

## Г.В. Флоровский и евразийство

Наряду с Н.С. Трубецким, П.Н. Савицким и П.П. Сувчинским, Г.В. Флоровский был одним из авторов сборника «Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев», который увидел свет в Софии в 1921 г. и явился манифестом евразийства. Поэтому Флоровского не без оснований обычно рассматривают как одного из провозвестников евразийской идеи. Однако уже в 1928 г. в знаменитой статье «Евразийский соблазн» бывший основоположник евразийства подверг эту доктрину уничтожающей критике. Что же сближало Флоровского с евразийством на первых порах и что заставило в конце концов отречься от него? Какова была роль этого мыслителя в евразийском движении, как складывались отношения с единомышленниками, превратившимися затем в оппонентов, как и почему это произошло? Наконец, какие следы оставило евразийство в миропонимании Флоровского, каково было эхо евразийских идей в его позднейших философских и исторических трудах? Анализ этих вопросов посвящена предлагаемая статья.

Следует отметить, что установление истины осложняется позицией самого Флоровского, который впоследствии не слишком любил вспоминать о своем участии в евразийском движении и настойчиво отрицал, что был когда-либо «евразийцем», а сотрудничество в евразийских изданиях объяснял исключительно необходимостью где-то публиковать свои статьи. Его американский биограф Э. Блейн приводит слова Георгия Васильевича по этому поводу: «Никакой группы или партии не существовало... По замыслу, это должен был быть именно сборник статей. В нашем издании каждый просто говорил от своего имени то, что думал... Позднее, однако, некоторые люди попытались превратить это начинание в некую партию и программу»<sup>1</sup>.

Вопреки этому, в письме Ю.П. Иваску 1965 г. Флоровский все же признает факт существования «группы» и своего в ней участия, отка-

<sup>1</sup> Блейн Э. Жизнеописание о Георгия // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. М.: Прогресс, 1995. С. 31.

зываясь, однако, считать эту группу «евразийской»: «Когда Трубецкой писал “Европу и Человечество”, он еще не был “евразийцем”. С другой стороны, не все члены первоначальной Софийской группы разделяли его взгляды. Я, во всяком случае, “Европу и Человечество” и тогда решительно отвергал и даже написал резкую критику, которая не была тогда напечатана и отчасти вошла в позднейшую статью, “Е<вразийский> соблазн”. Даже “Исход к Востоку” не был еще групповым манифестом. Только Савицкий был тогда “евразийцем”. Связующее звено было в другом: отталкивание от “политики и политиканства” и перенос удара на темы русской культуры»<sup>2</sup>.

О характере упомянутой «резкой критики» в адрес Н.С. Трубецкого позволяет судить опубликованный Флоровским в 1924 г. обзор русской философской литературы, где в числе прочего рассмотрена книга «Европа и Человечество». «Центр тяжести лежит не в доводах автора, а в его иррациональном пафосе отрицания Европы», – резюмирует рецензент. Вместе с тем, в отличие от своих высказываний в конце жизни, здесь, как и в иных статьях 1920-х гг., Флоровский не стесняется термина «евразийство» и признает заслуги этого движения: «Евразийство в первоначальной форме своего развития было опытом культурно-философского и религиозно-философского опознания современности, опытом формулировки выдвинутых переживаемыми событиями духовных проблем. С особою силою подымались проблемы философии истории в их общей и конкретной форме»<sup>3</sup>.

Таким образом, собственные свидетельства Флоровского о его отношении к евразийству, а также оценки и трактовки истории этого движения, высказанные в разные периоды жизни, противоречивы. Мнение А.В. Соболева, историка евразийства и публикатора писем Флоровского евразийского периода: несмотря на то что «в старости Флоровский пытался полностью отрицать свою приверженность евразийским идеалам... письма показывают, что он не только был евразийцем, но даже пытался взять на себя непосильную задачу духовного лидера движения, чтобы удержать его в русле первоначально поставленных задач»<sup>4</sup>. На наш взгляд, Соболев, подобно самому

<sup>2</sup> Из писем о. Георгия Флоровского Ю. Иваску // Вестник РХД. 1979. № 130. С. 45.

<sup>3</sup> Флоровский Г. Философская литература // Русская зарубежная книга. Ч. 1. Прага, 1924. С. 30, 31.

<sup>4</sup> Соболев А.В. О Г.В. Флоровском по поводу его писем евразийской поры // История философии. 2002. № 9. С. 150–151.

Флоровскому, в данном вопросе склонен к преувеличению. Многомерности исторического евразийства Соболев противопоставляет его идеальную версию, которая тождественна установкам Флоровского. При таком ракурсе последний, конечно, оказывается в большей степени евразийцем, чем остальные евразийцы, ударившиеся в пропаганду, «национал-большевизм» и прочие прегрешения.

В свою очередь, письма Флоровского Трубецкому и Сувчинскому конца 1922–1924 гг. (где тот отстаивает свое видение ближайших задач и предлагает программу действий) – а их Соболев рассматривает как доказательство тесной вовлеченности Флоровского в «мейнстрим» евразийского движения – уже тогда воспринимались и самим автором, и его корреспондентами как попытка «возвращения»: «Я не “требую” ничего кроме *restitution in integrum*, – писал Флоровский, – меньше поставит меня в ложное положение, и тогда лучше и не вворачаться»<sup>5</sup>. В том же духе и Трубецкой комментирует ситуацию в письме Сувчинскому 1923 г.: «Возвращение Георгия Васильевича осложняет дело. Из письма его к Вам совершенно ясно, что внутренне он от нас чрезвычайно далек. “Евразийский временник” проникнут особым, как Вы любите говорить, “пафосом” или “тонусом”... А между тем Г.В. именно в этом созвучать не может»<sup>6</sup>. Действительно, если в первых трех евразийских сборниках Флоровский опубликовал пять статей, то в «Евразийском временнике» он уже не принимал участия.

