

УДК 26/28+930.1



<https://elibrary.ru/wakysi>

ПРОТОИЕРЕЙ Г. В. ФЛОРОВСКИЙ И К. Н. ЛЕОНТЬЕВ: РЕЛИГИОЗНОЕ НАЧАЛО «ВИЗАНТИЗМА» В КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОМ ПРОЦЕССЕ И ПЕРВЫЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ДЛЯ НЕОПАТРИСТИЧЕСКОГО СИНТЕЗА

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
<https://orcid.org/0000-0001-5798-3907>

Для цитирования: Паутов Г. В. Протоиерей Г. В. Флоровский и К. Н. Леонтьев: религиозное начало «византизма» в культурно-историческом процессе и первые предпосылки для неопатристического синтеза. DOI: 10.51216/2687-072X_2025_1_41. EDN: WAKYSI // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. 2025. № 1 (30). С. 41–66.

Аннотация

В статье поднимается актуальный вопрос о существовании вероятной связи между идеей культурно-исторического идеала (византийское Православие) русской нации, которую развивал Г. В. Флоровский в евразийский период творчества, и «византизмом» К. Н. Леонтьева. Методологической базой для настоящего исследования, в основном, послужили средства сравнительного анализа творчества указанных авторов и научного синтеза полученных теоретических положений и идей. Подчеркивается, что затрагиваемый вопрос представляет интерес в контексте современных исследований, трактующих евразийский период в качестве базового для процесса формирования концепции неопатристического синтеза, в которой Флоровский опирался на идею возвращения к традиции византийского святоотеческого богословия.

Установлено, что концептуальные идеи Леонтьева присутствовали в евразийстве, где получили своеобразную интерпретацию, в том числе со стороны одного из лидеров движения, Флоровского, в части, касающейся критики европейского рационализма и славянофильства, а также обращения к мысли А. И. Герцена. Показано, что развивающаяся Флоровским идея подлинного культурно-исторического идеала русской нации по своей специфике имела сходство с религиозным началом «византизма» Леонтьева. Выдвинута и аргументирована гипотеза о том, что Флоровский мог обратить внимание на религиозное начало «византизма» Леонтьева под влиянием В. С. Соловьева, а также в связи с аполитичностью своих взглядов, проявившейся при осмыслиении причин и последствий русской революции 1917 г.

В результате демонстрируется, что на фоне остальных евразийцев идеи Флоровского были наиболее близкими к концепции «византизма» Леонтьева. Причем, как представляется, именно она легла в основание мысли Флоровского о необходимости создания новой синтетической философии, определенно напоминающей его будущую концепцию неопатристического синтеза.

Ключевые слова: «византизм» Леонтьева; неопатристический синтез Флоровского; культурно-исторический идеал России; критика славянофильства; идеология евразийства.

Введение

Достоверно известно, что в XIX веке в ответ на гегемонию и нарастающее влияние западной цивилизации отечественная религиозно-философская мысль начала активный поиск обоснований культурно-исторического своеобразия русской нации. Тогда достаточно оригинальные идеи и разработки были предложены славянофилами, Н. Я. Данилевским, В. С. Соловьевым, К. Н. Леонтьевым и другими мыслителями. Из этого списка особенно выделяется фигура Леонтьева, представившего концепцию «византизма», согласно которой самобытность исторического пути России не определялась национальным началом, а была унаследована от Византии в Крещении 988 г.

Новый виток поисков наметился после трагических событий Первой мировой войны и русской революции 1917 г. На этот раз перед отечественной интеллектуальной элитой, вынужденно оказавшейся в эмиграции, встал ряд вопросов, касавшихся осмыслиния произошедшего с Россией, определения исторических ориентиров и сохранения культурного своеобразия в новых условиях существования.

Первым послереволюционным течением, активно включившимся в решение этих актуальных вопросов, стало евразийство, образованное в 1921 г. в Софии князем Н. С. Трубецким, П. П. Сувчинским, П. Н. Савицким и Г. В. Флоровским. При этом в существующих исследованиях (к примеру: ранние – К. И. Флоровская (1924), прот. В. В. Зеньковский (1926); современные – Н. А. Рабкина [1991], В. И. Косик [1997], Е. С. Греческая [2000], И. В. Лихоманов [2016], М. А. Маслин [2014], С. В. Сильвестров [2008]) распространено представление о том, что евразийство было своеобразным продолжением учения Леонтьева о России. На прямое «преемство» евразийского мировоззрения, восходящего к творчеству Леонтьева, указывали и сами евразийцы, в частности Савицкий (1922). Однако нельзя не отметить, что другой лидер евразийства, Флоровский, был едва ли не единственным в движении, кто в размышлениях над сутью «национальной идеи» России, подобно Леонтьеву, призывал устремить взор к «исторической матери» – Византии – и почувствовать духовную связь с ее православной культурой (Флоровский, 1998б, с. 263).

Подогревают научный интерес также исследования А. П. Глазкова [2010] и О. Т. Ермишина [2017], согласно которым евразийский период творчества Флоровского является базовым в процессе формирования неопатристического синтеза – концепции, опирающейся на возвращение к традиции именно византийского святоотеческого богословия [Сеньчукова, 2008].

Таким образом, основная цель настоящего исследования – рассмотреть вопрос о вероятности существования интеллектуальной связи между евразийским воззванием Флоровского и «византизмом» Леонтьева, который, в свою очередь, мог повлиять на становление концепции неопатристического синтеза русского богослова. Для этого потребуется решить следующие задачи:

1. Изучить работы Леонтьева, в которых развивалась концепция «византизма», и ранние публикации Флоровского, в которых звучат размышления о культурно-историческом идеале России.

2. Провести сравнительный анализ выявленных ключевых идей и теоретических положений, которыми руководствовались указанные авторы в своих религиозно-философских построениях.

3. Синтезировать полученные в ходе анализа результаты и определить специфику влияния идей Леонтьева на взгляды Флоровского, в том числе на его концепцию неопатристического синтеза.

Актуальность и научная новизна представляемой работы определяются следующими аспектами. Во-первых, несмотря на множество отечественных и зарубежных исследований, посвященных неопатристическому синтезу Флоровского, фактически не затронута тема происхождения указанной концепции. Поэтому настоящая работа должна послужить своеобразным началом для последующих исследований в этом направлении. Во-вторых, до настоящего времени вопрос влияния «византизма» Леонтьева на концептуальные взгляды Флоровского не затрагивался и, как следствие, не был подробно изучен.

Основная часть

1. Русский религиозный философ прот. В. В. Зеньковский писал, что Леонтьев обладал миросозерцанием, в котором сочетались эстетизм, натурализм и религиозная метафизика (Зеньковский, 1926, с. 148). Эта специфическая комбинация, что очевидно, объективировалась в его известной концепции, рассеянной по разным работам и эпистолярному наследию.

Ее реконструкция показывает, что история описывалась Леонтьевым в качестве органического процесса сменяющих друг друга культур (в иных местах – государств). Всякая культура, подобно биологическому организму, подчинена «триединому закону развития», движимого Божией силой: «1) первоначальной простоты, 2) цветущего объединения и сложности, 3) вторичного смесительного упрощения» (Леонтьев, 1996, с. 125–126). Как отмечала К. И. Флоровская, Леонтьев, вооружившись своей концепцией, обращался к современной ему политической и общественной обстановке и приходил к ряду выводов. Впрочем, все его внимание было сосредоточено на проблеме России и Европы и смежных с ней острых вопросах – славянском и восточном [Медоваров, 2021].

