

ДМИТРИЙ БИРЮКОВ*

ПЕРИПЕТИИ ВИЗАНТИЗМА В РУССКОЙ МЫСЛИ СЕРЕДИНЫ XIX – НАЧАЛА XX ВВ. ЧАСТЬ 1**

А. И. ГЕРЦЕН, А. С. ХОМЯКОВ, И. В. КИРЕЕВСКИЙ, Т. И. ФИЛИПОВ

Получено: 08.01.2022. Рецензировано: 26.01.2022. Принято: 06.02.2022.

Аннотация: В статье прослеживается формирование и развитие концепта византизма в русской публицистической литературе середины – второй половины 19 в. Показывается, что толчком к формированию этого концепта послужили тексты А. И. Герцена, в котором «византизм» заряжен негативными коннотациями. Мы отталкиваемся от схемы Анненкова, в которой А. С. Хомяков – мыслитель, равновеликий Герцену, но противоположного заряда – в противовес Герцену был «византистом». Мы приходим к выводу о том, что в действительности византиноцентрическая линия в славянофильском кружке проводилась И. В. Киреевским, интенцию которого, как мы полагаем, Анненков приписал Хомякову. При этом показывается, что взгляд Киреевского на Византию не был однородным и византиноцентризм характерен лишь для одной из линий отношения к Византии у Киреевского. Мы различаем три извода историософских воззрений у Киреевского. Их контекстом является историософская схема Гизо, следуя которой ранний Киреевский еще не обращает внимания на Византию; позднее, используя ту же схему, но меняя оптику, мыслитель рисует византиноцентрическую картину; однако вскоре Киреевский под влиянием Хомякова отходит от нее и описывает Византию как двуполосную цивилизацию, имеющую светлую и темную стороны. Показано, что два последних взгляда на Византию находят свое отражение в полемике о Греко-болгарском вопросе того времени. В рамках нее византиноцентрический взгляд, рассматривающий византийскую цивилизацию в целостности, как мы считаем, под влиянием Киреевского был представлен у Т. Филиппова – защитника греческой стороны в греко-болгарском вопросе. Другой взгляд, предполагающий двуполосность византийской цивилизации, проводился Хомяковым, который в греко-болгарском вопросе стоял на позициях, противоположных Филипповским. При этом в интерпретации Хомякова этот взгляд вбирает в себя антиклерикальную составляющую, что не характерно для интерпретации двуполосного взгляда на Византию у Киреевского.

Ключевые слова: славянофильство, Византия, византизм, И. В. Киреевский, А. И. Герцен, А. С. Хомяков, Т. И. Филиппов, Франсуа Гизо, греко-болгарский церковный вопрос.

DOI: 10.17323/2587–8719–2022–1–41–64.

*Бирюков Дмитрий Сергеевич, д. филос. н., PhD, Санкт-Петербургский государственный университет аэрокосмического приборостроения, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), Институт философии и права Сибирского отделения Российской академии наук (Новосибирск), dбирjuk@gmail.com, ORCID: 0000–0003–3000–0864.

**© Бирюков, Д. С. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Благодарности: исследование выполнено при финансовой поддержке РНФ, проект № 20–68–46021, при Институте философии и права Сибирского отделения РАН.

МНИМЫЙ ВИЗАНТИИЗМ А. С. ХОМЯКОВА И РУССКИЙ ВИЗАНТИЗМ

Павел Анненков в своем «Замечательном десятилетии» (1870-е гг.), описывая перипетии взаимоотношений славянофилов и западников, некоторым диалектическим образом противопоставляет фигуры А. И. Герцена и А. С. Хомякова. У Анненкова выходит, что Хомяков и Герцен — это равновеликие фигуры, но противоположные по своему, так сказать, «заряду». Для обоих характерен «полнейший философский радикализм», при том что этот радикализм противоположен друг другу (Анненков, 1983: 215–216).

В качестве понятия, отражающего суть мировоззренческой позиции Хомякова в его «теозофских» спорах с Герценом, проходивших в салоне А. П. Елагиной в середине 1840-х гг. после возвращения Герцена в Москву, Анненков использует понятие «византизм». Оно, очевидно, отсылает к Византии, в данном случае, как мы увидим, рассматриваемой в качестве некоего цивилизационного образца и идеала. По Анненкову, Хомяков предпринял восстановление «византизма, столь опозоренного между учеными на Западе». Он

настойчиво примешивал его [византизм — Д. Б.] ко всем явлениям жизни и к таким сферам деятельности человеческой, где его присутствие всего менее ожидалось, везде давая ему, под рукою, роль мерил истины, добра и красоты. Ключ к пониманию многих крайне оригинальных мнений и приговоров школы Хомякова, которые шли наперекор всем добытым фактам и положениям, лежит именно в изобретении и употреблении этого нового критерия для оценки исторических явлений (там же: 216).

