русского консульства в Стамбуле



Д. В. Айналов



Е. К. Редин



Ф. И. Успенский



П. Е. Астафьев



Н. К. Клуге



В. Г. Васильевский



Н. П. Кондаков



Н. Н. Страхов



А. А. Григорьев



В. В. Розанов



И. А. Ильин



Ф. М. Достоевский



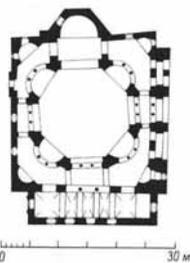
Интерьер церкви Святых Сергия и Вакха. Стамбул. VI век



Икона Святые Сергий и Вакх. Из коллекции епископа Порфирия (Успенского). VI век



Святых Сергия и Вакха (Кючук Айя София). Стамбул. VI век





*Интерьер церкви Казанской иконы Божией Матери.
Воскресенский Новодевичий монастырь. Санкт-Петербург. 1908–1912*



*Церковь Казанской иконы Божией Матери.
Воскресенский Новодевичий монастырь. Санкт-Петербург. 1908–1912*



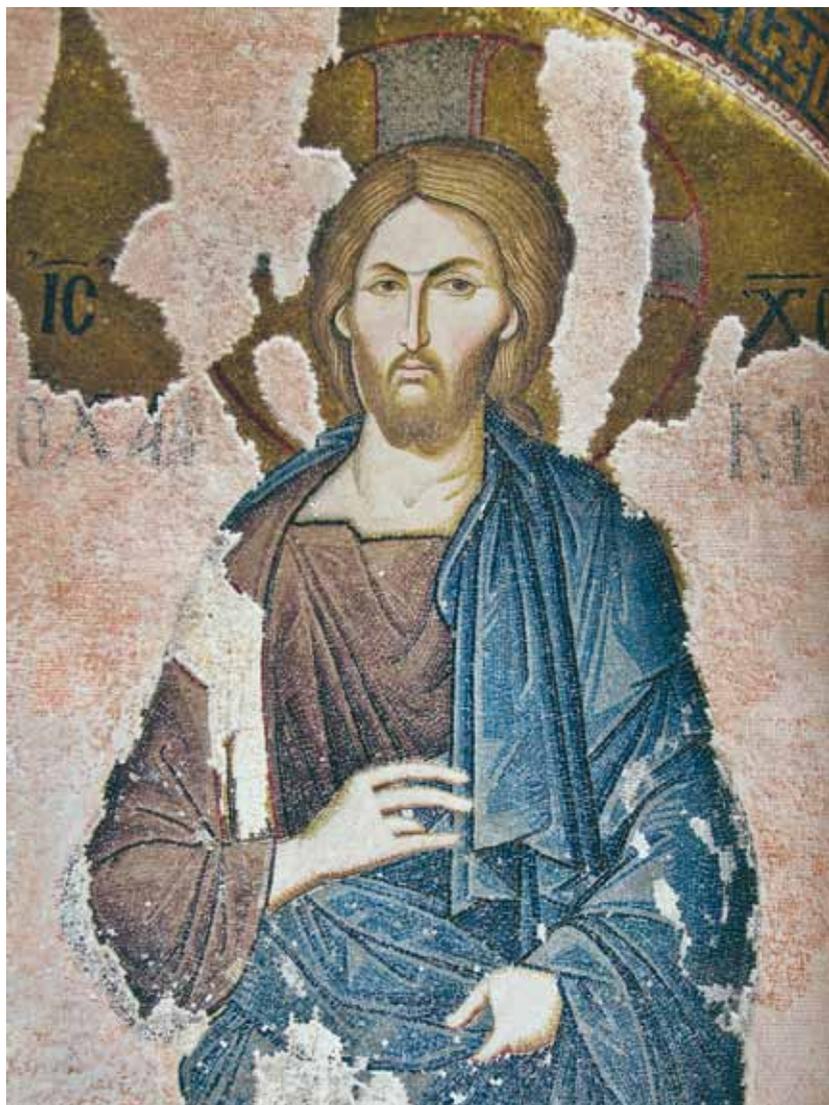
ПОДПИСЬ



Христос и Федор Метохит. Нартекс



Интерьер Нартекс



Деисус. Нартекс. Фрагменты



Лик Богородицы. Богородица с Младенцем. Ниша экзонартекса



Семья Шмидт. Рядом с отцом десятилетний Федор Шмидт.