Так, прогрессирующие в Европе рационализм и кризис религиозности Леонтьев считал признаками увядания «многоликой» красоты западной культуры, то есть «этапа упрощения». Свои заключения Леонтьев подкреплял отсылкой к «гениальному Герцену», так как именно он сумел распознать в европейской жизни засилье «utilitarного прогресса», ведущего к «ужасному кровавому безнравственству» и «отвратительной прозе всеобщего мелкого однообразия», воплощением которого был европейский «средний человек» (Леонтьев, 2005а, с. 420).

Проводя параллели, Маслин видит примечательным то, что опора на герценовскую критику европеизма была также характерна для евразийцев. Герцен неоднократно цитировался в их первом сборнике «Исход к Востоку» (1921), но чаще всех, как замечает Маслин, к его идеям обращался Флоровский [Маслин, 2014].

Впрочем, вернемся к концепции Леонтьева, согласно которой Россия, начиная с реформ Петра I, пребывала в периоде «сложного и органического цветения». Признаками служили: укрепление самодержавия, образование общественного разнообразия (сословность) и энергичный творческий подъем (появление лучших поэтов и романистов: Пушкина, Лермонтова, Гоголя, Кольцова, Льва и Алексея Толстых).

Однако у петровских реформ, как полагал Леонтьев, был и негативный аспект: взор России обратился к европейским рациональным идеям. Леонтьев считал, что об этом свидетельствовали нарастающие панславистские настроения. Стремление к этническому единству славянских народов, иначе «панславизм», для Леонтьева – «это подражание и больше ничего. Это идеал современно-европейский, унитарно-либеральный, это – стремление быть как все» (2005с, с. 538). Таким образом, «панславизм» являлся провозвестником вступления России на путь европейского «упрощения».

В силу этого дальнейший ход рассуждений Леонтьева фокусировался на том, как продлить «цветущую сложность» России и избежать ее «упрощения». Он предложил обратить взор на нетронутый европеизмом Восток для образования «положительной и созидающей культуры, простирающейся от Великого океана до Средиземного моря и до западных окраин Азии, которые теперь торжественно зовутся материком Европы» (Леонтьев, 2010, с. 265).

Безусловно, сразу приходит на ум официальная идеологическая установка евразийства, и не безосновательно. Так, уже в 1925 г. Флоровская утверждала, что Леонтьев оставил задание, положительным решением которого было евразийство, стремившееся к созиданию новой славяно-туранской культуры и раскрытию русской национальной сущности до мировых масштабов. Немного позже Зеньковский, рассуждая о связи Леонтьева и евразийства, предлагал обратить внимание на заглавие их дебютного сборника («Исход к Востоку»). В наше время важное замечание по этому поводу делает Лихоманов, согласно которому восточные интенции Леонтьева и евразийцев если

и совпадали, то только условно, так как последние были невосприимчивы к началам ключевой идеи Леонтьева – «византизма». Хотя, как показывает исследование Р. Р. Вахитова, тема Византии все же у евразийцев присутствовала. В частности, Савицкий придерживался той мысли, что Россия (она же Евразия) была подобна Византии в geopolитическом плане (каждая из них объединяла под своим началом западные и восточные культурные элементы). Выходило, что у Савицкого Византия – это, попросту, «другая Евразия» [Вахитов, 2024].

Подчеркнем важную деталь, что сам Леонтьев представлял «византизм» как «особого рода образованность или культуру, имеющую свои отличительные признаки, свои общие, ясные, резкие, понятные начала и свои определенные в истории последствия» (2005а, с. 300). Наиболее значимыми началами у Леонтьева выступали государственное (самодержавие) и религиозное (греко-восточное Православие). По факту получалось, что нация, связывавшая свою судьбу с «византизмом», необходимо становилась самодержавной и греко-православной.

Такой, к примеру, была русская нация с «наследственным царизмом» и «Греко-Российским» Православием. Тут стоит обратить внимание, что свой идеал Православия Леонтьев также именовал «филаретовским». Эта характеристика была связана с именем святителя Филарета Московского, в котором Леонтьев видел олицетворение «сознательного, философски развитого продукта Византийской, аскетической культуры», ставя в один ряд с преподобным Иоанном Дамаскиным (2005d, с. 171).

Обобщая свою мысль, Леонтьев писал, что «византизм» был тем культурно-историческим типом (идеалом), который Данилевский упустил в своей книге (Леонтьев, 2005b, с. 159). Подобное представление бытовало у евразийцев по отношению к идее «Евразии».

Сущность вышеизложенного сводится к тому, что идеи леонтьевской концепции, включая главную – «Исхода на Восток», действительно, присутствовали в евразийстве, получив своеобразные преломление и интерпретацию. Теперь, исходя из этого контекста, проанализируем непосредственно взгляды Флоровского, развивающиеся им в евразийский период.

2. Впервые фигура Леонтьева появляется в ранней публикации Флоровского «Из прошлого русской мысли» (1912) весьма формально, в качестве одного из звеньев в цепи развития русской философской мысли.

Снова, на что имеет смысл обратить внимание, Леонтьев, как и его темы, возникают у Флоровского в работах евразийского периода.

Все началось с первой эмигрантской статьи Флоровского «Вечное и преходящее в учении русских славянофилов» (1921). В центре его внимания находился «славянский идеал», созданный славянофилами для обоснования культурно-исторической самобытности русской нации. Он критиковал славянофилов за то, что они вводили свой идеал в историческую перспективу и тем самым искусственно придавали ему статус «общечеловеческой нормы». Флоровский делал вывод, что славянофилы в своем рационализме «стояли на том же уровне, что и вся европейская мысль» (1998а, с. 44).

Далее в публикации Флоровского дебютировал Герцен в амплуа единственного мыслителя с «проницательной» и «изящно-гибкой» критикой теории прогресса. Именно Герцен, по мнению Флоровского, сумел распознать то, что не смогли славянофилы, – порочность общепринятой историософской концепции и ее идеи «исторической планомерности и исторической предназначенности народов» (1998а, с. 44). Сообразно этому, в публикации «Хитрость разума» (1921), раскрывая тему «первозданного греха Европы» (рационализма), Флоровский писал, что только Герцен увидел «карманное идолопоклонство» европейского человека, стремящегося к логическому обоснованию всего исторически сущего (1998г, с. 59).

В продолжение своих рассуждений Флоровский обвинял славянофилов в «ложном национализме» и противопоставлял ему «истинный национализм» В. С. Соловьева и Ф. М. Достоевского, присущий, к слову, и Леонтьеву. Примыкая к этой линии мысли, Флоровский утверждал, что подлинный путь «славянства» проходил через национальное самоотвержение или вольное подчинение общечеловеческим идеалам. Только так оно могло воплотить «новые мировые ценности», основанные на евангельских законах (1998а, с. 45).

Наконец, наиболее важным, как представляется, является заключение Флоровского о том, что славянофильская идея выродилась в «политиканствующее здравомыслие» Данилевского¹, которое признавал «искренний» Леонтьев. Неоднозначность оценки Леонтьева в этом случае могла объясняться только тем, что Флоровский явно находил в его идеях нечто родственное.

¹ Флоровский подразумевал теорию культурно-исторических типов, изложенную Данилевским в книге «Россия и Европа» (1869).

В самом деле, нетрудно заметить присутствие некоторого сходства. Предшествуя Флоровскому, в идентичной манере, Леонтьев критиковал европейский рационализм и славянофилов, находя в «прекрасных трудах» последних нечто, от чего веяло «сомнительным» и «опасным» (2005b, с. 166), апеллировал к Герцену и видел реализацию вселенской задачи славянства через акт национального самоотречения. Однако вернемся к идеям, которые развивал Флоровский, будучи евразийцем.