В чем, по Анненкову, заключается суть этого «византизма», понять не очень легко. Анненков упоминает, что «поднять знамя византизма» означает объявлять «византизм великим и еще не вполне оцененным явлением в человечестве», а также, насколько можно понять, это приносить значимость явлений западной культуры, которые общепринято считать выдающимися. Что касается исторической Византии, к которой, очевидно, отсылает термин «византизм», то фактологическая история Византии, согласно Анненкову, Хомякова не интересовала, поскольку настоящая реальность — не в истории и фактологии, а в идеалах церковного учения: «в византийской империи ее церковное учение и есть настоящая ее история» (там же: 218)¹.

¹Ср.: «Положительная сторона в защите всеспасающего византизма основывалась у него на представлении и понимании церковного восточного учения, как такого, которое

Я не буду здесь касаться всех особенностей хомяковского «византизма», как о них говорит Анненков. Однако приведу еще слова Анненкова о реакции Герцена, антипода Хомякова, на «византизм» последнего (Анненков, 1983: 219):

Более отвлеченного радикального мышления нельзя было противопоставить философскому радикализму Г[ерцена], и последний сознавался, что А. С. Хомяков заставил его прочесть волноминозные истории Неандера и Гфрёрера и особенно изучать историю вселенских соборов, мало знакомую ему, для того, чтобы восстановить некоторого рода равновесие в споре с противником...

Если мы обратимся к текстам самого Хомякова, то увидим, что высказанная в них позиция по поводу Византии ощутимо отличается от того «византизма», который ему приписывает Анненков. Программа Хомякова не включала Византию в качестве идеала и точки отсчета; Хомяков был весьма чувствителен к проблемам и недостаткам исторической Византии. С одной стороны, действительно, по Хомякову, для византийцев вера (т. е. разделяемая Хомяковым православная вера) была превыше политики (Хомяков, 2021а: 134), что для него имело большое значение и ставило Византию в отдельный ряд по отношению к остальным цивилизациям. С другой стороны, в «Семирамиде» (писалась с конца 1830-х по начало 1850-х гг.) Хомяков, отмечая ту же особенность Византии, рисует весьма пессимистическую картину византийского общества. По Хомякову, с тех пор как высокие души удалились от мира в монастыри, творческие силы византийского общества иссякли. Поэтическое и гражданское начало в нем, замкнувшись в монашеском быте, сошло на нет. Монахи вместо поэтов стали почитаемы в обществе, в результате чего

почтение, оказанное великим наставникам и основателям монашеского подвига, увлекло с собою бесконечное число подражателей, и ложные монахи размножились на Востоке, как мнимые поэты размножаются в наше время на Западе. По всему обществу распространяется характер отчуждения людей друг от друга; эгоизм и стремление к выгодам частным сделались отличительными чертами грека. Гражданин, забывая отечество, жил для корысти и честолюбия; христианин, забывая человечество, просил только личного спасения; государство, потеряв святость свою, переставало представлять

допускает полную свободу мысли при неограниченном авторитете политического или церковного догмата. А. С. Хомяков нисколько не стеснялся историей византийской империи, которая могла противоречить этому положению» (Анненков, 1983: 217).

собой нравственную мысль; церковь, лишившись всякого действия и сохраняя только мертвую чистоту догмата, утратила сознание своих живых сил и память о своей высокой цели (Хомяков, 1994: 465).

Подобный взгляд на Византию, обращающий внимание на разложение византийского общества и византийской Церкви как института, проходит фоном через все творчество Хомякова. Так, одна из линий, проводимых Хомяковым в созданном в связи с Крымской войной известном стихотворении «Суд Божий» (22 марта 1854 г., опубликовано в 1859 г.), состоит в том, что Византия в своем историческом бытии заслужила кару и завоевание Византии турками и составляет эту кару — «за веру безверную, лесть и разврат, за гордость Царьграла слепую» (Хомяков, 2021b: 234–235)². В целом взгляд Хомякова на Византию двояк. Он предполагает наличие светлой и мрачной сторон у Византии как типа цивилизации. Подробнее об этом я буду вести речь ниже. Здесь же пока можно зафиксировать, что «византизма» в качестве некой программы, как говорит Анненков про Хомякова, у последнего не было³.

О чем же может сказать нам этот пассаж Анненкова и наше наблюдение о расхождении между программой «византизма», приписываемой Хомякову Анненковым, и (насколько можно о них судить) действительными взглядами Хомякова?

Во-первых, о том, что подобная программа действительно имела место в кругу славянофилов. Правда, не у Хомякова, а у его ближайшего соратника Ивана Васильевича Киреевского. По крайней мере, византиноцентрическая программа, рассматривающая Византию как

²Ср. аналогичное стихотворение у К. Аксакова «Орел России. 1453–1853» (14 февраля 1854), где также проводится идея о том, что завоевание Византии турками есть Божия кара за «грех разврата», царивший в Византии (Аксаков, 2019: 174–176).