С Савицким, Сувчинским и Н.С. Трубецким Флоровский сблизился в Софии (своим первым пристанищем после эмиграции из России) и наряду с ними фактически стал провозвестником евразийской идеи. Благодаря этому на протяжении трех лет основной его трибуной служили евразийские сборники: «Исход к Востоку» (София, 1921), «На путях» (Берлин, 1922), «Россия и латинство» (Берлин, 1923). Очевидно, на первых порах евразийство еще не представляло собой оформившегося политико-идеологического объединения, каким стало впоследствии, и его идейная платформа еще не была достаточно четко определена. Для Флоровского, как и для других участников, это был кружок близких по настроению и кругозору молодых сверстников, объединенных эмигрантской судьбой. Обнаружив сходство в интересах и взглядах, они составили столь типичное для молодого воз-

<sup>5</sup> Письма Г.В. Флоровского 1922–1924 гг. // История философии. 2002. № 9. С. 165.

<sup>6</sup> Цит. по: Соболев А.В. О Г.В. Флоровском по поводу его писем евразийской поры. С. 153.

раста идейное сообщество, напоминая знаменитые философские кружки первой половины XIX в. и объединили усилия, чтобы заявить о себе единым сборником статей. Разумеется, «Исход к Востоку» не был таким сборником, где каждый автор сам за себя, как это хотелось представить Флоровскому в последние годы жизни, однако определенный плюрализм и свобода во взглядах действительно присутствовали.

Возможно, Флоровский преувеличивал степень этой свободы или добросовестно заблуждался по этому поводу, принимал желаемое за действительное. Возможно, он, наоборот, изначально осознавал свое несоответствие той тенденции, которую разделяли остальные евразийцы, но рассчитывал ее переломить и даже занять лидерскую позицию в движении, добившись его переориентации в соответствии с собственной программой, о чем красноречиво говорят его письма Трубецкому и Сувчинскому. Скорее всего, доля истины есть в обеих версиях, и Флоровский до последнего момента питал надежды, что сможет наставить своих товарищей на «путь истинный».

В конце концов, для Флоровского, многообещающая университетская карьера которого оборвалась в связи с эмиграцией (где он два года не мог найти себе достойного применения), участие в успешном идеологическом проекте, дававшее возможность печататься во влиятельных изданиях, зарабатывать себе имя и аудиторию (и, что также немаловажно, средства к существованию), само по себе должно было значить немало. Фактически, в софийский период жизни Флоровский как автор находился в зависимости от евразийцев, контролировавших тогда значительную часть издательских ресурсов русской эмиграции: Сувчинский был директором-распорядителем Российско-Болгарского книгоиздательства (где Флоровский сначала подрабатывал корректором, а затем печатался в первых евразийских сборниках); Савицкий, по поручению П.Б. Струве, осуществлял организационное руководство журналом «Русская мысль», где Флоровский также публиковался<sup>7</sup>.

Поэтому он не мог не дорожить своим сотрудничеством с евразийцами, а когда оно прервалось, приложил усилия для его возобновления, попытавшись заодно скорректировать евразийскую доктрину. «И сколько бы с Вами мы ни расходились по “принципиальным” вопросам, я твердо чувствую: мы всегда останемся в одном лагере»<sup>8</sup> – заверял Флоровский Трубецкого. Судя по всему, последней его по-

<sup>7</sup> См.: Колеров М.А. Братство Св. Софии: «веховцы» и евразийцы (1921–1925) // Вопросы философии. 1994. № 10. С. 144–145.

<sup>8</sup> Письма Г.В. Флоровского 1922–1924 гг. С. 160.

пыткой солидаризироваться и восстановить связь с евразийцами стала статья «Окамененное бесчувствие», опубликованная в журнале «Путь» в 1926 г., т. е. спустя почти три года после первой попытки «возвращения» в евразийство в 1923 г. Эта статья интересна тем, что в ней Флоровский стремится максимально «попасть в струю» евразийских идей и прямо причисляет себя к евразийцам: «мы, “евразийцы”»<sup>9</sup>. Впоследствии Блейн, ссылаясь на самого Флоровского, создал версию, согласно которой изначально статья была написана от третьего лица, а все высказывания в первом лице – результат бесцеремонной редакторской правки. Однако, как наглядно показал Н.К. Гаврюшин, эта версия малоубедительна<sup>10</sup>. Статья «Окамененное бесчувствие», а также переписка с Трубецким и Сувчинским опровергают позднейшее утверждение Флоровского, что его «окончательный» разрыв с евразийцами произошел в августе 1923 г.<sup>11</sup> Он на протяжении еще нескольких лет предпринимал попытки вернуться, притом, что *de facto* перестал быть реальным участником движения значительно раньше.

Дополнительным свидетельством того, что Флоровский не спешил разрываться с евразийством, является история его непростых отношений с Братством Св. Софии. Он был одним из членов-учредителей этого братства, где задавали тон представители старшего поколения религиозно-философской группы «Путь» во главе с С.Н. Булгаковым (которых евразийцы между собой называли «старыми гримзами»). В отношениях между «софианцами» и евразийцами, обвинявшими первых в экуменических настроениях, существовала напряженность, поэтому Флоровский был вынужден оправдываться перед Трубецким: «“Братство Св. Софии”... никаких “кат[олических]” соблазнов в себе не содержит, – слово “орден” выдумал Карташев к неудовольствию многих и меня в том числе. Что в Бр[атство] вошли старые гримзы, это делает им честь». Со своей стороны, Флоровский обвинял Савицкого в нагнетании конфронтации с «софианцами» на почве личных амбиций: «Сав[ицкий] видит, что в союзе с о. С[ергием Булгаковым] ему, П.Н., нельзя быть на первом месте и нельзя пестрого петуха запустить... Полная копия с г.г. интеллигентов... И *mania grandiosa!*»<sup>12</sup>

<sup>9</sup> Флоровский Г.В. Из прошлого русской мысли. М.: Аграф, 1998. С. 250.

<sup>10</sup> См.: Гаврюшин Н.К. Русское богословие: Очерки и портреты. Нижний Новгород: Глагол, 2005. С. 284–286.

<sup>11</sup> Блейн Э. Жизнеописание о. Георгия. С. 31.

<sup>12</sup> Письма Г.В. Флоровского 1922–1924 гг. С. 170–171.