В 1921 г. в евразийском сборнике «Исход к Востоку» была опубликована его статья «О народах не-исторических». Ее прочтение дает полное основание говорить, что Флоровский последовательно развивал свои взгляды. Фактически продолжая тему предыдущей работы, он писал, что европейская национальная мысль искусственно выстраивала генеалогию всеобщей истории, на пике которой оказывалась «романо-германская» нация. В дальнейшем, как полагал Флоровский, эта идея перекочевала в русскую философию. В XIX в. западники и славянофилы, каждый по-своему, пытались найти в истории русской нации ее культурно-исторический базис. В частности, последние в итоге идеализировали «славянство» с его характерными культурными признаками (религиозный – Православие, общественный – социализм) и противопоставили его идеалу «немецкой нации» (Флоровский, 1998d, с. 99).

Интересно то, что, критикуя славянофилов, Флоровский тем не менее одобрял применяемый ими метод исторической ретроспекции. Основная ценность этого метода, как он считал, состояла в том, что в историческом прошлом действительно можно найти здравое зерно для «грядущей культуры». То есть такой культурно-исторический идеал, в котором нет «никакого противоречия с восстанием против отеческих преданий, с призывом смотреть только вперед» (Флоровский, 1998d, с. 100).

Здесь нельзя не отметить отзвуки определяющей формулы непатриотического синтеза Флоровского «Вперед к Отцам». Еще больше в этом убеждает следующий факт. Используя ретроспективный метод, он демонстрировал, что Россия, в сущности, была «сложной исторической формацией», которая веками слагалась из разнородных культурно-бытовых слоев (варяжского, византийского, татарского и др.) (Флоровский, 1998d, с. 101). Соответственно, по логике Флоровского, сами по себе они не являлись

культурно-историческим основанием России, что-то приводило их к единству. Поэтому Флоровский предлагал обратиться к русскому народному духу, проистекающему, заметим, из русских уединенных обителей – средоточий культурного творчества, которые, в свою очередь, уходили корнями на Афон и «раскаленные пространства Фиваиды» (Флоровский, 1998d, с. 101). То есть, хотя и в размытой форме, Флоровский апеллировал к восточным православным отцам.

Отсюда можно понять, что Флоровский плавно подводил свою мысль к идеи культурно-исторического идеала, пришедшего из-за пределов России, в котором, как он писал, «чрез века и пространства безошибочно осязается единство творческой стихии» (Флоровский, 1998d, с. 101–102).

3. Очевидно, что в первых евразийских публикациях Флоровского прослеживается определенная закономерность: контуры подлинного культурно-исторического идеала он очерчивал не сразу, а плавно, от работы к работе. Так, вслед за рассмотренными выше, логично следует статья «Два Завета» (1923), и это несмотря на то, что она была посвящена проблематике христианского воссоединения.

Центральный тезис публикации состоял в том, что истинное христианское братство может быть построено только на едином вероисповедании. В ином случае, по Флоровскому, оно могло быть лишь «общественно-политической панацеей», «ожиданием всечеловеческого “счастья” и благополучия на этой земле» (Флоровский, 2002, с. 175). Исходя из этого, Флоровский подвергал критике «религиозно-общественные» идеалы славянофилов, Соловьева и Достоевского. Напомним, что Соловьев в своей концепции богочеловечества придерживался униональных взглядов, а Достоевский грезил утопией человеческого единства под эгидой Православия. Во всех случаях Флоровский видел исключительно внешний, принудительный замысел христианского соединения².

Между тем может показаться, что Флоровский отказывался от прежних замыслов, так как ранее, наоборот, ссылался на общечеловеческие идеалы Соловьева и Достоевского. Впрочем, сама публикация такое представление опровергает. Как видится, про-

² Флоровский придерживался мнения о том, что концептуальным источником взглядов славянофилов, Соловьева и Достоевского выступал римский католицизм, заразивший весь «романо-германский мир» идеей земной теократии.

сто Флоровский все больше склонялся к тому, что подлинный религиозно-культурный идеал созидался «подвижниками и чудотворцами» Православной Церкви, а не философами. Поэтому христианское воссоединение, как считал Флоровский, могло реализоваться только в такой религиозной культуре, которая творчески рождается из синтеза православного исповедания и социума.

Бытующие в евразийских работах Флоровского понятия культурно-исторического и религиозно-культурного идеалов по своей семантике идентичны и, в принципе, взаимозаменяемы. Вместе с тем, так же, как и в предыдущих публикациях, Флоровский окончательно не прояснил образ своего идеала. Ситуация начала меняться, что любопытно, только после разлада Флоровского с лидерами евразийского движения в 1923 г. Так, в последовавшей за этим публикации «Вселенское предание и славянская идея» (1924) Флоровский снова возвращался к теме «славянства», но уже исходя из собственной, независимой точки зрения.

Как и прежде, он писал, что идея «славянства» родилась вместе с попыткой обоснования антитезы «Россия не Европа», которая поначалу основывалась на трех противопоставлениях: религиозных начал, общественно-бытовых типов и этнографических носителей. Но постепенно, как считал Флоровский, в обосновании наметился дисбаланс: славянофилы стали тяготеть к бытовой обособленности; «организисты» Герцен, Данилевский и «гениальный» Леонтьев – к «этнографическому субстрату» (Флоровский, 1998b, с. 260). Интересно обнаружить очередное появление Леонтьева, неоднозначность которого, как представляется, прояснялась в тот момент, когда Флоровский излагал собственное видение подлинной специфики славянства.

Как и ранее, он указывал, что славянство не обладало «биологическим самоутверждением» в истории и прежде всего было духовным типом с определенным духовным истоком. После чего Флоровский, к слову, как и Леонтьев, определил его конкретно историческое месторасположение. «Славянству, – писал Флоровский, – должно вспомнить о своей исторической матери, о православной Византии... Надо почувствовать свою духовную связь с культурой православного древнего мира, подхватить повисшие в воздухе нити святоотеческого преемства... Не о новых изобретениях и не о новых синтезах можно говорить, – не о том, чего не бывало. Но именно о возврате, – о возврате, – о возврате и возвращении

к покинутому или забытому единому стаду Православной Церкви» (1998b, с. 263–264).

Сказанное на настоящем этапе заставляет полагать, что «византизм» Леонтьева, вернее, его религиозное начало, действительно мог повлиять на взгляды Флоровского, касающиеся специфики подлинного культурно-исторического (религиозно-культурного) идеала русской нации. Правда, необходимо прояснить, почему из основных начал «византизма» Флоровский апеллировал только к религиозному?

Перейдем к рассмотрению этого промежуточного, хотя не менее актуального, вопроса.

4. Как уже отмечалось, в евразийский период Флоровский активно обращался к идеям Герцена. Не в меньшей степени были вос требованы и мысли В. С. Соловьева. Последний чаще всего упоминался и цитировался при критическом анализе славянофильства, теории Данилевского и, в конце концов, евразийства.

Вместе с тем достоверно известно о том, что Соловьев состоял в творческих контактах с Леонтьевым. Проводя параллель с Флоровским, наблюдается любопытная деталь: в оценке Леонтьева и его мысли Соловьев был также весьма неоднозначен. К примеру, в публикации «Памяти К. Н. Леонтьева» (1892) Соловьев писал: «...при всех своих недостатках и заблуждениях это был замечательно самостоятельный и своеобразный мыслитель, писатель редкого таланта, глубоко преданный умственным интересам, сердечно религиозный, а главное, добрый человек» (1995, с. 26). Аналогичным образом Соловьев высказывался о концептуальных взглядах Леонтьева, в которых находил «много интересного с точки зрения философии истории», но в то же время – «коренной недостаток проповеди» (1995, с. 25).