³Отмечу также, что А. И. Герцен в XXX гл. «Былого и дум» сам описывает свои споры с А. С. Хомяковым. О каком-либо специальном «византизме» Хомякова, проявленном в этих спорах, Герцен не упоминает. Византия возникает лишь в следующем контексте: «Возвратившись из Новгорода в Москву, я застал оба стана на барьере. Славяне были в полном боевом порядке, с своей легкой кавалерией под начальством Хомякова... При главном корпусе состояли православные гегельянцы, византийские богословы, мистические поэты, множество женщин и проч. и проч. [...] Во всякое время дня и ночи он был готов на запутаннейший спор и употреблял для торжества своего славянского воззрения все на свете — от казуистики византийских богословов до тонкостей изворотливого легиста» (Герцен, 1956a: 152, 157). Правда, Анненков, предваряя свой рассказ о византизме Хомякова в его спорах с Герценом, говорит, что об этой части «своих споров с Хомяковым — теозофской, Г[ерцен] едва упоминает в записках [т. е. в „Былом и думах“ — Д. Б.], может быть потому, что она казалась ему гораздо менее важной, чем первая [т. е. философская — Д. Б.]» (Анненков, 1983: 216).

цивилизационный идеал и образец, выражена в статье «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» (1852 г.) последнего (см.: Бирюков, 2021: 17–19). На мой взгляд, в обсуждаемом месте из «Замечательного десятилетия» Анненков перенес на Хомякова то, что было характерно для позиции ближайшего соратника последнего Ивана Киреевского. Вероятно, для Анненкова позиция славянофилов в данном случае фигурировала в качестве неразличимого целого.

Во-вторых, в пассаже Анненкова мы наблюдаем бытование понятия, сформировавшегося к середине 19 в. и имевшего долгую историю в русской культуре, которая еще отнюдь не закончилась. Вообще говоря, в русских публицистическо-журналистских текстах середины – второй половины 19 в. встречаются различные изводы этого понятия, такие как «византизм», «византизм» (как у Анненского), «византийство», «византинизм». Ведя речь об этом понятии далее, я буду использовать форму «византизм», в которой после труда Константина Леонтьева «Византизм и славянство» (1876) данное понятие стало играть еще более заметную роль в русской историософско-публицистической литературе; и в этой же форме, насколько можно судить, оно в нее вошло (с подачи Герцена). Коннотации, стоящие за каждым из этих изводов, неидентичны, но при этом могут совпадать, когда эти изводы используются синонимично⁴. При этом «византизм» наиболее близок к идеологическо-публицистическому полюсу спектра коннотаций этого понятия, «византинизм» — к академическому. То есть, византизм — это термин, который использовался, как правило, в публицистически нагруженной литературе, византинизм — в академической, хотя это различие не жестко.

Тот факт, что в русской литературе сформировалось такое понятие, как византизм, на мой взгляд, можно связать с двумя факторами. Первый фактор — общего характера — это определенный яркий образ Византии, как правило довольно сильно негативно заряженный, сформированный в русской культуре 19 в. под влиянием европейского просвещенческого антимагизма и антиклерикализма (вспомним слова Анненкова из приведенного выше фрагмента о «византизме, столь

⁴Как, например, в анонимной заметке-рецензии на сочинения К. Леонтьева в журнале «Вестник Европы» за 1885 год: [Рецензия:] Восток, Россия и славянство. Сборник статей К. Леонтьева. Том 1. Москва, 1885 // Вестник Европы. 1885. № 12. С. 909–912 (наблюдение в: Кунильская, 2016: 268–269).

опозоренном между учеными на Западе», см. выше). Ранее я проследил некоторые важные источники и путь формирования этой линии в русской культуре первой половины 19 в. В качестве таковых источников можно указать на сочинения Э. Гиббона и Г. В. Ф. Гегеля, а яркий антивизантийский меседж, значительно повлиявший на русскую публицистическую литературу, был проявлен в знаменитом Первом философическом письме П. Я. Чаадаева (написано в 1828–1829 гг., опубликовано в русском переводе в 1836 г.; см.: Бирюков, 2021: 20, 23). Второй фактор — более частного характера — связан с двумя громкими византиноцентрическими программами, заявленными в рамках русской консервативной мысли середины — второй половины 19 в. И. В. Киреевским и К. Н. Леонтьевым.