В конце концов, не желая, по-видимому, углублять разногласия с евразийцами, Флоровский решил заявить о своем уходе из Братства, чем вызвал горькие упреки со стороны Булгакова: «Почему у Вас такая бессознательная потребность отлить из различия противопоставление, из несродности враждебность? Я скажу по совести, что ценю Вас и для братства и для академии – и люблю Вас в этом именно своеобразии – именно так, как Вы есть, хотя и чувствую себя в некоторых основных определениях иноприродным Вам, и это не по пастырской только любви и попечению, но и просто как человек и мыслитель... Ваш выход из братства, как бы мы ни хотели быть друг к другу великодушны... в некотором роде духовный развод, и во всяком случае акт нелюбви... Если не ошибаюсь... Ваши личные дела неблагоприятны для Вас, но благоприятны для Вашей мизантропии. Скорблю об этом»<sup>13</sup>.

Однако на этот раз до «духовного развода» дело не дошло, Флоровский и Булгаков остались духовно близкими людьми, что отражает не только их дальнейшая переписка, но и само развитие событий. Принесенная Флоровским жертва в виде ухода из Братства Св. Софии и дистанцирования от коллектива Парижской «академии», угрожавшая также и ухудшением отношений с Булгаковым, не принесла желаемого эффекта, не спасла его положения в евразийском движении. По прошествии года, еще не потеряв окончательно надежды на «возвращение» в евразийство («сожжение мостов» состоялось лишь в 1928 г.), но уже видя безуспешность своих усилий и стремясь загладить излишнюю резкость перед Булгаковым, Флоровский пошел на компромисс. В поздравительном письме Булгакову по случаю наступающего нового 1926 г. он затронул обе животрепещущие темы: Братства Св. Софии и Богословского института. Сославшись на некие туманные мотивы, свое решение по поводу Братства он оставил неизменным: «И не из упрямства, а потому что иначе не могу. А углублять тему, это значило бы травить не только свои, а преимущественно чужие раны»<sup>14</sup>. Что же касается Института, то о нем Флоровский теперь судил иначе, сигнализируя о готовности исправить

<sup>13</sup> Булгаков С.Н. Письма к Г.В. Флоровскому (1923–1938) // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2001–2002 гг. / Под ред. М.А. Колерова. М., 2002. С. 197–200.

<sup>14</sup> Цит. по: Козырев А.П. Прот. С. Булгаков о Вл. Соловьеве (1924): Из архива Свято-Сергиевского богословского института в Париже // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 1999 г. / Под ред. М.А. Колерова. М., 1999. С. 207.

ошибку и войти в преподавательскую корпорацию. В целом это можно рассматривать как свидетельство постепенного дрейфа Флоровского по направлению от евразийцев к «веховцам».

Судя по всему, Флоровский играл в евразийском кружке весомую роль только в период его зарождения и подготовки сборника «Исход к Востоку» (1921 г.), где были опубликованы сразу три его статьи: «Разрывы и связи», «Хитрость разума», «О народах не-исторических». После этого его присутствие в евразийских издательских проектах заметно пошло на убыль. Дополнительное обстоятельство, которое могло этому способствовать, – в том, что после переезда в Прагу в конце 1921 г. Флоровский находился вдалеке от Трубецкого и Сувчинского. Правда, тем самым он оказался в одном городе с Савицким, с которым они были женаты на сестрах, однако, несмотря на это (а может, как раз в силу этого), между ними сложились конфликтные отношения. Очевидно, в 1922–1923 гг. евразийцы в каком-то смысле просто использовали Флоровского как религиозного философа, продуцирующего созвучные им идеи, но эта роль в их понимании вовсе не предусматривала его равноправный с ними и «незаменимый» статус. Известно, что уже в 1923 г., когда Флоровский добивался «*restitution in integrum*» в евразийстве, сами евразийцы активно занимались поисками подходящей замены ему как ответственному за философско-богословскую составляющую евразийской идеологии. В качестве новых кандидатов на данную роль рассматривались, в частности, П.И. Новгородцев<sup>15</sup>, А.В. Карташев, И.А. Ильин и Л.П. Карсавин, который в итоге и стал «преемником» Флоровского<sup>16</sup>.

Что давало евразийство самому Флоровскому кроме внешних преимуществ – союза с влиятельными идеологами, возможности публиковаться? Изложенная в письме Иваску мотивация его участия в этом проекте, который воспринимался Флоровским как «лига русской культуры», представляется вполне правдоподобной. «Ударение на темы русской культуры» было естественно для оказавшихся на чужбине русских эмигрантов, ищущих объединяющую идею и основу духовно-культурной идентичности. Очевидно, изначально это

<sup>15</sup> См.: Колеров М.А. Заметки по археологии русской мысли: Булгаков, Новгородцев, Розанов // Логос. 2001. № 4 (30).

<sup>16</sup> См.: Степанов Б. Спор евразийцев о церкви, личности и государстве (1925–1927) // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2001–2002 гг. / Под ред. М.А. Колерова. М., 2002. С. 86.

и была некая «идея-правительница» в сообществе будущих евразийцев, которые, однако, разошлись в ее интерпретации<sup>17</sup>.

Для всех евразийцев, а для Флоровского в особенности, эта идея первоначально была тесно связана с идеей религиозной, с православием как неким духовным наполнением русской истории и культуры. В свою очередь, сама по себе драматичная атмосфера эмигрантской жизни способствовала росту религиозных настроений. Таким образом, у Флоровского было достаточно стимулов для обращения к религиозной тематике и возобновлению переживания своей религиозной миссии, к пафосу религиозного учительства, который в 1920-е гг. на глазах возрастал от одной его статьи к другой.