Естественно, Соловьев не обошел вниманием «византизм», отмечая, что Леонтьев хотел представить концепцию в качестве «живой силы прошедшего и будущего» (1995, с. 22). То есть «византизм» являлся одновременно и историческим явлением, и метафизическим идеалом, который должен воплотиться в «новую культуру». Однако, по Соловьеву, таковым «византизм» был только с внешней стороны, тогда как с внутренней представлял множество «органически между собою не связанных элементов» (1995, с. 22). Исходя из анализа этого устройства, Соловьев заключал, что главным концептуальным недостатком «византизма», как и в случае

со славянофильством и теорией Данилевского, было децентрализованное положение религиозного начала. Христианство у Леонтьева, по мнению Соловьева, выполняло роль «служебного орудия», в особенности для государственного начала (упрочняло власть «кесаризма византийского»). При этом нельзя не отметить, что если славянофилы и Данилевский в итоге обвинялись в неисторичности и культурном идолопоклонстве (Соловьев, 1912), то «византизм» для Соловьева был не более чем «политическая философия». Такого рода тенденция наблюдается и у Флоровского, не затрагивавшего «византизм» Леонтьева и критиковавшего преимущественно биологизм и эстетизм его историософских взглядов.

Стоит добавить, что Соловьев также обращался к «личному чувству» Леонтьева. В нем, как считал Соловьев, религиозное начало находилось на положенном, центральном месте. В силу этого священник И. Фудель замечал, что Соловьев и Леонтьев были близки друг к другу именно в чувстве «глубокой личной религиозности» и это значительно отразилось на их солидарности в вопросе религиозно-исторического призыва России [Фудель, 1995]. Придерживаясь подобной мысли, Е. В. Бесчетнова пишет, что «общность “отправных точек” в рассуждениях Леонтьева и Соловьева позволяет объединить их вместе с П. Я. Чаадаевым в рамках особого направления, исходившего в “своих воззрениях на Россию преимущественно из христианско-пророческой методологии”» [2014, с. 91].

Что также важно, сам Соловьев приходил к выводу, что в леонтьевской мысли присутствовала некоторая «раздвоенность между субъективной религиозностью и объективным культурным идеалом смешанного характера» (1995, с. 24). Должно быть, поэтому Соловьев неоднозначно оценивал Леонтьева и его идеал «византизма», в котором все же присутствовало здравое зерно (религиозное начало), правда, не на своем месте. Представляется, что именно об этом свидетельствуют заключительные слова Соловьева, содержащие имплицитный намек: «Если все земное, все историческое есть только преходящее сновидение, то таким же преходящим сновидением нужно признать и идеал сложной нововизантийской или нововосточной культуры. Это также есть сновидение и притом только предполагаемое, следовательно, самое пустое изо всех сновидений. Истинный идеал должен относиться к тому, что вечно» (1995, с. 24). Таким образом, видится, что обращение к идеям Соловьева могло косвенно, а может, и непосред-

ственno, повлиять на специфику взглядов Флоровского в отношении Леонтьева и его «византизма» – в том числе выделить в его концепции исторически живое, преобразующее религиозное начало.

5. Известно, что из всей евразийской группы Флоровский был наиболее аполитичным деятелем. Поначалу эта особенность проявилась в «Письме П. Б. Струве об евразийстве» (1921), затрагивавшем проблематику осмысления русской революции 1917 г. Флоровский писал, что для него революция представляла прежде всего вид «культурного извращения». Исходя из этого определения, он логично исключал любые формы политической борьбы с большевизмом и предлагал преодолеть русскую трагедию путем нового культурного творчества. Причем Флоровский подчеркивал, что в таком творчестве исключается какое-либо заимствование готовых форм культуры, потому что оно могло окончательно уничтожить русское «духовное начало». Одним словом, по Флоровскому, подлинная рефлексия над революцией – это глубокое духовное обновление России, ее религиозного сознания. В довершение он призывал взяться за духовное творчество – строительство новой культуры, «созидание Взысканной Веси Господней» (1998f, с. 130).

Стоит обратить внимание, что аполитичные, культурно-творческие взгляды Флоровского, изложенные в письме к Струве, не выпадали из семантической канвы ранее рассмотренных публикаций. Подобным образом можно говорить и о следующей публикации Флоровского, «О патриотизме праведном и греховном» (1921–1922), в которой раскрывалась идея культурного творчества.

Структура указанной работы выстраивалась Флоровским по привычной научной методологии. Сперва он демонстрировал конкретные примеры неправильной рефлексии на русскую революцию: 1) неприятие – борьба с большевизмом (упрощенное понимание истории как аморфного течения, подвергаемого спонтанным изменениям); 2) принятие, в одном случае как этапа исторического развития (марксистская схема), в другом – исторической «неизбежности» (гегелевская схема). Во всех примерах, по мнению Флоровского, отсутствовало место для живой истории и свободного творчества (Флоровский, 1998e, с. 150).

Отсюда рождалась проблематика под видом необходимости осмысления свершающихся исторических событий с помощью новой философии, исключающей «космический логизм» истории.

Переходя к изложению основной части публикации, для начала Флоровский предлагал обратиться к революции, свершившейся задолго до событий 1917 г., – реформаторству Петра I. Тогда, как полагал Флоровский, вместе с принятием европейских достижений произошла насильственная подмена исконно русского культурно-бытового уклада, духовным стержнем которого была Русская Православная Церковь. Как и в других работах, Флоровский представлял ее в качестве хранительницы древнерусского культурного идеала. Причем, целесообразно отметить, идеала, обладавшего эллинистической спецификой: «...он, – писал Флоровский, – слагался на Исааке Сирине и Максиме Исповеднике, на Василии Великом и Афанасии Александрийском – это значит на учении Христа, выраженном на языке того культурного мира, средоточие и вершина которого – Платон» (1998e, с. 156).

Свою идейную позицию Флоровский выражал таким образом, что с подменой культурно-бытового уклада произошла подмена русского идеала. Церковь оказалась в состоянии «паралича». Из-за отсутствия духовного стержня русская нация оказалась дезориентирована и под влиянием европейских идей раскололась во взглядах на историческое призвание России. Что, собственно, и вылилось в раскол общества и трагедию 1917 г.

Флоровский заключал, что русскую революцию необходимо понимать, прежде всего, как «суд истории» над отступлением русской нации от своего подлинного исторического пути. Впрочем, как явствует из работы, Флоровский не был фаталистом и предлагал путь к исправлению сложившейся ситуации: «...строительство религиозной культуры на твердой почве церковности православной и в неуклонном следовании преданным заветам отеческим» (1998e, с. 161). При этом Флоровский подчеркивал, что имелась в виду не «реставрация древности византийской или восточной», а именно творческая деятельность,искание «новых форм исторического воплощения неизменного церковного опыта» (1998e, с. 161). Учитывая сказанное, Флоровский подходил к концептуальному решению поставленной в работе проблематики. Вот так звучал его главный тезис: «...только в духе и смысле отеческих преданий возможно культурное созидание», соответственно, только в этом духе и смысле возможна «новая философия, существенно религиозная... продолжающая не только линию “европейской” мудрости, но и линию преданий православной церкви» (1998e, с. 162).