ВИЗАНТИЗМ АЛЕКСАНДРА ГЕРЦЕНА

Сам термин «византизм» вошел в узус русского литературного языка еще до того, как Киреевский в 1852 г. выступил со своей первой в русской мысли разработанной византиноцентрической программой. Национальный корпус русского языка впервые фиксирует этот термин в работе Герцена «Дилетантизм в науке» (наблюдение в: Кунильская, 2016: 267), написанной в 1843 г., незадолго до его активных споров со славянофилами в салоне Елагиной (Анненков, 1983: 215). Здесь, рассуждая о средневековом и ренессансном искусстве, Герцен связывает «византизм» с аскетизмом и пренебрежением к земной красоте⁵. В дальнейших текстах Герцена, в частности в «Былом и думах» (1852–1856), разбросаны различные высказывания про византизм и Византию, в основном носящие уничижительный характер (Герцен, 1956b: 250, 264; Герцен, 1956a: 133, 151; Герцен, 1957: 224, 474) и направленные преимущественно против славянофильско-консервативного движения в русской

⁵«Византизм выражает один из существенных моментов готической живописи. Неестественность положения и колорита, суровое величие, отрешающее от земли и от земного, намеренное пренебрежение красотой и изяществом — составляет аскетическое отрицание земной красоты... Византийская кисть отреклась от идеала земной человеческой красоты древнего мира. Итальянская живопись, развивая византийскую, в высшем моменте своего развития отреклась от византизма и, по-видимому, возвратилась к тому же античному идеалу красоты; но шаг был совершен огромный» (Герцен, 1954: 35). Интересно, что понимание византизма как аскетизма и пренебрежения к телесному и земному, сформулированное Герценом, имело и имеет долгую историю в русской литературе, в том числе академической. Так, подобное понимание (пришедшее, очевидно, не непосредственно от Герцена, а из других источников) встречается, например, у С. С. Аверинцева (Аверинцев, 1978: 82–83).

общественной мысли того времени⁶. Имея в виду эти упоминания, можно сказать, что византизм и Византия связываются у Герцена с клерикализмом, аскетизмом, раболепием, отсутствием критического мышления, утонченностью, мертвенностью и бесплодностью⁷.

При этом сам термин «византизм», который будет иметь долгую историю в русской публицистике, где в него будет вкладываться как идеалистическо-позитивный, так и презрительно-негативный заряд, насколько можно судить, вошел в русский литературный узус с легкой руки Герцена, т. е. как изобретенная Герценом презрительная кличка. Кажется, и Анненковский «византизм»⁸, и знаменитый «византизм» Константина Леонтьева в качестве термина берут начало именно у Герцена.

ИВАН КИРЕЕВСКИЙ: ТАКИЕ РАЗНЫЕ ВЗГЛЯДЫ НА ВИЗАНТИЮ

Совсем иной, противоположный взгляд на Византию был представлен одним из оппонентов Герцена по славянофильским спорам — Иваном Киреевским. Я называю этот взгляд византиноцентрическим и полагаю, для его формирования у Киреевского были следующие предпосылки: во-первых, его православный монашеский круг общения, ориентированный на византийско-аскетическую литературу и, во-вторых, платоническо ориентированные филэллинские тенденции, имевшие место в предшествующей русской культуре начала 19 в. Эти направления, намеченные еще в рамках «греческого проекта» Екатерины II (см.: Зорин, 2001: 31–64), проявились, например, у С. С. Уварова в его «Проекте Азиатской академии» (1810), где утверждается, что платонизм лежит в основании (христианской) религиозности⁹, и у С. П. Шевырева, который

⁶ «Как сочетание Гегеля с Стефаном Яворским ни кажется странно, но оно возможнее, чем думают; византийское богословие — точно так же внешняя казуистика, игра логическими формулами, как формально принимаемая диалектика Гегеля. „Москвитянин“ в некоторых статьях дал торжественное доказательство, до чего может дойти при таланте содомизм философии и религии» (Герцен, 1956а: 28).

⁷ Согласно историсофскому взгляду Герцена, «[античная] Греция изжила свою жизнь, когда римское владычество накрыло ее и спасло, как лава и пепел спасли Помпею и Геркуланум. Византийский период поднял гробовую крышу, и мертвый остался мертвым.... Византия могла жить, но делать ей было нечего; а историю вообще только народы и занимают, пока они на сцене, т. е. пока они что-нибудь делают» (Герцен, 1957: 474).

⁸ О внимательном чтении Анненковым «Дилетантизма в науке» и «Былого и дум» Герцена свидетельствуют соответствующие места из его «Замечательного десятилетия», см.: Анненков, 1983: 215–216.

⁹ Уваров, 2010: 79–80. Ср.: Местр — С. С. Уварову. Санкт-Петербург, 26 ноября / 8 декабря 1810 г., в: Русская культура и Франция, 1937: 686–687.

был близок к Киреевскому и который рассматривал греческую словесность как основание европейской и общечеловеческой образованности и культуры (Шевырев, 1887: 19). Эти тенденции нашли свое выражение в византиноцентрической историософии Киреевского.