Однако в данном пункте движение мысли Флоровского и евразийского триумvirата оказалось разнонаправленным. Подход евразийцев к религии можно назвать культурологическим, для них она была по сути дела функцией культурного, исторического, географического факторов, что вскоре привело к таким курьезам, как концепция «потенциального православия». Флоровский же твердо усвоил противоположный взгляд – по крайней мере, еще с 1914 г., когда рецензировал работу Н.Н. Глубоковского «Православие по его существу», он подчеркивал вслед за своим заочным наставником «недостаточность... ходячих взглядов», согласно которым православие, во-первых, «квалифицируют как некоторую националистическую форму христианства. Во-вторых, православие сливаются до неразъединимости с определенным государственно-народным строем, ибо конкретное обнаружение свое православие находит в жизни определенного народа, в жизни русского народа»<sup>18</sup>.

Подобному этнографическому и культурологическому восприятию религии Флоровский противопоставлял прямолинейный и бескомпромиссный богословский подход, в рамках которого предлагал евразийцам планы издания «общедоступных сборников о православии» с «целью раздвинуть рамки богословских и церковных знаний и осмыслить обломки, лежащие грудой в благонамеренных головах», а также создал проект богословского журнала «Вечные устои», призванного «утверждать твердое, конфессиональное, церковное право-

<sup>17</sup> См.: Маслин М.А. Русская идея в интерпретации евразийцев // VIII юбилейные Панаринские чтения. Молодежь – культура – политика: историческая память и цивилизационный выбор. М.: Макс-пресс, 2012.

<sup>18</sup> Флоровский Г.В. [Рец.:] Проф. Н.Н. Глубоковский. Православие по его существу. СПб., 1914 // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2003 г. / Под ред. М.А. Колерова. М., 2004. С. 78.

славие». Вот как прокомментировал Трубецкой его предложения в письме Сувчинскому: «Проект Флоровского, по-моему, есть плод... желания где-нибудь напечатать некоторые задуманные им статьи, не имеющие прямого отношения к евразийству... У Флоровского выходит так, что он задумал несколько статей, а для того, чтобы их напечатать, изобретает журнал, составляет список сотрудников, заказывает им статьи, которые бы обрамили его собственные статьи. Так дело не делается»<sup>19</sup>.

Свое видение идейных расхождений с евразийцами Флоровский изложил в письме Трубецкому 1924 г., которое служит прекрасной иллюстрацией его «профетического стиля» образца 1920-х гг.: «Смысл моего предметного отклонения от “евраз[ийства]” Вы изображаете неверно. Я не утверждаю, что только церковные (рел[игиозные]) вопросы актуальны и потому вовсе не считаю себя обязанным “выходить из мира” и постригаться в монахи. Я говорю совершенно другое: для меня церковные вопросы есть *первые* и *основные*, если хотите, да – *единственные*, но в том смысле, что они *все* и *вся* в себя включают. Поэтому с *них* надо начинать... Культура должна *расти* из церкви... Запад есть латино-протест[антская] “страна” и в *этом* качестве подлежит преодолению – *религиозному*. Россия есть *религиозная* задача. Отсюда вовсе не следует, что не надо строить культуру. Но культуру надо строить религиозно. И если я “возражаю” евразийцам, сам будучи одним из них, то потому, что вижу в них поползновение... уйти в мирское делание... Недопустимо оставаться бессознательными, “кустарными” православными. Нужно пережить, вчувствоваться прав[ославное] прошлое – Виз[антийское] и Русское, – почувствовать русскую судьбу, как прав[ославную] судьбу – иначе неизбежно впадаете в маниловщину или ноздревщину. “Временник” для меня *скучен*. Он весь *не на тему*... У “Врем[енника]” есть своя публика, и очень многочисленная; боюсь, что все это недорезанные буржуи, которые с охотой “потолкуют” – у открытых дверей. Помечтают о будущей Вел[икой] России...»<sup>20</sup>

В то самое время, когда Флоровский наращивал свой религиозный пафос и стремился к преобразованию евразийства в религиозное по преимуществу движение, к влиянию на духовные умонастроения русской эмиграции, сами евразийцы, напротив, шли к решению о сокращении религиозного компонента своей идеологии. Как сообщает

<sup>19</sup> Цит. по: Соболев А.В. О Г.В. Флоровском по поводу его писем евразийской поры. С. 152.

<sup>20</sup> Письма Г.В. Флоровского 1922–1924 гг. С. 169–171.

Б. Степанов, к середине 1920-х гг. «с повышением значимости чисто политических задач и ростом “партийности” все более настоятельной становилась задача выработки единой идеологической платформы... Становится ясно, что деятельность участников движения должна быть по-разному представлена, с одной стороны, для спонсоров, а с другой – для потенциальных евразийцев в России, что при выработке программы необходимо принимать во внимание не только имманентно-теоретические задачи, но и учитывать восприятие движения влиятельными деятелями эмиграции. Это коснулось, в частности, и православия как одного из краеугольных камней евразийской идеологии... по настоянию П.С. Арапова в евразийской пропаганде была убавлена доза церковности, “чтобы не отпугнуть каких-то религиозно-индифферентных офицеров”. О трудностях восприятия православия евразийцами в России свидетельствовал в своей записке евразийский эмиссар Г.Н. Мукалов»<sup>21</sup>. Религиозная программа Флоровского была евразийцам уже не ко двору...

Расхождение Флоровского с евразийством было предопределено. Для этого имелся целый ряд причин, хотя достаточно было и одной – главной, о которой вскользь упоминает Соболев: «психологически он был наименее совместим с остальными членами данной группы. Среди основателей он был единственным недворянином и провинциалом»<sup>22</sup>. Конечно, вольно или невольно Флоровский должен был испытывать некое стеснение рядом с такими людьми, как Трубецкой и его друзья: внушительная социальная дистанция между сыном ректора Одесской семинарии и сыном ректора Московского университета налицо. Но дело не просто в разнице происхождения и социального статуса, которую отчасти нивелировали равные для всех условия эмиграции. Еще более разительны были различия психологии и стиля мышления. Рафинированные столичные аристократы-интеллектуалы, представители «золотой молодежи» Российской империи, Трубецкой, Савицкий и Сувчинский мыслили во многом политически и прагматически, что отчетливо проявилось в их отношении к религии, которая служила для них разменной картой в политико-идеологической игре.

Дети священников не могут воспринимать религию таким образом. Независимо от того, продолжают ли они свою родовую тради-

<sup>21</sup> Степанов Б. Спор евразийцев о церкви, личности и государстве (1925–1927). С. 79; 88.