Таким образом, если не брать во внимание контекст и время написания публикации, то, безусловно, возникают ассоциации с доктриной неопатристического синтеза, заявленной Флоровским в 1936 г. Для сравнения, так выглядели ее тезисы: сделать «неизменную истину догм полностью доступной и понятной для конкретной исторической среды»; постоянно «адаптироваться к меняющемуся менталитету»; стать «устойчивой категорией христианского существования» (Florovsky, 1939, p. 239). И эти же тезисы, но в более оформленном виде, в последней главе «Путей русского богословия» (1937): «Восстановление патристического стиля, вот первый и основной постулат русского богословского возрождения. Речь идет не о какой-нибудь “реставрации”, и не о простом повторении, и не о возвращении назад, “к отцам”, во всяком случае, всегда вперед, не назад... можно только в творчестве, не в подражании...» (Флоровский, 2009, с. 641). Здесь, как можно видеть, Флоровский практически слово в слово повторял мысль евразийского периода. Поэтому следует признать небезосновательность утверждения Ермишина о том, что уже тогда Флоровский предполагал философский синтез, в котором основанием служило святоотеческое наследие, а философия – оформляющий это наследие «технический язык» [Ермишин, 2017]. Также не менее прав Глазков [2010] в том, что в евразийский период у Флоровского возник импульс к формированию концепции неопатристического синтеза.

Однако вернемся к самому евразийскому периоду. Известно, что после успеха первых сборников «Исход к Востоку» и «На путях» евразийство все больше отклонялось в сторону научно-политической пропаганды. Причем, как отмечает А. В. Соболев [2002], только Флоровский пытался вернуть евразийство к прежнему идеологическому курсу – спасению России через культурно-религиозное преобразование. В этом случае показательна переписка Флоровского с лидерами движения – Сувчинским (Письма..., 2011) и Трубецким (Переписка..., 2002), – в которой он настаивал на религиозных основах культурного созидания. Впрочем, Флоровский не был услышан, а его выраженная религиозность, как замечает А. А. Дубносов [2023], стала одной из главных причин расхождения с евразийством.

Точкой в отношениях с евразийством стала публикация «Евразийский соблазн» (1928). В ее основу легла старая тема осмысления русской революции 1917 г. Здесь Флоровский начинал с того, что

евразийскому видению истории были присущи «панлогизм» и «запоздалый романтизм» (1998с, с. 314). Проявились они в виде 1) положительного восприятия русской революции как необходимости для социально-политического переустройства; 2) неспособности к пониманию глубокого «духовного корнесловия» революции (духовное помрачение народной воли), а вместе с ним народного нигилизма, безбожия и богооборчества; 3) стремления освоить революцию политическими методами (разработка идеологии, сменяющей большевизм). По Флоровскому, все это служило признаком непонимания евразийцами подлинного смысла революции и, закономерно, культурно-исторического призыва русской нации. Впрочем, это не мешало евразийцам позиционировать себя в качестве «осознителей русского культурного своеобразия», которое, как замечает Флоровский, они связывали не с духовностью, а с русской географией, специфически объединявшей культуры Европы и Азии. Поэтому у евразийцев «подлинным субъектом исторического процесса и становления, – писал Флоровский, – выступала как бы территория» (1998с, с. 328).

Далее, что представляет интерес в контексте настоящего исследования, Флоровский брался прояснить истоки евразийской идеологии. По его мысли, ее генеалогия начиналась с исторического натурализма Одоевского и Герцена, далее была оформлена Данилевскими и поддерживалась «блестящим» Леонтьевым, у которого, между прочим, «не было христианской философии истории, – ее заменила натуралистическая морфология исторической жизни, невольно перерождавшаяся в нехристианскую философию истории» (Флоровский, 1998с, с. 330).

В очередной раз нельзя не отметить неоднозначность отношения Флоровского к Леонтьеву, предшествовавшего евразийству. Впоследствии Флоровский подчеркивал, что именно из идей Данилевского и Леонтьева евразийство переняло в свою идеологию рациональные и натуралистические черты, которые проявлялись в их особой чуткости к природным, географическим и этническим признакам и совершенном нечувствии к духовным. Поэтому для Флоровского было показательным, что в итоге концепция «Евразии» давала крен в сторону бездуховной Азии, а христианское сродство с Западом игнорировалось. В противопоставление этому Флоровский писал: «Россия, как живая преемница Византии, останется православным Востоком для неправославного, но христианского Запада внутри еди-

ногого культурно-исторического цикла» (1998c, с. 333). Судя по всему, евразийцы, по Флоровскому, переняли отрицательный аспект леонтьевской концепции, тогда как сам он – «блестящий». Поэтому, как указывает А. П. Глазков [2010], для Флоровского философское основание евразийства лежало не в той плоскости, которая могла бы обеспечить необходимую постановку задач по культурной деятельности.

Вышеизложенное позволяет говорить о том, что именно в контексте осмысления трагедии 1917 г. проявлялся аполитизм Флоровского, имеющий тесную связь с его идеей духовно-творческого преображения русской нации. При этом немаловажно, что параллельно развивающейся Флоровским мысли возникала фигура «блестящего» и «гениального» Леонтьева. Как показано выше, в его «византизме» присутствовали два основных преобразующих начала: религиозное (Православие) и государственное (самодержавие). Представляется вполне объяснимым тот факт, что Флоровский обратил внимание только на религиозное начало. Возвращение к прежней государственной формации противоречило идее нового духовного творчества и могло стать указанием на неспособность к здравому восприятию культурно-исторической реальности.

Заключение

Итак, в 1921 г. евразийство, выходя на поле общественной деятельности, должно было представить актуальную программу, определяющую путь русской нации в новых исторических условиях. Тогда появляется идея «Исхода на Восток», ставшая манифестом евразийства, запечатленным в заглавии дебютного сборника движения. Причем в существующих исследованиях, в том числе в настоящей работе, демонстрируется, что эта установка не была новаторством и восходила к концепции Леонтьева, получившей своеобразное преломление и интерпретацию в евразийстве.

По-особому в евразийской среде выделялась фигура Флоровского. Он был единственным лидером движения, убежденным в исключительно религиозном аспекте призыва России, уходящего корнями в древнюю Византию. Именно в этой исторической формации Флоровский находил исконный культурно-исторический идеал русской нации, который по своей специфике сближался с религиозным началом «византизма» Леонтьева (греко-восточное Православие).

Предположительно установлено, что Флоровский мог обратить внимание на религиозное начало «византизма» Леонтьева по следующим причинам:

– во-первых, предполагается влияние идей Соловьева, состоявшего в творческих контактах с Леонтьевым. Отмечается, что Соловьев определенно находил здравое зерно в «византизме» Леонтьева (религиозное начало). Это можно дополнить следующим любопытным наблюдением: обращаясь не без помощи Соловьева к религиозному началу «византизма», Флоровский, как представляется, в итоге оказывался ближе к Леонтьеву, так как последний также идеализировал греко-восточное Православие;

– во-вторых, из-за аполитичности Флоровского, проявившейся в осмыслиении русской революции 1917 г. Он считал, что подлинной рефлексией над этим событием могло быть только духовное преображение русской нации путем приобщения к исконному идеалу, византийскому Православию. Причем Флоровский мыслил не о «реставрации» прошлого, но прежде всего о творческом созидании новой религиозной культуры.

Очевидно также, что в евразийских публикациях Флоровского, одновременно с присутствием «блестящего» Леонтьева, возникали первые узнаваемые очертания будущей концепции неопатристического синтеза, как известно, опирающейся на византийских отцов. В пользу существования связи между неопатристическим синтезом и «византизмом» говорит одна хорошо обозримая параллель: Флоровский, как и Леонтьев, считал, что примером подлинного воплощения его концепции служил святитель Филарет (Дроздов), укорененный в святоотеческое предание, успешный истолкователь православной традиции в контексте современных философских и культурных направлений (Флоровский, 2017).

Наконец, обобщая сказанное, допустимо закончить исследование следующими соображениями. Как говорилось ранее, пути Флоровского и остальных лидеров евразийства в итоге разошлись. Поначалу может создаться впечатление, что этот раскол был неким разделением леонтьевской концепции на политическое (евразийство) и религиозное (Флоровский) направления. К тому же сам Флоровский писал, что евразийцы предпочли «Восток Ксеркса»³

³ Образ, заимствованный Флоровским у русского религиозного философа В. С. Соловьева.