В лексиконе Киреевского мы не встречаем византиноморфных субстантивов, как у Герцена, однако программа Киреевского, заявленная в статье «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» (1852) выражено византиноцентрична. Согласно Киреевскому, коллективный разум Европы в его эпоху достиг собственных границ и осознания этих границ; он убедился, что для полноценного мышления требуются иные источники познания, чем те, которые мышление может обрести в себе самом (Критика и эстетика, 1979: 252–253). Европейский человек может остаться в наличном, разлагающем положении либо вернуться к утерянной первоначальной чистоте основополагающих начал (там же: 253). Киреевский считает, что таковая чистота воплощена в византийском типе просвещения, кардинально отличающемся от западноевропейского, и, соответственно, в просвещении древнерусском, которое является продолжением просвещения византийского, поскольку Древняя Русь переняла христианство из Византии, причем с чистого листа, не будучи отягощенной античным элементом в своей национальной культуре (там же: 258–259). Для него характерна обращенность к внутренней сути вещей в противовес западной внешней рассудочности (там же: 260–261); цельность, связность внутреннего и внешнего в противовес западной односторонности и разрозненности сил разума (там же: 288–290, 318–320).

Кроме этого, мы можем встретить у Киреевского замечания о специфике византийской цивилизации историко-философского и богословского характера. Одно из таких замечаний связано с историко-философской оппозицией *платонизм/аристотелизм*, а другое — с аскетическими практиками православной церкви. Итак, во-первых, согласно Киреевскому, византийская христианская мысль, особенно развивавшаяся после разделения церкви, имеет внутреннюю связь с философией Платона и платонизмом, для которого характерна цельность и гармония (там же: 272)¹⁰. Соответственно, богословы Римской церкви, по Киреевскому,

¹⁰Подоплека этого платоноцентрического взгляда Киреевского мне не до конца ясна, но я думаю, что некоторым образом она связана с ранним увлечением последнего идеями Шеллинга. Интересно, что неоплатоническая тенденция была характерна для круга

тяготели к Аристотелю, облакая в одежды аристотелизма истины церковного предания (Критика и эстетика, 1979: 267–268, 271–272, 303–304), что привело к господствованию в западной новоевропейской философии аристотелевского внешне логического способа философствования, разрушающего цельность мышления (там же: 304, 307). Во-вторых, в «О характере просвещения Европы» вскоре после упоминания (сделанного мимоходом) о паламитских спорах XIV в. и эмиграции Варлаама Калабрийского в Италию, Киреевский, противопоставляя римскую Церковь византийской, пишет о практиках внутреннего сосредоточения и собирания ума в себе как характерных для византийского мирозерцания. Он упоминает, что об этих практиках в XIV в. узнали на Западе и не поняли их (там же: 274). Очевидно, здесь имеются в виду исихастские практики, обсуждавшиеся в ходе паламитских споров.

ЭКСКУРС: ВИЗАНТИНОЦЕНТРИЧЕСКАЯ ЛИНИЯ У ИВАНА КИРЕЕВСКОГО И ТРАНСФОРМАЦИЯ ИСТОРИОСОФСКОЙ СХЕМЫ ФРАНСУА ГИЗО

Выраженное в статье Киреевского «О характере просвещения Европы» отношение к Византии имеет определенные значимые контексты, отсылающие к философской и историософской мысли его эпохи. Так, одним из важнейших контекстов можно назвать историософскую схему Франсуа Гизо (François Guizot), которой следовал и с которой полемизировал¹¹ Киреевский. Он следовал Гизо, развивая свое учение о трех составляющих современного европейского просвещения (аналога «цивилизации» у Гизо; см.: Müller, 1966: 99; Evtuhov, 2003: 60). Также Киреевский следует схеме Гизо в своем раннем историософском сочинении «Девятнадцатый век» (не позднее 1832 г.), где говорит о том, что в развитии западноевропейского просвещения присутствует вклад трех начал: (1) христианской религии, (2) варварских народов, разрушивших Римскую империю, и (3) античной культуры. Согласно историософской схеме Киреевского, представленной в его «Девятнадцатом веке», отличие русской цивилизации от западноевропейской состоит в том, что русской цивилизации недостает вклада третьего из этих начал — античной культуры (Европеец..., 1832: 306–307). Можно сказать, что

чтения русских масонов, в частности И. П. Елагина (1725–1793) — дальнего родственника Киреевского (см.: Артемьева, 2011: 42).

¹¹Зависимость И. В. Киреевского от историософской схемы Ф. Гизо и полемика с ней, проводимая мыслителем в статье «О характере просвещения Европы», раскрыта в статье: Evtuhov, 2003: 55–72. Ср.: Gleason, 1972: 108, 112, 162.

в этом отношении Киреевский еще следует европо- (и франко-) центричной интуиции, характерной для Гизо, согласно которой Европа, а в рамках Европы — Франция, является вершиной прогресса мировой цивилизации (Guizot, 1985: 57; ср. Evtuhov, 2003: 57).

В написанной спустя двадцать лет статье Киреевского «О характере просвещения Европы» мы встречаем ту же схему Гизо с теми же тремя составляющими европейской цивилизации. В этой статье Киреевский предлагает более продуманную формулировку трех начал, определивших отличительный характер западноевропейского просвещения. Итак, это (Критика и эстетика, 1979: 256):

[1.] особая форма, через которую проникало в него христианство, [2.] особый вид, в котором перешла к нему образованность древнеклассического мира, и, наконец, [3.] особые элементы, из которых сложилась в нем государственность.

