

УДК 26/28+930.1



<https://elibrary.ru/dpqvhx>

ПРОТОИЕРЕЙ ГЕОРГИЙ ФЛОРОВСКИЙ И В. С. СОЛОВЬЕВ В БОРЬБЕ ЗА ИСТОРИЮ

Паутов Георгий Владимирович
магистр богословия, аспирант
богословского факультета Православного
Свято-Тихоновского гуманитарного
университета
127051, Россия, г. Москва,
Лихов переулок, д. 6, стр. 1
E-mail: georgiy-vp@inbox.ru
ORCID: 0000-0001-5798-3907

Для цитирования: Паутов Г. В. Протоиерей Георгий Флоровский и В. С. Соловьев в борьбе за историю. EDN: DPQVHX // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. 2024. № 3 (28). С. 59–79.

Аннотация

В статье обозначается актуальная проблема, связанная с отсутствием в содержании знаменитой книги Г. В. Флоровского «Пути русского богословия» довольно заметного события в истории русской религиозно-философской мысли – полемики В. С. Соловьева и Н. Я. Данилевского, возникшей во второй половине XIX в. Подчеркивается неоднозначность ситуации, так как Флоровский был, очевидно, знаком с этим событием, на что указывает присутствие в его работах периода 1921–1928 гг., посвященных критике историософских идей славянофильства и евразийства, соловьевских суждений. Для обоснования этого тезиса прослежено формирование осевой мысли историософии Флоровского; рассмотрено соотношение основных положений критики Флоровским и Соловьевым теории культурно-исторических типов Данилевского и историософии славянофилов А. С. Хомякова, И. В. Киреевского, И. С. Аксакова и М. Н. Каткова на предмет их сближения. Обосновано, что осевая мысль историософии Флоровского – это идея о христианстве как главной движущей силе истории, причем эта идея сформулирована в опоре на историзм Соловьева и прослеживается в работах Флоровского, написанных в период 1921–1928 гг.

В результате автором статьи выдвинуты и аргументированы предположения о том, что, отрекаясь от наследия Соловьева, Флоровский решил не освещать полемику с Данилевским в «Путях русского богословия» во избежание косвенных указаний на концептуальную зависимость от идей философа. Аналогичным образом Флоровский поступил с евразийской идеологией, о которой в своей главной работе он не оставил даже намека (это, естественно, коснулось и Данилевского).

Ключевые слова: движущая сила истории; историософия Соловьева; религиозно-историческая мысль Флоровского; теория Данилевского; критика славянофильства; идеология евразийства.

Введение

Крупные отечественные исследователи обоснованно считают, что истоки русской историософии восходят к XI в. (святитель Иларион Киевский, преподобный Нестор Летописец и другие [1]). Эту преемственность продолжили славянофилы. Первое концептуальное выражение русская историософия получила у В. С. Соловьева (1853–1900) в «Чтениях о Богочеловечестве» (1878) и Н. Я. Данилевского (1822–1885) в книге «Россия и Европа» (1869). В этих трудах наглядно демонстрировалось, что движение истории неотделимо от культурных, религиозных и национальных процессов. Вслед за славянофилами Соловьев и Данилевский утверждали идею мессианства русского народа в судьбе человеческой цивилизации. По сути, этот манифест должен был консолидировать авторов, но вышло иначе: во второй половине XIX в. между ними развернулась настоящая «борьба за историю» [2]. Казалось бы, причина спора лежала на поверхности: Соловьев представлял историю как прогрессивное становление единого «богочеловечества», а Данилевский – как развитие множества самобытных культурно-исторических типов. Впрочем, не все так просто, как может показаться. На самом деле Соловьев и Данилевский подняли важные религиозно-философские вопросы о природе исторического движения и роли религиозного начала в этом процессе.

Представляется, что это заметное событие не могло ускользнуть от внимания знаменитого русского философа и богослова протоиерея Г. В. Флоровского (1893–1979), посвятившего жизнь изучению истории русской религиозно-философской мысли. В своей

философско-исторической публикации «Смысл истории и смысл жизни» (1921) он назвал XIX век эпохой, насыщенной духом историзма¹. Однако если мы обратимся к егоopus magnum «Пути русского богословия» (1937), то не обнаружим каких-либо упоминаний о полемике Соловьева с Данилевским.

Таким образом, возникает вопрос: почему Флоровский решил не освещать в своей работе одно из значимых звеньев в генезисе русской религиозно-философской мысли? Неоднозначность ситуации усугубляется, если обратиться к публикациям Флоровского периода 1921–1928 гг., посвященным критике историософских идей славянофилов и евразийства. В них явно прослеживается сходство с соловьевской критикой теории Данилевского и славянофилов. И это при том, что: 1) в начале своего творческого пути Флоровский считал Соловьева своим «первым учителем религиозной философии»²; 2) в его работах находил плодотворный источник развития собственной мысли; 3) позиционировал свои идеи как соловьевские³. Отсюда можно заключить, что Флоровский был хорошо знаком с полемикой Соловьева и Данилевского (этот тезис будет обоснован далее).

Основная часть

1. Как уже отмечалось, в раннем творчестве Флоровский не отделял свои взгляды от взглядов Соловьева. Поэтому вполне закономерно, что философия Соловьева могла оказывать влияние на многие направления мысли Флоровского, в том числе на религиозно-историческое. Подтверждением служит рецензия Флоровского на статью Н. Н. Глубоковского «Православие по его существу» (1913). В ее заключительной части Флоровский сделал важное замечание, что именно «боязнь историзма» стала главной причиной, по которой Глубоковский несправедливо осудил славянофильство как теорию официальной народности, приносящую «искажающий националистический элемент»⁴ в сущность право-

¹ Флоровский Г. В. Смысл истории и смысл жизни // Вера и культура. Санкт-Петербург : Русский христианский гуманитарный институт, 2002. С. 65.