<sup>22</sup> Соболев А.В. О Г.В. Флоровском по поводу его писем евразийской поры. С. 151.

цию веры и служения, или отказываются от нее, религия всегда остается для них чем-то весьма значительным, будь то в модусе утверждения или отрицания. «Попович» Флоровский по своему психологическому складу всегда был «идеалистом», а в 1920-е гг. стал Дон-Кихотом религиозной идеи, в которой его укрепляло не в последнюю очередь и собственное происхождение. Не только его тексты, в которых на глазах нарастали религиозный пафос и церковная риторика, но и сама личность Флоровского производили тогда вполне определенное впечатление, которое передал в своих воспоминаниях редактор эмигрантского журнала «Современные записки» М. Вишняк: «Явный мракобес – приводит в ужас своим воинствующим православием не только меня с Милюковым, но и Скобцеву (в недалеком будущем монахиню Марию) с ничего не страшщимся Вышеславцевым»<sup>23</sup>.

Этот фактор лишь подкреплял репутацию «упрямца», обладателя «трудного» и «авторитарного» характера, которую Флоровский приобрел в глазах самых разных людей, о чем неоднократно упоминает и Блейн<sup>24</sup>. Флоровский психологически был неспособен к работе «в команде», у него практически отсутствовали такие качества, как дипломатичность, способность взаимодействовать с другими и умение достигать успеха в борьбе, хотя лидерские амбиции, безусловно, имели место. На это указывает не только история с евразийством, но также последующий опыт его отнюдь не безоблачного пребывания в парижском Свято-Сергиевском институте и нью-йоркской Свято-Владимирской семинарии. Неудивительно, что после «Исхода к Востоку» Флоровский быстро утратил реальное влияние на принятие решений в евразийском сообществе, хотя номинально еще долго продолжал к нему примыкать.

«Максимально независимый от евразийства евразиец не смог преодолеть глубоких психологических разделений, вставших между ним и “веховцами”»<sup>25</sup>, – пишет о Флоровском М.А. Колеров, имея в виду «кружковую цепкость» «веховцев». Однако проблема состояла не только в кружковой психологии «веховцев» и евразийцев, но в меньшей степени и в психологии самого Флоровского, который был неисправимым одиночкой и всю жизнь страдал от этого. На идейно-

<sup>23</sup> Цит. по: Янцен В. Материалы Г.В. Флоровского в базельском архиве Ф. Либа // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2004–2005 гг. / Под. ред. М.А. Колерова и Н.С. Плотникова. М., 2007. С. 532.

<sup>24</sup> Блейн Э. Жизнеописание о. Георгия. С. 167; 206–207 и др.

<sup>25</sup> Колеров М.А. Братство Св. Софии: «веховцы» и евразийцы (1921–1925). С. 151.

теоретическом уровне Флоровский тоже не сумел вписаться ни в евразийство, ни в «веховство». Очувтившись в середине 1920-х гг. в неприятной и безнадежной роли «своего среди чужих, чужого среди своих», Флоровский стал искать спасения в положении «над схваткой» – в роли «учителя» и служителя церкви, избрав амплуа бескомпромиссного «ортодоксального» богослова.

Сопоставляя все обстоятельства, можно предположить, что избрание Флоровским в середине 1920-х гг. нового «церковного» вектора жизни и мысли имело определенную социально-психологическую подоплеку. Фактически, к этому времени стало ясно, что в кругах религиозно-философской общественности русской эмиграции Флоровский не нашел «своей стаи» и был обречен на одиночество, на что прямо жаловался в письмах Булгакову. Два ведущих направления эмигрантской социально-философской мысли, евразийское и «веховское», с которыми Флоровский пытался духовно солидаризироваться и социально интегрироваться, так и остались для него чужими.

Демонстрацией полного разрыва с евразийством явилась статья «Евразийский соблазн», опубликованная в 1928 г. и подводящая итог духовной эволюции Флоровского 1920-х гг. Бросается в глаза особая даже для Флоровского страстность этой статьи, лейтмотивом которой стал акцент, что теперь уже евразийцы – не «мы», а «они»: «Судьба евразийства – история духовной неудачи... Евразийство не удалось. Вместо пути проложен тупик. Он никуда не ведет... Замысел духовного преодоления русской смуты выдохся и измельчал в евразийстве... Сложную и трудную задачу религиозно-творческого возрождения евразийцы разменяли на суемудрие идеологических упражнений... Величайшая духовная узость, кружковский дух, дух самопревозношения и полной презрительности к человеку, к человеческой свободе»<sup>26</sup>...

1920-е гг. – период наиболее активных и плодотворных религиозно-философских исканий Флоровского, которые начались под знаком евразийства, но по мере развития все меньше вписывались в идейные рамки этой доктрины. Вторым направлением эмигрантской мысли, на которое Флоровский стремился ориентироваться, было «веховство». Его лидеры Бердяев, Булгаков, Струве как личности и как философы обладали в глазах Флоровского огромным авторитетом. Евразийство и «веховство» образовывали собой как бы два берега – левый и правый, между которыми протекала в своем развитии мысль Флоровского. Однако ни тот, ни другой «берег» так и не стал

<sup>26</sup> Флоровский Г.В. Из прошлого русской мысли. С. 311; 322–323.

для него в полной мере своим: в философии, как и в социальной жизни, он оставался одиночкой. В то же время от евразийства и «веховства» Флоровский воспринял ряд ключевых идей, сыгравших заметную роль в его философских, богословских, исторических построениях.

С евразийцами Флоровского объединял, прежде всего, историко-философский пафос. Стремление разгадать тайну «русского Сфинкса», приблизиться к постижению смысла и исторического значения недавних революционных событий в России было лейтмотивом первых евразийских выступлений, что обеспечивало им резонанс в остро переживавшей эти вопросы русской эмигрантской среде. «Мы должны, во-первых, выяснить исторический смысл и значение нынешних русских событий... И, во-вторых, мы должны искать нового историко-философского синтеза»<sup>27</sup>. Так понимал Флоровский собственную интеллектуальную задачу в своих «евразийских» статьях «Разрывы и связи», «О патриотизме праведном и греховном», «Окамененное бесчувствие».