Здесь Киреевский также использует эту схему в своих размышлениях о характере отличия русского типа просвещения от западноевропейского.

Но осмысление этого вопроса в «О характере просвещения Европы» диаметрально отличается от того, что мы встречали в его статье «Девятнадцатый век». В последнем случае предполагалось, что для западноевропейского характера просвещения характерна определенная полнота — полнота начал, которые составляют этот вид просвещения; тогда как для русского типа просвещения характерна неполнота, поскольку ему недостает одного из этих начал (вклада античной культуры). В статье же «О характере просвещения Европы» картина инверсивно меняется: здесь уже характер русского просвещения связывается с полнотой, а западноевропейского — с односторонностью и неполнотой. Источником этой полноты здесь выступает вселенская, т. е. византийская Церковь. Через присоединение к ней, т. е. к церковной полноте, Русь приняла христианство, в то время как как римская церковь, господствующая в Западной Европе, отделившись от византийской, по Киреевскому, потеряла полноту и стала односторонней (ее «частная особенность» превратилась в «исключительную форму»; там же: 257). Если в статье «Девятнадцатый век» Киреевский сетовал на недостаточность вклада античной культуры в русскую цивилизацию и связывал это с особенностью последней, то в «О характере просвещения Европы» мы уже не встречаем у Киреевского таких сентенций, но он утверждает, что античная образованность была воспринята русским просвещением, однако

не сама по себе, а через посредника — византийскую Церковь (Критика и эстетика, 1979: 258).

ИВАН КИРЕЕВСКИЙ: ТАКИЕ РАЗНЫЕ ВЗГЛЯДЫ НА ВИЗАНТИЮ —
ПРОДОЛЖЕНИЕ

Концепция Византии, представленная в сочинении Киреевского «О характере просвещения Европы», в существенных моментах отличается от того, как Византия представлена в последующем программном сочинении Киреевского «О необходимости и возможности новых начал для философии», опубликованном в 1856 г., в год его смерти. Причем разница во взгляде на Византию, выраженная в этих двух сочинениях Киреевского, является парадигматической и отражающей разделение в этом отношении, имевшее место в славянофильско-охранительской среде его времени. На мой взгляд, это разделение в плане взгляда на Византию стоит за разделением в той же среде, имеющем место и в другом, политико-ориентированном отношении — в отношении так называемого греко-болгарского вопроса.

Но сначала я коснусь специфики позиции самого Киреевского. Действительно, в «О характере просвещения Европы» взгляд Киреевского на Византию основывается на философски нагруженной интуиции. Согласно ей, специфика византийско-христианского просвещения вырастает из платонизма как способа мышления, для которого характерны гармония и цельность (там же: 272, 274)¹². Цельность в этом сочинении выступает в качестве существенной характеристики и русской цивилизации, наследующей византийской (там же: 290–291). Здесь Киреевский не упоминает о каких-либо негативных сторонах византийского типа просвещения, но говорит о Византии лишь в положительном ключе.

Несколько иной взгляд на Византию представлен в сочинении Киреевского «О необходимости и возможности новых начал для философии», опубликованном спустя четыре года после «О характере просвещения Европы». Здесь автор уже не высказывает той симпатии к платонизму, которая выражена в «О характере просвещения Европы», и платонизм здесь уже не выступает в качестве способа мышления, фундирующего византийскую просвещенность. Соответственно, Византия предстает в этом сочинении Киреевского в ином облики, чем ранее. Взгляд

¹²Предпосылкой для этого взгляда является проводимая Киреевским позиция, согласно которой именно фигура философа и богослова центрирует народный организм, является его головой (Критика и эстетика, 1979: 252, 256).

Киреевского здесь не философски, а исторически нагружен. Он противопоставляет в рамках Византии мир и церковь и утверждает, что Византия, как продолжательница Римской империи, во многом сохранила в себе ее языческий характер и так и не сделалась христианской. Это наследованное из Рима язычество проявлялось в Византии в характере государственной власти и в общественных нравах. По этой причине византийский христианин должен был быть мертв для общественной жизни; настоящее нравственное и умственное развитие могло происходить только в монастырях (Критика и эстетика, 1979: 323–325).

Таким образом, я нахожу существенное различие во взгляде на Византию, выраженное, с одной стороны, в сочинении Киреевского «О характере просвещения Европы», и с другой, в его сочинении «О необходимости и возможности новых начал для философии». В первом случае Киреевский связывает Византию с категорией цельности (переносимой на нее с платонизма, который ее фундирует), во втором — Византия предстает в качестве цивилизации, принципиально не цельной, расколотой между христианским духовным началом и началом языческим, доминирующим в византийском государстве и обществе¹³.