«Востоку Христа» и поэтому не смогли осмыслить духовную судьбу России (1998с, с. 343). Однако в свете исследований Лихоманова и настоящей работы открывается, что нет достаточных оснований считать Леонтьева в прямом смысле предшественником евразийства, так как его лидеры слишком уклонились в политическую геософию. Выходит, что Флоровский из всех евразийцев, как бы это парадоксально ни звучало, был ближе всех к Леонтьеву, хотя бы только по религиозному началу его концепции.

Список источников

1. Зеньковский В. В. Русские мыслители и Европа. Париж : YMCA PRESS, 1926. 282 с.
2. Леонтьев К. Н. Византизм и славянство // Полное собрание сочинений и писем : в 12 т. Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2005а. Т. 7, кн. 1. С. 300–443.
3. Леонтьев К. Н. Восток, Россия и славянство. Москва : Республика, 1996. 799 с.
4. Леонтьев К. Н. Кто правее? // Полное собрание сочинений и писем : в 12 т. Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2005б. Т. 8, кн. 2. С. 57–179.
5. Леонтьев К. Н. Национальная политика как орудие всемирной революции // Полное собрание сочинений и писем : в 12 т. Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2005с. Т. 8, кн. 1. С. 497–548.
6. Леонтьев К. Н. Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения // Константин Леонтьев. Славянофильство и грядущие судьбы России. Москва : Институт русской цивилизации (РОССПЭН), 2010. С. 198–267.
7. Леонтьев К. Н. Четыре письма с Афона // Полное собрание сочинений и писем : в 12 т. Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2005д. Т. 7, кн. 1. С. 131–175.
8. Переписка Г. В. Флоровского с Н. С. Трубецким (1921–1924) // Россия XXI. 2002. № 5. С. 166–199.
9. Письма Г. В. Флоровского П. П. Сувчинскому (1922–1923) // Ежегодник Дома русского зарубежья имени Александра Солженицына. Москва : Дом русского зарубежья имени Александра Солженицына, 2011. С. 539–573.
10. Савицкий П. Н. Два мира // На путях. Утверждение евразийцев. Москва ; Берлин : Геликон, 1922. С. 9–26.

вьева. «Восток Ксеркса» является антитезой «Востоку Христа». Если «Восток Христа» – это путь духовного преображения народа (нации), ведущий в Царствие Божие, то «Восток Ксеркса» – это языческий путь, направленный на строительство земного царства при помощи политических и, что не исключается, силовых методов.

11. Соловьев В. С. Национальный вопрос в России. Выпуск второй. 1888–1891 // Собрание сочинений : в 10 т. 2-е изд. Санкт-Петербург : Книгоиздательское Товарищество «Просвещение», [1912]. Т. 5. 1883–1892. С. 157–401.
12. Соловьев В. С. Памяти К. Н. Леонтьева // К. Н. Леонтьев: Pro et contra : [в 2 кн.]. Санкт-Петербург : РХГИ, 1995. Кн. 1. С. 20–26.
13. Флоровская К. И. Леонтьев как предшественник евразийства // Евразийская хроника. Прага : [б.и.], 1924. Вып. 1. С. 16–35.
14. Флоровский Г. В. Вечное и преходящее в учении русских славянофилов // Из прошлого русской мысли. Москва : Аграф, 1998а. С. 31–51.
15. Флоровский Г. В. Вселенское предание и славянская идея // Из прошлого русской мысли. Москва : Аграф, 1998б. С. 256–264.
16. Флоровский Г. В. Два Завета // Вера и культура. Санкт-Петербург : РХГИ, 2002. С. 165–181.
17. Флоровский Г. В. Евразийский соблазн // Из прошлого русской мысли. Москва : Аграф, 1998с. С. 311–343.
18. Флоровский Г. В. О народах не-исторических // Из прошлого русской мысли. Москва : Аграф, 1998д. С. 87–103.
19. Флоровский Г. В. О патриотизме праведном и греховном // Из прошлого русской мысли. Москва : Аграф, 1998е. С. 132–165.
20. Флоровский Г. В. Письмо к П. Б. Струве о евразийстве // Из прошлого русской мысли. Москва : Аграф, 1998f. С. 124–131.
21. Флоровский Г. В. Православная восточная церковь // Свидетельство истины. Санкт-Петербург : Духовное наследие, 2017. С. 346–353.
22. Флоровский Г. В. Пути Русского богословия. Москва : Институт русской цивилизации, 2009. 848 с.
23. Флоровский Г. В. Хитрость разума // Из прошлого русской мысли. Москва : Аграф, 1998г. С. 57–67.
24. Florovsky G. V. Patristics and Modern Theology // Proces-verbaux du premier Congres de Theologie Orthodoxe a Athenes. 29 Novembre – 6 Decembre 1936. Athenes : Pyrsos, 1939. P. 279–283.

Список литературы

1. Бесчетнова Е. В. Диалог Вл. Соловьева и К. Н. Леонтьева : проблема бытия России. Москва : Высшая школа экономики, 2014. 169 с.
2. Вахитов Р. Р. Другая Евразия : образ Византии у евразийцев 1920-х годов (П. Н. Савицкий) // Филаретовский альманах. 2024. № 20. С. 113–122.
3. Глазков А. П. Историософия Г. В. Флоровского и социальное служение : от евразийства к неопатристическому синтезу // Власть. 2010. № 8. С. 26–30.

4. Гревцова Е. С. Философия культуры А. И. Герцена и К. Н. Леонтьева (сравнительный анализ). Москва : Российский университет дружбы народов, 2000. 142 с.

5. Дубоносов А. А. «Будет или не будет Великая Россия, а православным надо во всяком случае быть» : к вопросу о дихотомии «Россия – Европа» в историософских взглядах Г. В. Флоровского «евразийского» периода его творчества // Вестник Православного Свято-Тихоновского государственного университета. Сер. 2: История. История Русской Православной Церкви. 2023. Вып. 113. С. 83–100.

6. Ермишин О. Т. Евразийский период Флоровского // Георгий Васильевич Флоровский. Москва : Политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2017. С. 80–89.

7. Косик В. И. Константин Леонтьев: размышления на славянскую тему. Москва : Зерцало, 1997. 240 с.

8. Лихоманов И. В. «Восточный проект» К. Н. Леонтьева и евразийство // Идеи и идеалы. 2016. Т. 8, № 2 (28). С. 138–151.

9. Маслин М. А. Константин Леонтьев и евразийство. Уроки русского консерватизма // Тетради по консерватизму. Москва : Институт социально-экономических и политических исследований, 2014. № 1 (3). С. 39–53.

10. Медоваров М. В. Статья Клавдии Флоровской «Леонтьев как предшественник евразийства» // Русско-Византийский вестник. 2021. № 4 (7). С. 137–152.

11. Рабкина Н. А. «Византизм» Константина Леонтьева // История СССР. 1991. № 6. С. 28–44.

12. Сеньчукова М. С. Философско-теологические основания неопатристического синтеза Г. Флоровского // Вестник Российского университета дружбы народов. Философия. 2008. № 1. С. 85–91.

13. Сильвестров С. В. «Евразийская тема» в раннем творчестве К. Н. Леонтьева // Вестник Челябинского государственного университета. 2008. № 13. С. 19–33.

14. Соболев А. В. К вопросу о внутренних трениях и противоречиях в евразийстве 1920-х годов // Россия XXI. 2002. № 5. С. 166–199.