² Письма Г. В. Флоровского к П. А. Флоренскому (1911–1914) // Исследования по истории русской мысли : ежегодник 2003 (6). Москва : Модест Колеров, 2004. С. 51–68.

³ Там же.

⁴ Флоровский Г. В. Из прошлого русской мысли // Из прошлого русской мысли. Москва : Аграф, 1998. С. 10.

славного исповедания. При этом Флоровский считал, что развитые Глубоковским концепции являлись центральным убеждением религиозной философии славянофилов и с особой яркостью были выражены в религиозно-философской системе Соловьева, изложенной в «Чтениях о Богочеловечестве». Здесь также стоит отметить, что вначале Флоровский рассматривал творчество Соловьева как положительную пролонгацию идей славянофилов⁵.

Для понимания того, насколько рассуждения Флоровского были справедливы, обратимся непосредственно к идеям Глубоковского и Соловьева.

Глубоковский считал принципиально важным, что православное исповедание обладает сверхприродной сущностью и находится «выше всяких внешних комбинаций», в том числе национальных. Впрочем, он понимал, что историческое воплощение Православия в разных народах «непременно бывает национальным»⁶. Поэтому, чтобы сбалансировать свою концепцию, он выдвинул идею о неизменности ноуменальной сущности Православия. Тогда выходило, что не Православие преобразовывалось, а культурно-национальное начало принявших его этносов. В качестве примера Глубоковский приводил преемственные отношения Византии и России, в которых религиозное начало одной нации стало достоянием другой, характеризующимся мессианскими чертами⁷.

Модель Соловьева, действительно, близка идее Глубоковского. Правда, следует учитывать, что все свои взгляды Соловьев, так или иначе, развивал вокруг взаимосвязанных концепций «всеединства» и «богочеловечества». По его мнению, весь смысл истории состоял только в том, что человечество, достигнув всеединства, должно превратиться в богочеловечество [3, с. 213]. Это состояние, в котором совершается органическое единство мирового бытия, обуславливаемое свободным взаимопроникновением его составляющих элементов друг в друга без ущерба для своей идентичности. По мысли Соловьева, в историческом пространстве такое единство реализуется именно в христианстве. «Христианская идея, – писал Соловьев, – есть совершенное богочеловечество, т.е. внутрен-

⁵ Флоровский Г. В. Из прошлого русской мысли. С. 10.

⁶ Глубоковский Н. Н. Православие по его существу // Хрестоматия по сравнительному богословию. Москва : Издательство Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2005. С. 18.

⁷ Там же.

няя и внешняя связь, духовное и материальное соединение всего конечно-человеческого и природного – с бесконечным и безусловным, с полнотой Божества через Христа в Церкви: через Христа, в котором эта полнота Божества обитает телесно; в Церкви, которая есть тело Его, исполнение исполняющего всяческая во всех (Ап. Павел к Ефес. I, 23)»⁸.

Руководствуясь этими соображениями, Соловьев стремился разрешить проблему антологической раздробленности человечества на народы и нации. Он был убежден, что народность есть «особая историческая сила, которая должна сослужить религиозной истине особую службу для общего блага всех народов»⁹. Для этого, по мнению Соловьева, всякая народность должна отказаться от национального эгоизма как своего рода замкнутости и тем самым увидеть свое истинное историческое предназначение, открываемое христианством, стремящимся объединить человечество. Как видится, именно здесь Соловьев и Глубоковский сходились в мысли о преобразующем воздействии христианства на принимающий его народ или нацию. Однако если у Глубоковского эта идея была отвлеченным теоретическим построением, то Соловьев придал ей живое историческое обоснование: принятие христианства на уровне народа – это символический акт самоотречения, которым обуславливается движение исторического процесса на пути к главной цели – пришествию Царствия Божия¹⁰. Как заключает А. В. Малинов, соловьевская концепция самоотречения лежит в основе всего исторического бытия [4].

Стоит отметить, что во взглядах Флоровского на концептуальное сходство Глубоковского и Соловьева присутствовало и некоторое противоречие. В одном месте он утверждал, что соловьевские идеи навеяны исконно грековосточным Православием и святоотеческой мыслью¹¹. Здесь Флоровский не был новатором. В 1906 г. С. Н. Булгаков (1871–1944) уже высказывался о Соловьеве как о единственном мыслителе, по-философски выразившем «вечные

⁸ Соловьев В. С. Национальный вопрос в России. Вып. 1. 1883–1888 // Собрание сочинений : в 10 т. 2-е изд. Санкт-Петербург : Книгоиздательское Товарищество «Просвещение», [1912]. Т. 5. С. 28.

⁹ Там же. С. 25–26.

¹⁰ Там же. С. 27.

¹¹ Флоровский Г. В. Новые книги о Владимире Соловьеве: библиографические заметки // Известия Одесского библиографического общества при Императорском Новороссийском университете. Одесса : Центральная типография, 1912. Т. 1, вып. 7. С. 241.

истины христианской религии»¹². В другом месте Флоровский подчеркивал, что во взглядах Соловьева присутствовали очевидная зависимость от немецкого идеализма и оторванность от церковного предания¹³. Последние суждения были вполне закономерны по следующим причинам.

Во-первых, за концептуальными построениями Соловьева действительно проглядывается натурфилософская идея исторического развития. Иностраный исследователь Дж. Навикас считает, что источником этой идеи служила философия истории В. Ф. Гегеля. По мысли Навикаса, у немецкого философа исторический процесс определяется поступательным развитием самосознающего себя в мире духа, а у Соловьева идентичную роль выполняет человечество [5]. При этом, как подчеркивает М. В. Максимов, Соловьев был более последователен, чем Гегель, при переводе диалектики из области метафизики в область человеческой истории. В отличие от Гегеля, у Соловьева история не имеет завершения в определенной осуществившейся форме, то есть не останавливается на уровне только природной реализации, но простирается далее – в область метафизической бытийности [6]. Поэтому историософия Соловьева теоцентрична: в ней история – это прежде всего теогонический процесс.