Проводя этот последний взгляд на Византию, Киреевский отчасти следует заданному эпохой Просвещения негативно заряженному дискурсу относительно Византии, выраженному в русской публицистической литературе, как мы видели, у Хомякова и Герцена. Из этих двух взгляд Герцена отражал лишь негативный полюс византизма, взгляд Хомякова же учитывал его обе стороны — светлую и темную¹⁴. Тот же двойственный взгляд на Византию мы находим и у позднего Киреевского. Однако нельзя сказать, что в этом двуполосном взгляде на Византию два близких друг к другу мыслителя — Хомяков и Киреевский — совпадают друг с другом.

МИССИОНЕРСКИЙ МОТИВ

Чтобы понять точку их расхождения, а также выявить специфику византизма некоторых последующих русских мыслителей, я хочу коснуться одной важной линии, заложенной в статье Киреевского «О характере

¹³Можно отметить, что Питер Кристофф в своем фундаментальном томе, посвященном наследию Ивану Киреевского, обращает внимание только на одну, последнюю линию во взгляде Киреевского на Византию (Christoff, 1972: 214–215; ср. 145). Тогда как Эббот Глисон, кажется, отмечает только первую, византиноцентрическую линию (Gleason, 1972: 262, 337).

¹⁴См. выше.

просвещения Европы». Эту линию я мог бы назвать миссионерской. Так, уже в начале этой статьи Киреевский, говоря о тунике, в который, по его мнению, зашла западноевропейская образованность, в качестве желаемой альтернативы упоминает возврат мыслящих людей Европы к первоначальной чистоте основных убеждений, которые еще обнаруживаются в России; однако же он признает это уже почти невозможным (Критика и эстетика, 1979: 253–255). Внимательно читая эту статью, мы можем заметить, что через весь текст лейтмотивом проходит миссионерство. Он возникает вследствие самой заявляемой оппозиции между целостностью европейского Востока и односторонностью европейского Запада, на которой построен весь ход рассуждений Киреевского: сама эта оппозиция заряжена представлением о необходимости восприятия европейским Западом с характерной для него односторонностью той полноты и цельности, которые может разделить с Западом сохранивший их европейский Восток. Поэтому эта миссионерская интенция оказывается не чем-то случайным и проходным для хода мысли Киреевского, а систематическим, распространяемым им не только на современность, но и на прошлое.

Действительно, по Киреевскому, попытки проникновения византийского просвещения на Запад были и ранее. В связи с этим мыслитель упоминает, во-первых, паламитские споры 14 в., в результате которых оппонент Григория Паламы Варлаам Калабрийский эмигрировал в Италию, где просвещал Петрарку и основал ученую академию (в этом отношении Киреевский, очевидно, спутал Варлаама с Виссарионом Никейским). Однако этот опыт соприкосновения цивилизаций, по Киреевскому, был неудачным, поскольку Варлаам, не понявший догматы православной Церкви и выступивший против них, сам оказался зараженным аристотелевским рационалистическим духом (там же: 271; ср. 274). И во-вторых, византийское просвещение попало на европейский Запад через греков, оказавшихся там после захвата турками Константинополя в 15 в.¹⁵ Согласно видению Киреевского, это привело к разрушению

¹⁵Этот мотив имеет давнюю историю и восходит по крайней мере к немецкой школе истории философии; интересно, что в этом качестве данный мотив обнаруживается в русской печати начала 19 в., а именно, в —бесспорно знакомой Киреевскому — юношеской статье В. Ф. Одоевского «Секта идеалистико-элеатическая (Отрывок из словаря Истории Философии)», опубликованной в 4-й части издаваемого в 1823–1824 гг. В. Ф. Одоевским и В. К. Кюхельбеккером альманаха «Мнемозина». В этой статье Одоевский приводит, очевидно, в собственном переводе с немецкого, следующий отрывок из немецкого философа Дитриха Тидемана (Dieterich Tiedemann, 1748–1803), не упоминая об источнике цитаты:

всего здания западной схоластики, хотя и для кардинального переформатирования способа мышления, характерного для западноевропейской цивилизации было уже слишком поздно. При этом схоластическая односторонность, свойственная западному мышлению вообще, естественным образом продолжила играть ведущую роль в Западной Европе (Критика и эстетика, 1979: 258, 269).

Очевидно, историсофской предпосылкой для этой миссионерской линии Киреевского является греко- и платоноцентризм, в отношении которых мыслитель был дитем своего времени, следующим соответствующим тенденциям, которые, как мы видели, имели место в русской культуре первой половины 19 в. Можно сказать, что этот грекоцентризм характерен для византиноцентрической интенции, представленной в «О характере просвещения Европы» Киреевского. Действительно, в этой статье Киреевский утверждает, что греческая языческая образованность, породив философию, преодолела себя и пришла к христианству (там же: 304–305), и, соответственно, византийское просвещение было основано на греческом, а оно, в свою очередь, было фундировано платонизмом.