15. Фудель И., свящ. К. Леонтьев и Вл. Соловьев в их взаимных отношениях // К. Н. Леонтьев: Pro et contra : [в 2 кн.]. Санкт-Петербург : Российский христианский гуманитарный институт, 1995. Кн. 1. С. 393–408.

Статья поступила в редакцию 17.09.2024.

Статья поступила после рецензирования 18.01.2025.

Статья принята к публикации 22.01.2025.

UDC 26/28+930.1

ARCHPRIEST G.V. FLOROVSKY AND K.N. LEONTIEV: THE RELIGIOUS ORIGIN OF “BYZANTINISM” IN THE CULTURAL AND HISTORICAL PROCESS AND THE FIRST PREREQUISITES FOR NEOPATRISTIC SYNTHESIS

Georgiy Pautov

Master of Theology, PhD Student

Faculty of Theology

Orthodox St. Tikhon’s Humanitarian

University

6 Lichov Pereulok, Moscow, Russia

E-mail: georgiy-vp@inbox.ru

<https://orcid.org/0000-0001-5798-3907>

For citation: Pautov G. V. Archpriest G. V. Florovsky and K. N. Leontiev: the religious origin of “Byzantinism” in the cultural and historical process and the first prerequisites for neopatristic synthesis DOI: 10.51216/2687-072X_2025_1_41. EDN: WAKYSI // Theological Collection of Tambov Theological Seminary. 2025, no. 1 (30). P. 41–66. (In Russian)

Abstract

The article raises the topical issue of the existence of a probable connection between the idea of the cultural-historical ideal (Byzantine Orthodoxy) of the Russian nation, which was developed by G. V. Florovsky in the Eurasian period of his work, and the “Byzantinism” of K. N. Leontiev. The methodological basis for this study was mainly the means of comparative analysis of the works of these authors and the scientific synthesis of the obtained theoretical provisions and ideas. It is emphasized that the issue raised is of interest in the context of modern studies interpreting the Eurasian period as the basis for the process of forming the concept of neopatristic synthesis, in which Florovsky relied on the idea of returning to the tradition of Byzantine patristic theology.

It has been established that Leontiev's conceptual ideas were present in Eurasianism, where they received a unique interpretation, including from one of the leaders of the movement, Florovsky, in terms of criticism of European rationalism and Slavophilism, as well as an appeal to the thought of A. I. Herzen.

It is shown that the idea of a genuine cultural and historical ideal of the Russian nation developed by Florovsky was similar in its specificity to the religious principle of Leontiev's Byzantinism. A hypothesis is put forward and reasoned that Florovsky could have paid attention to the religious principle of Leontiev's Byzantinism under the influence of V. S. Solovyov, as well as in connection with the apolitical nature of his views, which manifested itself when understanding the causes and consequences of the Russian revolution of 1917.

As a result, it is demonstrated that, compared to other Eurasianists, Florovsky's ideas were the closest to Leontiev's concept of Byzantinism. Moreover, it seems that it was precisely this concept that formed the basis of Florovsky's thought about the need to create a new synthetic philosophy, definitely reminiscent of his future concept of neopatristic synthesis.

Keywords: Leontiev's Byzantinism; Florovsky's neopatristic synthesis; cultural and historical ideal of Russia; criticism of Slavophilism; ideology of Eurasianism.

List of Sources

1. Zenkovsky V. V. *Russkie mysliteli i Europa* [Russian thinkers and Europe]. Paris, YMCA PRESS Publ., 1926, 282 p. (In Russian).
2. Leontiev K. N. *Vizantizm i slavyanstvo* [Byzantium and Slavdom]. *Polnoe sobranie sochinenii i pisem* [Complete works and letters]. St. Petersburg, Vladimir Dal Publ., 2005a, vol. 7 (1), pp. 300–443. (In Russian).
3. Leontiev K. N. *Vostok, Rossiya i slavyanstvo* [East, Russia and Slavdom]. Moscow, Respublika Publ., 1996, 799 p. (In Russian).
4. Leontiev K. N. *Kto pravee?* [Who is more right?]. *Polnoe sobranie sochinenii i pisem* [Complete works and letters]. St. Petersburg, Vladimir Dal Publ., 2005b, vol. 8 (2), pp. 57–179. (In Russian).
5. Leontiev K. N. *Natsional'naya politika kak orudie vsemirnoi revolyutsii* [National policy as an instrument of world revolution]. *Polnoe sobranie sochinenii i pisem* [Complete works and letters]. St. Petersburg, Vladimir Dal Publ., 2005c, vol. 8 (1), pp. 497–548. (In Russian).
6. Leontiev K. N. *Srednii evropeets kak ideal i orudie vsemirnogo razrusheniya* [The average European as an ideal and instrument of world destruction]. *Konstantin Leont'ev. Slavyanofil'stvo i gryadushchie sud'by Rossii* [Konstantin Leontiev. Slavophilism and the future fate of Russia]. Moscow, Institute of Russian Civilization (ROSSPEN) Publ., 2010, pp. 198–267. (In Russian).
7. Leontiev K. N. *Chetyre pis'ma s Afona* [Four Letters from Athos]. *Polnoe sobranie sochinenii i pisem* [Complete works and letters]. St. Petersburg, Vladimir Dal Publ., 2005d, vol. 7 (1), pp. 131–175. (In Russian).

8. Perepiska G. V. Florovskogo s N. S. Trubetskim (1921–1924) [Correspondence of G. V. Florovsky with N. S. Trubetskoy (1921–1924)]. *Rossiya XXI* [Russia XXI]. 2002, no. 5, pp. 166–199. (In Russian).
9. Pis'ma G. V. Florovskogo P. P. Suvchinskому (1922–1923) [Letters of G. V. Florovsky to P. P. Suvchinsky (1922–1923)]. *Ezhegodnik doma russkogo zarubezh'ya imeni Aleksandra Solzhenitsyna* [Yearbook of the Alexander Solzhenitsyn House of Russia Abroad]. Moscow, Alexander Solzhenitsyn House of Russia Abroad Publ., 2011, pp. 539–573. (In Russian).
10. Savitsky P. N. Dva mira [Two worlds]. *Na putyakh. Utverzhdenie evraziitsev* [On the path. The establishment of the Eurasians]. Moscow, Berlin, Helikon Publ., 1922, pp. 9–26. (In Russian).
11. Soloviev V. S. Natsional'nyi vopros v Rossii. Vypusk vtoroi. 1888–1891 [The national question in Russia. Second edition. 1888–1891]. *Sobranie sochinenii* [Collected Works]. St. Petersburg, Book Publishing Company “Prosvetshchenie” Publ., [1912], vol. 5, 1883–1892, pp. 157–401. (In Russian).
12. Soloviev V. S. Pamyati K. N. Leont'eva [In Memory of K. N. Leontiev]. *K. N. Leont'ev: Pro et contra* [K. N. Leontiev: Pro et contra]. St. Petersburg, RHGI Publ., 1995, vol. 1, pp. 20–26. (In Russian).
13. Florovskaya K. I. Leont'ev kak predstavnik evraziistva [Leontiev as a predecessor of Eurasianism]. *Evrasiiskaya khronika* [Eurasian Chronicle]. Prague, 1924, issue 1, pp. 16–35. (In Russian).
14. Florovsky G. V. Vechnoe i prekhodyashchee v uchenii russkikh slavyanofilov [The eternal and the transient in the teachings of the Russian Slavophiles]. *Iz proshloga russkoi mysli* [From the Past of Russian Thought]. Moscow, Agraf Publ., 1998a, pp. 31–51. (In Russian).
15. Florovsky G. V. Vselenskoe predanie i slavyanskaya ideya [The ecumenical tradition and the Slavic idea]. *Iz proshloga russkoi mysli* [From the Past of Russian Thought]. Moscow, Agraf Publ., 1998b, pp. 256–264. (In Russian).
16. Florovsky G. V. Dva Zaveta [Two Testaments]. *Vera i kul'tura* [Faith and Culture]. St. Petersburg, RHGI Publ., 2002, pp. 165–181. (In Russian).
17. Florovsky G. V. Evraziiskii soblazn [The Eurasian temptation]. *Iz proshloga russkoi mysli* [From the Past of Russian Thought]. Moscow, Agraf Publ., 1998c, pp. 311–343. (In Russian).
18. Florovsky G. V. O narodakh ne-istoricheskikh [On non-historical peoples]. *Iz proshloga russkoi mysli* [From the Past of Russian Thought]. Moscow, Agraf Publ., 1998d, pp. 87–103. (In Russian).
19. Florovsky G. V. O patriotizme pravednom i grekhovnom [On righteous and sinful patriotism]. *Iz proshloga russkoi mysli* [From the Past of Russian Thought]. Moscow, Agraf Publ., 1998e, pp. 132–165. (In Russian).