В согласии с евразийцами Флоровский видел в революции не роковое недоразумение, а «итог всего предшествующего русского исторического процесса»<sup>28</sup>, в современном этапе которого интегрирована длительная и сложная предыстория. Анализ «противоречий русской исторической жизни» предложен Флоровским во второй части статьи «О патриотизме праведном и греховном». Происхождение «недуга» также вполне по-евразийски возведено здесь к деятельности Петра I, заложившего духовные и организационные начала рухнувшего строя. Отношение к наследию первого российского императора и к основанной им традиции русского европеизма было одним из предметов разногласий между евразийцами и «веховцами». Последние в лице П.Б. Струве не могли простить евразийцам их «бунт против Петра Великого и Александра Пушкина»<sup>29</sup>. В позиции Флоровского на этот счет присутствовала двойственность: если в критике Петра I и русского западничества он был солидарен с евразийцами, то в своем отношении к культуре Европы и ее русской рецепции сближался с «веховцами». С точки зрения Флоровского, духовно-культурное наследие Европы подлежит творческому переосмыслению, а не тотальному осуждению и не может быть исключено из русского духовного универсума.

<sup>27</sup> Там же. С. 151.

<sup>28</sup> Там же. С. 54.

<sup>29</sup> Цит. по: Колеров М.А. Братство Св. Софии: «веховцы» и евразийцы (1921–1925). С. 145.

Поэтому Флоровский считал, что петровская европеизация была плоха не сама по себе, а по причине своей поверхностности, неполноценности. Ибо ее результатом стало усвоение только внешних атрибутов европейской цивилизации, в отрыве от главного – духовно-культурной основы, которая не была должным образом воспринята русским обществом. Прежняя культура оказалась насильственно разрушена, а новая не была по-настоящему освоена, что крайне негативно сказалось на русской социальной жизни: «В итоге получилось нечто весьма неопределенное и расплывчатое – “культура” без осевого стержня и люди с децентрализованным сознанием»<sup>30</sup>.

Выстраивая духовную генеалогию русской революции, Флоровский обратился также и к анализу европейской культуры, ибо «социализм вырастает из самых глубоких европейских начал, из Европы пришла коммунистическая зараза»<sup>31</sup>. Россия послужила полигоном для тех идей, которые олицетворяли итог многовековых социально-философских исканий Запада. Таким образом, в интерпретации коммунизма Флоровский разошелся с евразийцами и рассматривал его как феномен не российского главным образом, а общеевропейского масштаба. По его мнению, русская революция – это предвестие глобальной катастрофы, «европейского заката». Свои идеи на эту тему Флоровский предполагал суммировать в особой статье «Европа как философская проблема (в связи с вопросом о европейскости и европеизации России)»<sup>32</sup>, запланированной для евразийского сборника, который остался неосуществленным.

С точки зрения Флоровского, преодоление утопического мышления увязано с изживанием философского и культурологического европоцентризма, критика которого начата уже в статье 1921 г. «О народах не-исторических (Страна отцов и страна детей)». Помимо прочего, эта работа представляет интерес как яркая иллюстрация той духовной эволюции, которую проделал Флоровский в первой половине 1920-х гг. Начиная с эпиграфа из Новалиса, статья демонстрирует значительную зависимость автора от романтической и органицистской историософии, непримиримым оппонентом которой он уже в скором времени станет. А в 1921 г. Флоровский строил свою критику духовной гегемонии Запада, опираясь на западную же «философию жизни», на ее натуралистические аргументы. В частности, он указывал, что «никакие культурные богатства не могут заменить

<sup>30</sup> Флоровский Г. Из прошлого русской мысли. С. 155.

<sup>31</sup> Там же. С. 252.

<sup>32</sup> Письма Г.В. Флоровского 1922–1924 гг. С. 158.

неудержимой импульсивности юного роста», что почва западноевропейской цивилизации уже истощена и не способна произрастить качественно новых всходов. Поэтому «неимение исторического наследия из позорной нищеты превращается в бесценное богатство» для «народов не-исторических». Характерно, что залог их силы виделся Флоровскому прежде всего в «физиологических» предпосылках: «Так сама “географическая физиология” России свидетельствует о ее мощи и силе, о “неутомимости” ее народа и пророчит ей будущее, которое сторицей вознаградит ее за отсутствие прошлого»<sup>33</sup>.

Уже пару лет спустя Флоровский существенно поменял акценты: на смену натурализму «философии жизни» в его творчестве приходит духовно-этическая философия культуры. В статье 1924 г. «Вселенское предание и славянская идея», критикуя тех, кто пытается придать русской идее «биологический оборот», Флоровский рассматривал миссию России как свободное духовное призвание и «антропологическому» национализму противопоставлял «этический». Нетрудно догадаться, кому была адресована эта «шпилька». Изначально с евразийцами Флоровского сближало осмысление России как своеобразного «Востока-Запада или Западо-Востока»<sup>34</sup>, но в истолковании этой идеи их мысли разошлись. Окончательное отречение Флоровского от евразийской «геософии» ознаменовала статья «Евразийский соблазн», где подвергнуты критике присущие евразийцам «морфологическое» отношение к культуре, «религиозный релятивизм» и «крен в Азию». Флоровский не мог смириться с тем, что в евразийстве «туранский элемент» заслонял наследие православной Византии, а антизападничество было понято как изоляция России от христианской Европы. Напротив, Флоровский уповал на то, что «Россия, как живая преемница Византии, останется православным Востоком для неправославного, но христианского Запада *внутри единого культурно-исторического цикла*»<sup>35</sup>.

В XX в. Флоровский стал первым историком русской мысли, который создал достаточно цельную картину всей ее тысячелетней истории, от древности до современности. При этом в своих оценках духовно-культурного наследия Древней Руси Флоровский обнаруживает зависимость от круга идей славянофильства и евразийства. Евразийцы выступали наследниками славянофилов в критике европоцентризма, в негативной оценке «петербургского периода» русской

<sup>33</sup> Флоровский Г. Из прошлого русской мысли. С. 92; 98.