Во-вторых, если христианство у Соловьева и занимало важную роль, однако все же оставалось лишь частью теогонического процесса истории. Соловьев писал, что человечество и до появления христианства пребывало в историческом движении – только «на ощупь», это был «слепой естественный процесс развития». Впрочем, однажды воплотившись в необходимый исторический момент, оно «прямо поставило перед человечеством его абсолютный идеал, дало ему окончательную задачу для его собственной работы»¹⁴. По мнению Р. Н. Холодова, обоснование этому находится в софиологии Соловьева, согласно которой совечная Сущему София проявляет себя в истории путем воплощения и развития в человечестве.

¹² Булгаков С. Н. Васнецов, Достоевский, Вл. Соловьев, Толстой (Параллели) // Тихие думы. Москва : Республика, 1996. С. 151.

¹³ Флоровский Г. В. Рецензия на книгу Н. Глубоковского «Православие по его существу» (СПб., 1914) // Исследования по истории русской мысли : ежегодник 2003 (6). Москва : Модест Колеров, 2004. С. 83.

¹⁴ Соловьев В. С. Из философии истории // Сочинения : в 2 т. Москва : Правда, 1989. Т. 2. С. 334.

Таким образом, история – это диалектический процесс взаимодействия Софии и человечества. Иначе – процесс созидания богочеловечества, на путях которого появляется совершенный Богочеловек Иисус Христос, указующий путь истины – путь Софии. Христианство, реализуемое в церковном Теле Христа, – это не движущая сила истории, а период, в котором происходит движение Богочеловека к Богочеловечеству [7].

Впрочем, обозначенное противоречие снимается: Флоровский писал, что соловьевские идеи только навеяны православным христианством, но не совершенно им тождественны. В самом деле, концепция «богочеловечества» в полной мере соответствует главным христианским постулатам о созидании единого человечества и линейном движении исторического процесса. Если вопросы и возникают, то исключительно к их философской интерпретации. Что касается Глубоковского, в его догматических формулировках просматривается противоположная картина. По мысли Флоровского, сами формулировки были верными, но не обладали «историзмом» или историческим динамизмом, присущим христианству. Таким образом, Флоровский пришел к выводу, что православные взгляды Глубоковского «с особой яркостью были выражены в религиозно-философской системе В. С. Соловьева», и сформулировал собственное определение сущности Православия: «...православное христианство есть “новая” творческая жизненная сила, обновляющая индивидуальную и общественную жизнь»¹⁵, что объективно подтверждается историческими фактами.

Отметим, что Флоровский избегал использования термина «православное исповедание», применяя другой – «православное христианство». Скорее всего, он пытался показать, что Православие не есть отвлеченная теория, а реально воплощенная и действующая в истории богочеловеческая сила. В этой перспективе открывается, что мыслитель изъясил из соловьевской «народности» характеристику «исторической силы» и перенес ее в область понимания Православия как «творческой силы», раскрывающейся в истории. Это представление подтверждается в неопубликованном наброске «Русская философия как задача» (1921–1923), где Флоровский прямо назвал христианство «исторической реальностью и действенной силой»¹⁶.

¹⁵ Флоровский, Г. В. Рецензия на книгу Н. Глубоковского «Православие по его существу». С. 85.

¹⁶ Флоровский Г. В. Русская философия как задача // Путь : международный философский журнал. Москва, 1994. № 6. С. 256.

Итак, как можно видеть, Флоровский не без помощи Соловьева представил религиозно-историческое определение христианства как живой исторической силы. Важно, что эта формулировка продолжила свое существование в публикациях Флоровского 1920-х гг. Поэтому будет правомерным взять ее за исходный пункт и в ее контексте рассмотреть процесс сближения критических взглядов Флоровского и Соловьева на историософию Данилевского и славянофилов.

2. Рассмотрим положения и принципы, которыми руководствовался Соловьев.

Свою критику Соловьев начинал с онтологической дискретности теории Данилевского. По его мнению, множественность обособленных культурно-исторических типов, заявляемая Данилевским, расщепляет историю на целый ряд параллельных и независимых историй, что противоречит реальным фактам единства всемирной истории и существования общечеловеческих начал¹⁷. Первым и главным таким началом, подрывавшим теорию ученого, Соловьев считал народную религиозность. В пример он приводил Индию – страну, ставшую источником буддизма, объединившего многие народы и определившего форму их исторического существования¹⁸. Далее Соловьев обращался к христианству как к высшей религии, содержащей в своем основании универсальную историческую задачу по объединению всего человечества, и противопоставлял ее теории Данилевского. При таком «лобовом столкновении» выходило, что дискретность концепции Данилевского вступала в противоречие с христианской задачей. На этом основании Соловьев без особых раздумий обвинял Данилевского в антихристианстве.

Между тем упрекать Данилевского в антихристианстве не совсем корректно. По замечанию С. И. Бажова, православно-христианские традиции были важнейшими составляющими мировоззрения ученого. Для Данилевского русские и греки – хранители Православия и продолжатели «великого дела – быть народами богоизбранными» [8, с. 119]. Таким образом, религиозная сторона культурной деятельности у Данилевского свойственна славянскому культурному типу [8, с. 119]. То же самое можно сказать о расщеплении истории и человечества. По Данилевскому, «человечество и народ (на-

¹⁷ Соловьев В. С. Национальный вопрос в России. Вып. 1. С. 109.

¹⁸ Там же. С. 119.