20. Florovsky G. V. Pis'mo k P. B. Struve o evraziistve [Letter to P. B. Struve on Eurasianism]. *Iz proshloga russkoi mysli* [From the Past of Russian Thought]. Moscow, Agraf Publ., 1998f, pp. 124–131. (In Russian).
21. Florovsky G. V. Pravoslavnaya vostochnaya tserkov' [The Orthodox Eastern Church]. *Svidetel'stvo istiny* [Testimony of Truth]. St. Petersburg, Spiritual Heritage Publ., 2017, pp. 346–353. (In Russian).
22. Florovsky G. V. *Puti russkogo bogosloviya* [Paths of Russian Theology]. Moscow, Institute of Russian Civilization Publ., 2009, 848 p. (In Russian).
23. Florovsky G. V. Khitrost' razuma [The cunning of reason]. *Iz proshloga russkoi mysli* [From the Past of Russian Thought]. Moscow, Agraf Publ., 1998g, pp. 57–67. (In Russian).
24. Florovsky G. V. Patristics and Modern Theology. *Proces-verbaux du premier Congres de Theologie Orthodoxe a Athenes. 29 Novembre – 6 December 1936.* Athenes, Pyrsos, 1939, pp. 279–283. (In English).

References

1. Beschetnova E. V. *Dialog Vl. Solovieva i K. N. Leont'eva: problema bytiya Rossii* [Dialogue of Vl. Solovyov and K. N. Leontiev: the problem of Russia's existence]. Moscow, Higher School of Economics Publ., 2014, 169 p. (In Russian).
2. Vakhitov R. R. Drugaya Evraziya: obraz Vizantii u evraziitsev 1920-kh godov (P. N. Savitskii) [Another Eurasia: the image of Byzantium among the Eurasians of the 1920s (P. N. Savitsky)]. *Filaretovskii al'manakh* [Filaret Almanac]. 2024, no. 20, pp. 113–122. (In Russian).
3. Glazkov A. P. Istoriosofiya G. V. Florovskogo i sotsial'noe sluzhenie: ot evraziistva k neopatricheskому sintezu [Historiosophy of G. V. Florovsky and social service: from Eurasianism to neo-patric synthesis]. *Vlast'* [Power]. 2010, no. 8, pp. 26–30. (In Russian).
4. Grevtsova E. S. *Filosofiya kul'tury A. I. Gertsena i K. N. Leont'eva (sравнительный анализ)* [Philosophy of culture of A. I. Herzen and K. N. Leontiev (comparative analysis)]. Moscow, Peoples' Friendship University of Russia Publ., 2000, 142 p. (In Russian).
5. Dubonosov A. A. “Budet ili ne budet Velikaya Rossiya, a pravoslavnym nado vo vsyakom sluchae byt”: k voprosu o dikhotomii “Rossiya – Evropa” v istoriosofskikh vzglyadakh G. V. Florovskogo “evraziiskogo” perioda ego tvorchestva [“Whether there will be a Great Russia or not, we must in any case be Orthodox”: on the issue of the dichotomy “Russia - Europe” in the historiosophical views of G. V. Florovsky of the “Eurasian” period of his work]. *Vestnuk Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of the Orthodox St. Tikhon's State University]. Series 2: History. History of the Russian Orthodox Church, 2023, issue 113, pp. 83-100. (In Russian).

6. Ermishin O. T. *Evraziiskii period Florovskogo [Florovsky's Eurasian Period]*. *Georgii Vasil'evich Florovskii [Georgy Vasilyevich Florovsky]*. Moscow, Political Encyclopedia (ROSSPEN) Publ., 2017, pp. 80–89. (In Russian).
7. Kosik V. I. *Konstantin Leont'ev: razmyshleniya na slavyanskuyu temu* [Konstantin Leontiev: reflections on the Slavic theme]. Moscow, Zertsalo Publ., 1997, 240 p. (In Russian).
8. Likhomanov I. V. “Vostochnyi proekt” K. N. Leont'eva i evraziistvo [K. Leontiev’s “Eastern Project” and Eurasianism]. *Idei i idealy* [Ideas and Ideals]. 2016, vol. 8, no. 2 (28), pp. 138–151. (In Russian).
9. Maslin M. A. Konstantin Leont'ev i evraziistvo. Uroki russkogo konservativizma [Konstantin Leontiev and Eurasianism. Lessons of Russian conservatism]. *Tetradi po konservativizmu* [Notebooks on Conservatism]. Moscow, Institute of Social, Economic and Political Research Publ., 2014, no. 1 (3), pp. 39–53. (In Russian).
10. Medovarov M. V. Stat'ya Klavdii Florovskoi “Leont'ev kak predshественник evraziistva” [Article by Klavdia Florovskaya “Leontiev as a predecessor of Eurasianism”]. *Russko-vizantiiskii vestnik* [Russian-Byzantine Bulletin]. 2021, no. 4 (7), pp. 137–152. (In Russian).
11. Rabkina N. A. “Vizantizm” Konstantina Leont'eva [“Byzantinism” of Konstantin Leontiev]. *Istoriya SSSR* [History of the USSR]. 1991, no. 6, pp. 28–44. (In Russian).
12. Senchukova M. S. Filosofsko-teologicheskie osnovaniya neopatristicheskogo sinteza G. Florovskogo [Philosophical and theological foundations of G. Florovsky's neopatristic synthesis]. *Vestnik Rossiiskogo universiteta druzhby narodov* [Bulletin of the Peoples' Friendship University of Russia]. Philosophy, 2008, no. 1, pp. 85–91. (In Russian).
13. Silvestrov S. V. “Evraziiskaya tema” v rannem tvorchestve K. N. Leont'eva [“Eurasian Theme” in K. N. Leontiev's early works]. *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of the Chelyabinsk State University]. 2008, no. 13, pp. 19–33. (In Russian).
14. Sobolev A. V. K voprosu o vnutrennikh treniyakh i protivorechiyakh v evraziistve 1920-kh godov [On the issue of internal frictions and contradictions in Eurasianism in the 1920s]. *Rossiya XXI* [Russia XXI]. 2002, no. 5, pp. 166–199. (In Russian).
15. Fudel I., Priest K. Leont'ev i Vl. Solov'ev v ikh vzaimnykh otnosheniakh [K. Leontiev and Vl. Soloviev in their mutual relations]. *K. N. Leont'ev: Pro et contra.* [K. N. Leontiev: Pro et contra]. St. Petersburg, Russian Christian Humanitarian Institute Publ., 1995, book 1, pp. 393–408. (In Russian).

Received 17 September 2024.

Reviewed 18 January 2025.

Accepted for press 22 January 2025.