<sup>34</sup> Там же. С. 262.

<sup>35</sup> Там же. С. 333.



истории, в культурологической «реабилитации» образа Древней Руси и развитии мифологемы «Святой Руси». Флоровский в целом разделял данные установки, фактически ставшие основой его методологии осмысления древнерусского наследия, которая была наиболее полно сформулирована в докладе 1964 г. «Проблема культуры Древней Руси»<sup>36</sup>.

В то же время Флоровский не разделял мнения евразийцев, видевших в ордынском нашествии и периоде ига качественный перелом древнерусского развития, выразившийся в ориентализации русской культуры, включении в нее «туранского элемента». Если евразийцы считали, что Киевская и Московская Русь – это разные цивилизации, то, по мнению Флоровского, татаро-монгольское нашествие не отразилось на основах русской культуры. Несмотря на то что в результате катастрофы XIII в. историческое развитие юго-западных и северо-восточных русских земель пошло по отдельным руслам, культурная преемственность между ними не прерывалась. Она сохранялась в общности религиозной веры и единстве национальной памяти. Как указывает Флоровский, Москва всегда осознавала себя преемницей Киева, воспринимая киевское наследие через посредство новгородской и владими́ро-суздальской земель, хранивших живые традиции домонгольской культуры. В подтверждение того, что ведущим для Руси оставался православно-христианский, а не «туранский» вектор развития, Флоровский указывает, что именно в XIII в. активизировались связи с православными народами Балкан, достигающие расцвета в XIV – начале XV в. и обозначенные историками как второе южно-славянское влияние, оказавшееся для русской культуры чрезвычайно плодотворным.

Период социально-политической централизации XV–XVI вв. и сопутствовавшие этому духовно-идейные движения Флоровский рассматривает под знаком кризиса древнерусской культуры. Здесь также очевидна историософская полемика с евразийцами: если для них эталонным в русской истории был именно московский период, а Киевская Русь вообще была другой цивилизацией, то для Флоровского все обстояло наоборот: он превозносил Киевскую Русь и резко критиковал Русь Московскую с ее культурой и идеологией. Резко критическая оценка Флоровским идеологии «Москва – третий Рим» также восходит к его разногласиям с евразийцами, которые считали себя духовными наследниками идеи «третьего Рима». Флоровский не

<sup>36</sup> Florovsky G. The Problem of Old Russian Culture // The Development of the USSR. An Exchange of Views / Ed. by Donald W. Treadgold. Seattle, 1964.

мог солидаризироваться с этим и указывал в письме Сувчинскому 1923 г., что «греховное упрощение заключается в подмене Царства Божия и Небесного Иерусалима – Тр[етьим] Римом и Евразией»<sup>37</sup>.

Критика Флоровским средневековой доктрины русского мессианизма в «Пути русского богословия» совпадает с тем, что он ставил в упрек евразийцам: приоритет политических задач перед высшими духовными идеалами. По его мнению, порочность сформулированной Филофеем Псковским идеологии состояла в том, что она выражала не столько стремление продолжить духовные традиции первого и второго Рима, сколько отбросить и заменить их собою: «Эта апокалиптическая схема была использована и перетолкована официальными книжниками в панегирическом смысле. И тогда превращается в своеобразную теорию официального хилизма... Третий Рим *заменяет*, а не продолжает второй»<sup>38</sup>. По мнению Флоровского, именно «кризис русского византизма», будучи для России кризисом духовно-культурной идентичности, явился предпосылкой масштабного культурного и социального кризиса, разразившегося в XVII в., который начался Смутным временем, ознаменовался церковным расколом и привел к радикализму петровских реформ.

Центральной интригой в истории русской духовной культуры явилась, согласно Флоровскому, «псевдоморфоза православия». Этим термином (заимствованным у О. Шпенглера, который впервые взял его из минералогии и спроецировал на историю культуры) обозначена возникшая в русском богословии парадоксальная ситуация, когда православная духовность получала выражение посредством чуждых, иноконфессиональных понятий и форм. Истоки этой проблемы проанализированы в докладе Флоровского *Westliche Einflüsse in der russischen Theologie* («Западные влияния в русском богословии», с которым он выступил на I Конгрессе православного богословия в Афинах в 1936 г.), послужившем программой ключевых глав книги «Пути русского богословия», которая увидела свет в следующем году.

В процессе вестернизации русской культуры Флоровский выделяет несколько этапов. Первый из них связан с «кризисом русского византизма» и началом латинизации духовной культуры Московского государства. Следующий этап вестернизации связан с деятельностью Петра I и последствиями его реформ, рассмотрению которых в «Пути русского богословия» посвящена отдельная глава – «Петер-

<sup>37</sup> Письма Г.В. Флоровского 1922–1924 гг. С. 166.

<sup>38</sup> Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 11–12.

бургский переворот», написанная с экспрессией и радикализмом, небывалыми даже для Флоровского, увидевшего «что-то демоническое во всей обстановке петровской эпохи»<sup>39</sup>. Такая резко негативная оценка личности и исторической роли первого русского императора, безусловно, воспринята Флоровским от славянофильства и созвучна евразийству. Акцентируя негативное значение западной «псевдоморфозы» православного богословия, Флоровский видит во «встрече с Западом», вместе с тем, и некий положительный смысл. Прививка западной образованности была необходимым условием для выхода русской мысли к творческой самостоятельности, но прежде оказалось неизбежным длительное пребывание в плену западной рутины. Поэтому общая оценка вестернизации русской культуры и латинизации системы просвещения после петровских реформ выглядит у Флоровского амбивалентной.