ция, племя) относятся друг к другу как родовое понятие к видовому; следовательно, отношения между ними должны быть вообще те же, какие вообще бывают между родом и видом»¹⁹. Вместе с тем, как замечает А. В. Ефремов, яростный защитник и последователь Данилевского Н. Н. Страхов и вовсе предлагал, подобно Соловьеву, сравнить культурно-исторические типы с живыми и деятельными органами человечества – единого духовно-физического организма [2, с. 106]. Однако, по мысли Соловьева, если допустить такое сравнение, то необходимо признать, что культурно-исторические типы должны нести совместное служение во благо общего организма. Соответственно, не может быть и речи о какой-либо национальной обособленности. В теории же Данилевского, считал Соловьев, происходило обратное. Культурно-исторический тип, по сути, представлял тот вид ограниченности, который должен преодолеваться историческим прогрессом в соответствии со вселенской задачей христианства²⁰. Свою мысль Соловьев подкреплял ссылками на апостола Павла – проповедника единства человечества во Иисусе Христе, и Блаженного Августина, продемонстрировавшего историческую значимость разрушения Римской империи в общечеловеческих интересах²¹. Получалось, как обоснованно полагает Е. П. Аксенова, что концепция Данилевского была несовместима даже с самим историческим фактом христианства, которое по мере своего становления размывало любые национальные рамки человеческого существования [9]. В конечном счете Соловьев назвал теорию Данилевского «“естественной системой” истории»²², обесценивающей культурно-историческую значимость религии и тем самым демонстрирующей общую секулярную тенденцию их времени.

Надо полагать, для Соловьева было безусловным фактом наличие связи между Данилевским и славянофилами, о чем говорит распространение его критики на историософские идеи А. С. Хомякова, И. В. Киреевского, И. С. Аксакова и М. Н. Каткова. Соловьев сделал важное замечание, что в их философских построениях религиозное начало присутствовало, но при этом не являлось основополагающей установкой. Славянофилы исповедовали православное христианство, но только как атрибут русской народности. Более

¹⁹ Данилевский, Н. Я. Россия и Европа. Москва : Книга, 1991. С. 120.

²⁰ Соловьев В. С. Национальный вопрос в России. Вып. 1. С. 128.

²¹ Там же. С. 129.

²² Там же. С. 116.

того, «оно есть истинная религия, – писал Соловьев, – в конце концов, лишь потому, что его исповедует Русский народ»²³. На этом основании он полагал, что во взглядах славянофилов присутствовал противоречивый синтез между «всеобъемлющею формулою церкви и узким местным традиционализмом, – между вселенским идеалом христианства и языческою тенденцией к особнячеству»²⁴. Последнее обосновывалось тем, что славянофилы предпочли человечеству – единому субъекту всемирной истории – отвлеченный культурно-исторический тип²⁵. Ситуация еще более осложнялась тем, что идеал этого типа находился в допетровской эпохе. Тем самым, по мнению Соловьева, вместо внесения ясности славянофилы искажали и запутывали историческую реальность²⁶. «Славянофилы, – утверждал философ, – стали уверять себя и других, что их идеалы уже осуществлены русским народом в его прошедшей истории; они потребовали от общества только одного: обратиться к старине, вернуться домой»²⁷. Отсюда проистекал их доктринальный анти-исторический пафос в виде желания «остановить историю и вернуть человечество или, по крайней мере, наш народ к минувшим, более или менее отдаленным, эпохам»²⁸. В итоге Соловьев пришел к утверждению, что главным «грехом славянофильства» являлся его «зоологический патриотизм» – особый вид идолопоклонства абстрактному культурно-историческому идеалу²⁹.

3. В работе «Из прошлого русской мысли», датируемой 1911 г., Флоровский представил славянофильство как одно из направлений, внесших положительный вклад в историю развития русской самобытной мысли. Впрочем, одновременно он соглашался с тезисом Н. А. Бердяева о двойственности славянофильской природы, противоестественно сочетающей в себе «русскую святыню» (опыт Православия) и «русское язычество» (националистическое самопревозношение). Флоровский писал, что таким образом «объясняется и его двойственная судьба: от него вышло два течения, одно, сберег-

²³ Соловьев В. С. Национальный вопрос в России. Вып. 2. 1888–1891 // Соловьев В. С. Собрание сочинений : в 10 т. 2-е изд. Санкт-Петербург : Книгоиздательское Товарищество «Просвещение», [1912]. Т. 5. С 185.

²⁴ Там же.

²⁵ Соловьев В. С. Национальный вопрос в России. Вып. 2. С. 326.

²⁶ Там же. С. 349.

²⁷ Там же. С. 226.

²⁸ Там же. С. 380.

²⁹ Там же. С. 393.

шее и умножившее то вневременное и ценное, что в нем было, – Соловьев, Трубецкой; другое, усвоившее его худшее, – это и есть так называемые славянофилы поздние: Данилевский, Катков...»³⁰ Таким образом, в своем раннем творчестве Флоровский, вслед за Бердяевым, видел в Соловьеве положительное продолжение раннего славянофильства; отрицательно оценивал деятельность Данилевского и поздних славянофилов. Примечательно, что спустя почти десять лет, несмотря на наметившиеся перемены в мировоззрении, Флоровский не отошел от этой мысли и стремился ее развить.

Так, в статье «Вечное и преходящее в учении русских славянофилов» (1921) Флоровский описывал славянофильство как особый вид общественно-исторического мировоззрения, основанного на искусственно созданной антитезе «Россия – Европа». Он подчеркивал, что с помощью этого конструкта славянофилы стремились обосновать историческую уникальность славянства и необходимость его охранения путем дифференциации от западной культуры. Ядром славянофильской мысли, по мнению Флоровского, выступала взаимосвязанная понятийная триада «Православие, самодержавие и народность», синтетическое единство которых порождало славянофильский «идеал органической жизни» общества. В этом идеале Флоровский выделял ряд специфических черт: во-первых, славянофилы локализовали его историческое местонахождение в допетровских временах; во-вторых, славянофилы объявили свой идеал общечеловеческим, что придавало ему особый мессианский характер. Здесь, как можно заметить, взгляды Флоровского и Соловьева ощутимо сближаются. Однако наиболее явно авторская связь прослеживается в выводе Флоровского о «грехопадении» славянофильства, приведшего к «культу “отвлеченной” самобытности» посредством идеализации славянской старины. Впоследствии Флоровский уже непосредственно ссылался на Соловьева как на автора, верно опознавшего «“ложный” национализм» славянофилов, и соглашался с ним в том, что «культурную ценность история славян может получить только через вольное подчинение народом себя общечеловеческим идеалам вселенского характера, подчинение, которое стало бы источником творческого подъема»³¹.