Рис. 2. Фотография Ф.Н.Шмидта в 1894 г.
/при аттестате зрелости/

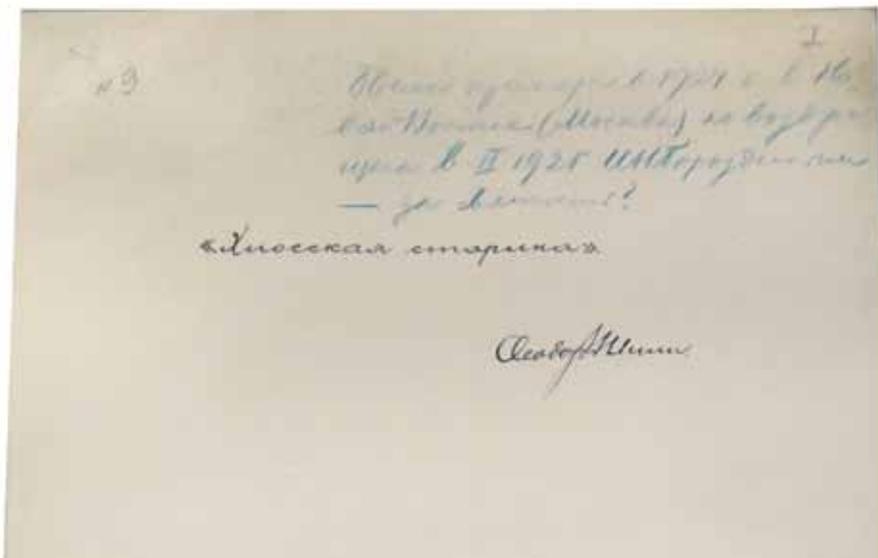
Тяжелое детство кончилось, началось не менее тяжелая
 зрелость. К счастью, они не сломали его ни физически, ни мо-
 рально. Сладостные тяжелой атмосферы и отчим доме и стремле-
 ние воспринять отгородиться от своего отца: несмотря на немец-
 кое воспитание он все жизнь считал себя не немцем, как его
 отец, а русским. В 1901 г. он писал Успенскому: "Все пред-
 ставляется особенно важным уверить Вас, что и по воспитанию
 и по языку /несмотря на фамилию и переименование, ведь и то
 и другое обусловлено случайностью рождения, без какого-либо
 о чьей стороне участия/ я русский". Он действительно всю жизнь
 чувствовал себя русским и доказал это впоследствии на деле,
 так это будет видно из дальнейшего. Как в студенческие годы
 на Федора Карла Эрнеста Шмидта он стал Федором Шмитом, это
 имя и фамилию на своих ученых трудах и подписывая кни-
 свои письма, хотя по официальным документам он все еще зна-
 чился по-старому. В каждом доме всегда господали только по-
 русски.

После вторичной кончины своего отца Федор ушел из дома.
 Я не знаю точно, когда это случилось. Во всяком случае, неко-
 где после его поступления в Университет: охранитель его про-
 писал в Петербурге, порвав из них отношения к 1 мая 1896 г.
 он никаких отношений не поддерживал и никакой

Лист рукописи П.Ф. Шмит «Жизнь Фёдора Ивановича Шмита»//
 РО НА ИИМК Ф.55. Д 45. С. 4. Машинпись, 11 июля, 1929 г.



Ф. И. Шмит. Петергоф, 1907 г.
За год до секретарства в РАИК//
РО НА ИИМК Ф.55. Д. 45. С. 25



Перая страницы рукописи Ф. И. Шмита «Хиосская старина»,
непринятая в журнал «Новый Восток» в 1924 г.,
с характерным вопросом-резюме — «за святость»?