Критический анализ философии славянофилов был для Флоровского в значительной мере самоанализом, ибо юношеское увлечение славянофильскими идеями было одним из самых влиятельных факторов его интеллектуального развития. Не в последнюю очередь пройденная в юности «славянофильская школа» создала предпосылки для его сотрудничества с евразийским движением. В то же время опыт соприкосновения с евразийством продемонстрировал Флоровскому, куда ведет натуралистическое, секулярное развитие «русской идеи» и заставил философа критически переосмыслить не только само евразийство, но и его прообраз в лице славянофильства. Данные обстоятельства и предопределили критику Флоровским славянофильства как неудачной попытки синтеза «церковности» с «органической» или «романтической» точкой зрения. Различая в русском славянофильстве «вечное и преходящее», Флоровский отдает предпочтение тем мыслителям, которые стремились строить свое учение как религиозную философию культуры, а не гео- или этнософию.

В статье 1923 г. «Об изучении Достоевского» Флоровский, за несколько лет до М.М. Бахтина (работа которого «Проблемы творчества Достоевского» появилась лишь в 1929 г.), уже описал такую особенность творчества Достоевского, как полифонизм и диалогичность: «Это не расщепление сознания, а особая форма видения мира и особая форма диалогического и диалектического мышления, присущая особенно чутким и особенно синтетическим или “симфоническим” натурам... Достоевский живо ощущает всю подлинность “не-я”, всю высшую действительность существенно-сущего бытия, которого ему

<sup>39</sup> Там же. С. 85.

было дано касаться»<sup>40</sup>. Характеризуя писателя в книге «Пути русского богословия», Флоровский повторяет и развивает данную мысль: «В своих книгах Достоевский рассказывал не только о себе, и не только свой душевный опыт “объективировал” он в своих творческих образах, в своих “героях”. У него был не один, но много героев. И каждый герой есть не только лик (или образ), но еще и голос...»<sup>41</sup> Специфическая «многосоставность и диалектическая антиномичность творчества Достоевского»<sup>42</sup> дает простор для широкого диапазона интерпретаций. При этом Флоровский считает возможным некое «верховное» постижение Достоевского, уяснение личного голоса писателя в диалоге – его собственной «идеи». Он предлагает и методологию решения этой задачи, в рамках которой особая «сочувственная интуиция» должна быть соединена со средствами филологического, психологического и историко-философского анализа. Можно предположить, что ход мысли Флоровского (как и Бахтина) был подготовлен идеями В.И. Иванова, в книге которого «Борозды и межи» (1916 г.) сделаны первые подступы к раскрытию «полифонии» в романах Достоевского. В свою очередь, понятие «симфонической личности» заимствовано из евразийского лексикона и переосмыслено Флоровским применительно к интерпретации литературно-художественного творчества.

Конечно, Флоровский сильно преувеличивал, утверждая в конце жизни, что никогда не был «евразийцем». С одной стороны, искус евразийства он испытал в полной мере, о чем свидетельствуют не только факты и документы его биографии, но и сами его произведения – философские, исторические и даже богословские, в которых нетрудно обнаружить отпечатки евразийского влияния. Преодолев в себе самом «евразийский соблазн», Флоровский в то же время воспринял, переосмыслил и творчески применил в своей работе ряд тезисов, связанных с философией истории и культуры евразийства. С другой стороны, многие новые идеи были сформулированы Флоровским в полемике с евразийством (прямой или косвенной). Таким образом, проблема «Флоровский и евразийство» не имеет однозначного решения, она не может быть сведена к простому утверждению или отрицанию. Скорее раскрытие этой проблемы способно послужить еще одной иллюстрацией того, какими непростыми путями, порой через критику и отрицание, обреченные на успех идеи все же находят себе дорогу в истории мысли.

<sup>40</sup> Флоровский Г. Об изучении Достоевского // Путь. 1994. № 6. С. 273.

<sup>41</sup> Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. С. 296.

<sup>42</sup> Флоровский Г. Об изучении Достоевского. С. 269.

## БИБЛИОГРАФИЯ

- Блейн Э.* Жизнеописание о. Георгия // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. М.: Прогресс, 1995.
- Булгаков С.Н.* Письма к Г.В. Флоровскому (1923–1938) // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2001–2002 гг. / Под ред. М.А. Колерова. М., 2002.
- Гаврюшин Н.К.* Русское богословие: Очерки и портреты. Нижний Новгород: Глагол, 2005.
- Из писем о. Георгия Флоровского Ю. Иваску // Вестник РХД. 1979. № 130.
- Козырев А.П.* Прот. С. Булгаков о Вл. Соловьеве (1924): Из архива Свято-Сергиевского богословского института в Париже // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 1999 г. / Под ред. М.А. Колерова. М., 1999.
- Колеров М.А.* Братство Св. Софии: «веховцы» и евразийцы (1921–1925) // Вопросы философии. 1994. № 10.
- Колеров М.А.* Заметки по археологии русской мысли: Булгаков, Новгородцев, Розанов // Логос. 2001. № 4 (30).
- Маслин М.А.* Русская идея в интерпретации евразийцев // VIII юбилейные Панаринские чтения. Молодежь – культура – политика: историческая память и цивилизационный выбор. М.: Макс-пресс, 2012.
- Письма Г.В. Флоровского 1922–1924 гг. // История философии. 2002. № 9.
- Соболев А.В.* О Г.В. Флоровском по поводу его писем евразийской поры // История философии. 2002. № 9.
- Степанов Б.* Спор евразийцев о церкви, личности и государстве (1925–1927) // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2001–2002 гг. / Под ред. М.А. Колерова. М., 2002.
- Флоровский Г.* Об изучении Достоевского // Путь. 1994. № 6.
- Флоровский Г.* Философская литература // Русская зарубежная книга. Ч. 1. Прага, 1924.
- Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Париж, 1937.
- Флоровский Г.В.* [Рец.:] Проф. Н.Н. Глубоковский. Православие по его существу. СПб., 1914 // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2003 г. / Под ред. М.А. Колерова. М., 2004.
- Флоровский Г.В.* Из прошлого русской мысли. М.: Аграф, 1998.
- Янцен В.* Материалы Г.В. Флоровского в базельском архиве Ф. Либа // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2004–2005 гг. / Под ред. М.А. Колерова и Н.С. Плотникова. М., 2007.
- Florovsky G.* The Problem of Old Russian Culture // The Development of the USSR. An Exchange of Views / Ed. by Donald W. Treadgold. Seattle, 1964.