³⁰ Флоровский Г. В. Из прошлого русской мысли. С. 10.

³¹ Флоровский Г. В. Вечное и преходящее в учении русских славянофилов // Из прошлого русской мысли. Москва : Аграф, 1998. С. 49.

В очередной раз авторское сближение наблюдается в момент, когда Флоровский переводит фокус своей критики с историософии славянофилов на теорию Данилевского и указывает в ней следующие недостатки: противоречит с исторической действительностью; лишает человеческую культуру общего ключа; делает абстрактным понятие «общечеловеческого». Напрашивается обвинение теории Данилевского в антихристианстве, но Флоровский этого не делает – вероятно, чтобы избежать заметного сходства с Соловьевым. Впрочем, коннотации соловьевской критики достаточно очевидны, что также проявляется в выдвигаемом Флоровским контраргументе против теории Данилевского. Он приводил в пример Евангелие, которое, с одной стороны, глубоко национально, а с другой – адресовано всему человечеству. Выходит, что Флоровский, хотя и не очевидно, но все же противопоставлял христианство теории Данилевского.

Следующее принципиальное положение Флоровского, за которым проглядывается мысль Соловьева, связано с характером происхождения теории Данилевского. Флоровский считал, что Данилевский пытался обосновать самобытность исторического пути русской нации подобно славянофилам и исходил из квазиантитезы «Россия – не Европа». При этом Данилевский допускал нелогичность в своих теоретических построениях: постулат о разнородности культурно-исторических типов сам по себе не допускает возможность существования этой антитезы; если все же настаивать на ней, тогда становится невозможным «общечеловеческое» начало как таковое.

В более сдержанной форме Флоровский размышлял над умалением религиозного начала в теории культурно-исторических типов. Поначалу это выражалось в противопоставлении «политиканствующего здравомыслия» Данилевского и философских идей Хомякова и Киреевского, содержащих религиозный элемент. После этого Флоровский указывал, что в концепции ученого наивысшим благом, исключая только Бога, признавалась «живая стихия народности». Впрочем, в другом месте он оговаривался и отмечал, что этой стихией управляет все же не Бог, а «сила исторического рока»³². Как отмечает В. А. Щученко, таким образом Флоровский смог увидеть, что в теории Данилевского человечество следует неким бессознательным, невольным, а главное – роковым образом заданным

³² Флоровский Г. В. Вечное и преходящее в учении русских славянофилов. С. 46.

«общечеловеческим» устремлениям – «к прогрессу» кораллового рифа, бессознательно, не имеющего ни духовной свободы, ни способности к творчеству [10]. Отметим, что к этой теме Флоровский вернулся в публикации «Евразийский соблазн» (1928), где в соловьевской манере указывал на «биологический» характер теории Данилевского³³.

Прежде чем перейти к следующей части настоящей работы, предварительно резюмируем вышеизложенные тезисы. Очевидно, что Соловьев и Флоровский сходились во мнении о преемственном сходстве теории Данилевского с историософией славянофилов, но этим сходство их взглядов не ограничивается. Флоровский и Соловьев одинаково аргументировали свою критику теории Данилевского и историософии славянофилов. В первом случае авторы утверждали, что в концепции культурно-исторических типов происходило «расщепление» истории, не соответствующее подлинной исторической реальности. Во втором – усматривали ложный националистический оттенок; попытку выстраивания абстрактных исторических идеалов; антиисторический пафос. В конечном итоге Флоровский и Соловьев твердо заявляли о «грехопадении» славянофильства. Необходимо также отметить, что ключевым методом в построении своей критики оба автора избрали соотнесение тех или иных идей с христианским откровением. При этом различие их построений носит исключительно стилистический характер. К примеру, Соловьев был прямолинеен и резок в критических выпадах, в то время как Флоровский был более сдержанным, однако смысловой подтекст оставался тем же.

Вместе с тем заслуживает внимания прозвучавшая в публикации Флоровского мысль, что Соловьев «стоял всецело на почве старых, классических славянофильских заветов»³⁴. Уместно предположить, что в этом случае Флоровский указывал на один из главных недостатков историософии Соловьева, воспринятой от славянофилов. Как отмечалось, в своей концепции Соловьев отводил христианству роль исторического идеала, но движущей силой истории все же выступало богочеловечество. Подобная картина просматривалась и у славянофилов, только в масштабах одного на-

³³ Флоровский Г. В. Евразийский соблазн // Из прошлого русской мысли. Москва : Аграф, 1998. С. 330.

³⁴ Флоровский Г. В. Вечное и преходящее в учении русских славянофилов. С. 46.

рода. Представляется, что Флоровский осознавал этот недостаток и намеренно обозначил его в публикации, чтобы дистанцироваться от Соловьева и обозначить самостоятельность своих взглядов. Между тем в начале 1920-х гг. Флоровский сохранял намеченную в раннем творчестве позицию и отождествлял христианство с главной движущей силой истории.

4. В публикации «Вечное и преходящее в учении русских славянофилов» (1921) также содержался небольшой, но важный отрывок, в котором Флоровский анализировал вышедшую накануне брошюру Н. С. Трубецкого «Европа и человечество» (1920). Флоровский обозначил эту работу как последний шаг в разрушении общечеловеческих начал. При этом не подлежало сомнению, что источником идей Трубецкого служила «Россия и Европа» Данилевского. Трубецкой, по мысли Флоровского, уподоблялся Данилевскому в том, что определял культуру «плодом расовой и национальной традиции» и утверждал невозможность существования «абсолютно высшей культуры»³⁵. Из этих пунктов, как считал Флоровский, был сложен исторический императив Трубецкого: славянский мир должен «идти своим путем». Впрочем, важно не это, а то, что данный отрывок представляет первую отсылку к концептуальной зависимости евразийства от теории Данилевского. Трубецкой был одним из его основоположников, наряду с П. П. Сувчинским, П. Н. Савицким и самим Флоровским. Причем, по точным наблюдениям М. Байсвенгера, именно Флоровский придавал движению религиозный пафос и внес сильную религиозную составляющую в его идеологию [11]. Однако тогда Флоровский пребывал в уверенности, что евразийская программа несла аполитичный, антинационалистический характер и, соответственно, не могла как-то пересекаться с концепцией Данилевского. Был необходим, так сказать, взгляд со стороны. Для Флоровского это стало возможным только после болезненного разрыва с евразийцами. Известно, что разобщение произошло в 1923 г., но итоговая черта все же была подведена в 1928 г., после публикации статьи «Евразийский соблазн».

Для более цельного представления сначала обратимся к обстоятельствам разрыва Флоровского с евразийством.

В 1921 г. Флоровский, обуреваемый патриотическими чувствами, писал П. Б. Струве (1870–1944) о недопустимости и бессмыс-

³⁵ Флоровский Г. В. Вечное и преходящее в учении русских славянофилов. С. 47.

ленности применения грубой силы в борьбе с большевизмом, захватившим власть в России. По его мнению, было необходимо оставить любые политические притязания и прежде всего обратиться к духовному творчеству, строительству новой духовной культуры³⁶. Через несколько лет оптимизм Флоровского поубавился. Сначала в письме к Сувчинскому от 23 ноября 1923 г. прозвучала мысль, что евразийству должно отойти от курса национализации, обратиться к общеправославным, вселенским темам и издавать религиозные сборники. Только так, считал Флоровский, темы евразийского движения могли сохранять жизнеспособность³⁷. Наконец, в письме к Трубецкому от 17 октября 1923 г. Флоровский с прямой отсылкой к Соловьеву утверждал приоритетность веры и религии в разрешении культурно-национальных вопросов. Он писал, что «нельзя пропагандировать религиозную культуру», ибо тогда будет не православная вера, а «вера в православие, подмененная ущемляющими формулами: православное царство, святая Русь и т.д.»³⁸. Как видится, в этом случае Флоровский не только ссылался на Соловьева, но и прибегал к его манере критики «славянофилов, дорожащих только фактом народной веры как таковой, и религией самого народа, для которого важен вовсе не психологический факт его веры, а только ее объективная истина»³⁹.

К 1928 г. религиозно-историческое направление мысли Флоровского не изменилось, однако сам автор стал более категоричен. В публикации «Евразийский соблазн» Флоровский прямо утверждал, что евразийская историософия болезненно связана с идеями Данилевского и К. Н. Леонтьева. Подобно им евразийцы выстраивали разумную картину исторической действительности, однако в свои построения они вносили новшество. Теперь культурно-историческое своеобразие народа или нации находилось в неразрывной связи с идеей географического «месторазвития». Руководствуясь этой идеей, евразийцы придавали России особую значимость. По их логике, в потенции именно с России, географически

³⁶ Флоровский Г. В. Письмо к П. Б. Струве об евразийстве // Из прошлого русской мысли. Москва : Аграф, 1998. С. 131.

³⁷ Письма Г. В. Флоровского П. П. Сувчинскому (1922–1923) // Ежегодник дома русского зарубежья имени Александра Солженицына. Москва : Дом русского зарубежья им. А. Солженицына, 2011. № 2. С. 539–574.

³⁸ Письма Г. В. Флоровского Н. С. Трубецкому 1922–1924 гг. // Вестник русского христианского движения. Париж, 1993. № 168. С. 60–71.

³⁹ Соловьев В. С. Национальный вопрос в России. Вып. 2. С. 187.

объединяющей народы Европы и Азии, должно было начаться создание великого единства стран Востока и Запада, которое завершится образованием самобытной цивилизации – Евразии. Флоровский считал, что таким образом в евразийских «представлениях подлинным субъектом исторического процесса и становления оказывается как бы территория, даже не народы»⁴⁰. Что касается религии, то, по мнению Флоровского, у евразийцев она являлась только одной из черт местного культурно-типового своеобразия. Соответственно, за множеством культурно-исторических типов логично стояла множественность религиозных начал, подобных «местным одеждам». В этом ощущался «острый привкус религиозного релятивизма» евразийской идеологии, который для Флоровского был неприемлем. В его представлениях именно религия определяла исторический путь народа, а вместе с ним – и всего человечества. Что примечательно, в этой же публикации Флоровский, ссылаясь на Соловьева, писал: «Идея народа есть не то, что он сам думает о себе во времени, но то, что Бог думает о нем в вечности»⁴¹. Евразийство же абсолютизировало географическую идею и тем самым, как считал Флоровский, вело к надуманным, исторически тупиковым целям, противоречащим вечным Божьим замыслам.

Исходя из сказанного, представляется верным рассуждение С. С. Хоружего о том, что Флоровский был самым «неевразийским» евразийцем. Вслед за Соловьевым и Достоевским он продолжал ту магистральную линию русской мысли, которая никак не согласовывалась с евразийской идеологией [12].

Заключение

С учетом проведенного исследования можно сделать ряд обоснованных выводов.

Во-первых, очевидно, что уже на раннем этапе своего творчества Флоровский обращался к идеям Соловьева. Первым таким опытом можно по праву считать рецензию на книгу Глубоковского «Православие по его существу». В ней с опорой на Соловьева Флоровский переформатировал определение Глубоковского и представил православное христианство в качестве действенной исторической

⁴⁰ Флоровский Г. В. Евразийский соблазн. С. 328.

⁴¹ Там же. С. 327.

силы, причем эта формулировка без изменений перебралась в его религиозно-исторические работы периода 1921–1928 гг.

Во-вторых, анализ положений, которыми руководствовались Флоровский и Соловьев в критике теории Данилевского и историософии славянофилов, наглядно демонстрирует наличие точек сближения между авторами. Для Флоровского, как и для Соловьева, была свойственна мысль о том, что умаление религиозного начала ведет к концептуальному антиисторизму. Истоки этой мысли прослежены в раннем творчестве Флоровского, что свидетельствует о знакомстве Флоровского с полемикой Соловьева и Данилевского; обращении Флоровского к положениям соловьевской критики теории Данилевского и историософии славянофилов для выстраивания собственных тезисов, в том числе направленных против евразийцев. Важно также учитывать, что именно в этот период Флоровский отрекся от всех идей Соловьева⁴².

В этом контексте можно ответить на основной вопрос настоящего исследования. Вероятнее всего, Флоровский решил не упоминать полемику Соловьева с Данилевским в «Путиях русского богословия», игнорируя ее значимое место в истории русской философской мысли, чтобы исключить какие-либо косвенные указания на зависимость от Соловьева.

В-третьих, определено, что коннотации соловьевской критики теории Данилевского и историософии славянофилов нашли своеобразное продолжение у Флоровского в критике евразийской идеологии. В связи с этим становится возможным еще один вариант разрешения обозначенного в исследовании вопроса.

В «Путиях русского богословия», как и в случае с полемикой Соловьева и Данилевского, отсутствует какое-либо упоминание о евразийстве, хотя Флоровский был его участником, и к тому же историософия движения явно вписывалась в историю русской философской мысли. Картина начинает проясняться, если принять во внимание болезненный разрыв Флоровского с евразийством, произошедший в этот период. Бескомпромиссный Флоровский решил не только не освещать тему евразийства в своей главной работе, но и не оставлять каких-либо «намёков» на нее, посвятив Данилевскому, явно связанному с идеологией движения, лишь небольшую заметку. Подкрепляет это предположение и тот факт, что в письме

⁴² Флоровский Г. В. Письмо отцу Сергию Булгакову от 30 декабря 1925 г. // Вестник русского христианского движения. 2010. № 196. С. 81–84.

к Ю. П. Иваску от 8 апреля 1965 г. Флоровский в конечном итоге отрекся от евразийства так же, как и от Соловьева⁴³.

Представляется, что сделанные предположения друг другу не противоречат. Вполне возможно, что желание отгородиться от Соловьева и личное неприязненное отношение к евразийству могли отразиться на содержании *opus magnum* Флоровского.

Список литературы

1. *Громов, М. Н.* Идейные течения древнерусской мысли / М. Н. Громов, В. В. Мильков. – Санкт-Петербург : РХГИ, 2001. – 960 с. – ISBN 5-88812-097-9.
2. *Ефремов, А. В.* Борьба за историю: концепция Н. Я. Данилевского в оценке современников / А. В. Ефремов. – Москва : Пашков дом, 2006. – 168 с. – ISBN 5-7510-0352-7.
3. *Максимов, М. В.* Историософия Вл. Соловьева в отечественной и зарубежной философской мысли XX в. : специальность 09.00.03 «История философии» : диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук / Максимов Михаил Викторович ; Московский педагогический государственный университет. – Москва, 1999. – 401 с.
4. *Малинов, А. В.* Философия истории В. С. Соловьева / А. В. Малинов // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В. С. Соловьева : материалы международной конференции, 14–15 февраля 2003 г. – Санкт-Петербург : Санкт-Петербургское философское общество, 2003. – (Symposium ; вып. 32). – ISBN 5-93597-058-9. – С. 104–141.
5. *Navickas J. L.* Hegel and the Doctrine of Historicity of Vladimir Solovyov // *The Quest for the Absolute*. – The Hague, 1966. – P. 135–154.
6. *Максимов, М. В.* Вл. Соловьев и Гегель : (к анализу философско-исторических воззрений) / М. В. Максимов // Соловьевские исследования. – Иваново : Ивановский государственный энергетический университет, 2001. – Вып. 3 (3). – ISBN 5 89482-89-8. – С. 5–19.
7. *Холодов, Р. Н.* Метафизическое значение человечества в историософии Вл. Соловьева / Р. Н. Холодов // Соловьевские исследования. – Иваново : Ивановский государственный энергетический университет имени В. И. Ленина, 2004. – Вып. 1 (8). – ISBN 5-89482-304-8. – С. 183–193.
8. *Бажов, С. И.* Философия истории Н. Я. Данилевского : [монография] / С. И. Бажов. – Москва : Институт философии Российской академии наук, 1997. – 215 с. – ISBN 5-201-01922-6.

⁴³ Из писем о. Георгия Флоровского Ю. Иваску // Вестник русского христианского движения. Париж, 1979. № 130. С. 45–46.

9. *Аксенова, Е. П.* Славянская идея в русской философской мысли : (В. С. Соловьев, Н. А. Бердяев, Г. В. Флоровский) / Е. П. Аксенова // Славянский альманах-2000. – Москва : Индрик, 2001. – ISBN 5-85759-157-6. – С. 152–167.

10. *Щученко, В. А.* Флоровский как представитель конкретного историзма / В. А. Щученко // Георгий Васильевич Флоровский. – Москва : Политическая энциклопедия, 2014. – ISBN 978-5-8243-1982-8 – С. 142–156.

11. *Байссвенгер, М.* Флоровский и евразийство / М. Байссвенгер // Георгий Васильевич Флоровский. – Москва : Политическая энциклопедия, 2014. – ISBN 978-5-8243-1982-8 – С. 66–79.

12. *Хоружий, С. С.* Россия, Евразия и отец Георгий Флоровский / С. С. Хоружий // Начала. – 1991. – № 3. – С. 22–30.

Статья поступила в редакцию 30.03.2024.

Статья поступила после рецензирования 10.06.2024.

Статья принята к публикации 11.07.2024.

UDC 26/28+930.1

ARCHPRIEST GEORGY FLOROVSKY AND V. S. SOLOVYOV IN THE STRUGGLE FOR HISTORY

Georgiy Pautov

Master of Theology PhD Student

Faculty of Theology

Orthodox St. Tikhon's Humanitarian
University

Russia, 127051, Moscow, Lichov Pereulock, 6

E-mail: georgiy-vp@inbox.ru

ORCID: 0000-0001-5798-3907

For citation: Pautov G. V. Archpriest Georgy Florovsky and V. S. Solovyov in the struggle for history. EDN: DPQVHX // Theological Collection of Tambov Theological Seminary. 2024, no. 3 (28). P. 59–79. (In Russian)

Abstract

The article identifies an urgent problem associated with the absence in the content of G. V. Florovsky's famous book "The Ways of Russian Theology" of a rather noticeable event in the history of Russian religious and philosophical

thought - the polemic between V. S. Solovyov and N. Y. Danilevsky, which arose in the second half of the 19th century. The ambiguity of the situation is emphasized, since Florovsky was obviously familiar with this event, as indicated by the presence of Solovyov's connotations in his works of the period 1921–1928, dedicated to the criticism of the historiosophical ideas of Slavophilism and Eurasianism. To substantiate this thesis: the formation of the axial thought of Florovsky's historiosophy is traced; the relationship between the main provisions of Florovsky and Solovyov's criticism of Danilevsky's theory of cultural-historical types and the historiosophy of the Slavophiles A. S. Khomyakov, I. V. Kireevsky, I. S. Aksakov and M. N. Katkov is considered with a view to their convergence. It is substantiated that: the axial thought of Florovsky's historiosophy is the idea of Christianity as the main driving force of history, and this idea is formulated based on Solovyov's historicism and can be traced in Florovsky's works written in the period 1921–1928.

It is concluded that Florovsky, already at an early stage of his work, turned to Solovyov's ideas and was well acquainted with the peculiarities of his polemic with Danilevsky. Assumptions have been put forward and reasoned that: renouncing Solovyov's legacy, Florovsky decided not to cover the controversy with Danilevsky in "Ways of Russian Theology" in order to avoid indirect indications of conceptual dependence on the philosopher's ideas. Florovsky did the same with Eurasian ideology, about which he did not leave even a hint in his main work (this, naturally, also affected Danilevsky).

Keywords: moving force of history; Solovyov's historiosophy; Florovsky's religious and historical thought; Danilevsky's theory; criticism of Slavophilism; Eurasianism ideology.

References

1. Gromov M. N. *Ideinye techeniya drevnerusskoi mysli* [Ideological trends of ancient Russian thought]. St. Petersburg, RKhGI Publ., 2001, 960 p. (In Russian).
2. Efremov A. V. *Bor'ba za istoriyu: kontseptsiya N. Ya. Danilevskogo v otsenke sovremennikov* [The struggle for history: the concept of N. Ya. Danilevsky in the assessment of contemporaries]. Moscow, Pashkov House Publ., 2006, 168 p. (In Russian).
3. Maksimov M. V. *Istoriософиya V. Solovyeva v otechestvennoi i zarubezhnoi filosofskoi mysli XX v. diss. dokt. filosof. nauk* [V. Solovyev's historiosophy in domestic and foreign philosophical thought of the twentieth century. Doc. sci. diss.]. Moscow, 1999, 401 p. (In Russian).

4. Malinov A. V. *Filosofiya istorii V. S. Solovyeva* [Philosophy of history of V. S. Solovyev]. *Materialy mezhdunarodnoi konferentsii "Minuvshee i neprekhyashchee v zhizni i tvorchestve V.S. Solovyeva"* [Proceedings of the International Conference "Past and Enduring in the Life and Work of V. S. Solovyev]. St. Petersburg, St. Petersburg Philosophical Society Publ., 2003, pp. 104–141. (In Russian).

5. Navickas J. L. Hegel and the Doctrine of Historicity of Vladimir Solovyov. *The Quest for the Absolute*. The Hague, 1966, pp. 135–154. (In English).

6. Maksimov M. V. Vl. Solovyev i Gegel' [Vl. Solovyov and Hegel]. *Solovievskie issledovaniya* [Solovyov Studies]. Ivanovo, Ivanovo State Energy University Publ., 2001, issue 3 (3), pp. 5–19. (In Russian).

7. Kholodov R. N. *Metafizicheskoe znachenie chelovechestva v istoriosofii Vl. Solovyeva* [The metaphysical significance of humanity in the historiosophy of Vl. Solovyov]. *Solovievskie issledovaniya* [Solovyev Studies]. Ivanovo, Ivanovo State Energy University named after V. I. Lenin Publ., 2004, issue 1 (8), pp. 183–193. (In Russian).

8. Bazhov S. I. *Filosofiya istorii N. Ya. Danilevskogo* [Philosophy of history of N. Ya. Danilevsky]. Moscow, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences Publ., 1997, 215 p. (In Russian).

9. Aksenova E. P. *Slavyanskaya ideya v russkoi filosofskoi mysli* [Slavic idea in Russian philosophical thought]. *Slavyanskii al'manakh-2000* [Slavic Almanac-2000]. Moscow, Indrik Publ., 2001, pp. 152–167. (In Russian).

10. Schuchenko V. A. *Florovsky kak predstavtel' konkretnogo istorizma* [Florovsky as a representative of concrete historicism]. *Georgy Vasil'evich Florovsky* [Georgy Vasilyevich Florovsky]. Moscow, Political Encyclopedia Publ., 2014, pp. 142–156. (In Russian).

11. Beissvenger M. *Florovsky i evraziistvo* [Florovsky and Eurasianism]. *Georgy Vasil'evich Florovsky* [Georgy Vasilyevich Florovsky]. Moscow, Political Encyclopedia Publ., 2014, pp. 66–79. (In Russian).

12. Khoruzhy S. S. *Rossia, Evrazia i otets Georgy Florovsky* [Russia, Eurasia and Father Georgy Florovsky]. *Nachala* [Beginnings]. 1991, no. 3, pp. 22–30. (In Russian).

Received 30 March 2024

Reviewed 10 June 2024.

Accepted for press 11 July 2024.