Возвращаясь к Хомякову: последний не разделял грекоцентризма Киреевского. Поэтому неудивительно, что упоминание первым характера просвещения Запада рассеявшимися после падения Константинополя византийцами имеет иной характер — не несущий его позитивной оценки. Согласно видению Хомякова, ученые греки, пришедшие на Запад после рассеяния, лишь ускорили разложение начал, уже готовых к разложению (Московский сборник, 2014: 294).

Все эти три темы: двойственность, проявленная в дискурсе Киреевского относительно Византии; грекоцентрически нагруженная тема миссионерства, проявленная в его «О характере просвещения Европы»; а также отмеченное мною различие в риторике Киреевского и Хомякова

«История философии в своей целостности представляет зрелище самое утешительное: дух человека, однажды возбужденный, не только никогда вспять не обращался, но даже и не останавливался: века не прерывали его стремления; в то время когда в Греции ослабела страсть к познаниям, философия перешла в Аравию и там новые области подчинила своему владычеству; когда любовь к открытиям потухла у арабов, тогда возгорелась она на Западе и Севере Европы и пролила свет посреди мрака; наконец, когда европейцы ограничили спорами о словах, тогда снова возбудили их от сна древние остатки греческой мудрости, принесенные из Константинополя...» (Мнемозина, 1824: 190–192). По моей просьбе П. В. Резвых идентифицировал данный фрагмент; оказалось, что он представляет собой цитату из 6-го тома «Geist der spekulativen Philosophie» Тидемана: Tiedemann, 1797: 646–647.

о Византии — нашли свое отражение в отношении к греко-болгарскому церковному вопросу в круге Киреевского.

ДВА ЛИЦА ВИЗАНТИИ И ГРЕКО-БОЛГАРСКИЙ ЦЕРКОВНЫЙ ВОПРОС

Греко-болгарский церковный вопрос был связан с движением в среде православных болгар к освобождению их от зависимости от греческого духовенства, что привело к греко-болгарской схизме (1872[1860]–1945). Полемика об этом в круге, близком к славянофилам, началась в связи с публикацией в 1858 г. в журналах «Русская беседа» и «Русский вестник» серии статей болгарского общественного деятеля Христо Даскалова, в которых тот проводил апологию антигреческой позиции болгар и обличал греческую церковную иерархию, обвиняя ее в коварстве и нечестности. Этому посвящены статьи Даскалова «Возрождение болгар, или реакция в Европейской Турции» (Даскалов, 1858а) и «Турецкие дела» (Даскалов, 1858b)¹⁶.

На последнюю публикацию в том же 1858 г. отреагировал Третий Филиппов — персона, близкая к И. В. Киреевскому, переводчик и публицист консервативного толка, в то время чиновник особых поручений при Святейшем синоде. Отзыв Третья Филиппова на статью Даскалова был опубликован сначала в августовских выпусках «Московских новостей» за 1858 г. под названием «Ответ г-ну Д.», а затем отдельной (анонимной) брошюрой под названием «Ответ „Русскому вестнику“ по болгарским делам» (СПб., 1858). Здесь Филиппов, признавая проблемы греческой церковной иерархии, задался целью защитить ее и отстоять справедливость положения дел, когда болгарской церковью управляют греческие иерархи. Позже Филипповым были написаны и другие статьи, посвященные греко-болгарскому вопросу, где Филиппов решает те же задачи.

Следует отметить, что фигура Киреевского имела особенное значение для Третья Филиппова. Дружбу и покровительство Киреевского, имевшие место с начала 1850-х гг. до смерти последнего в 1856 г., Филиппов очень ценил, и сам образ Киреевского он идеализировал. Это нашло свое проявление, например, в сборнике статей Филиппова, который он рассматривал в качестве своего *opus magnum* и издал незадолго до собственной смерти, в 1896 г. Этот сборник предваряет надпись

¹⁶В целом об истории полемики вокруг греко-болгарского вопроса между интересующими нас здесь авторами см.: Фетисенко, 2011; Бежанидзе, 2013. См. также: Фетисенко, 2006. Ср.: Никитин, 1952.

«Непорочной памяти Ивана Васильевича Киреевского», а в предисловии Филиппов отмечает, что он укрыл этот сборник именем Киреевского, поскольку это имя — символ чистоты и непорочности (Филиппов, 1896: vi). Неудивительно, что некоторые особенности историсофского взгляда Киреевского можно встретить у Тертия Филиппова.

Так, в статье «Вселенский патриарх Григорий VI и греко-болгарская распря» Филиппов, говоря об особенном значении греческого народа, проводит греко-центристскую линию и указывает, что греческий народ дважды стоял во главе умственного движения человеческого рода: в эпоху античности и в первые века христианства. В этом контексте, так же как Киреевский и в противоположность взгляду Хомякова, Филиппов указывает, что рассеяние греков после захвата турками Константинополя послужило возрождению европейской просвещенности (там же: 14). Сочетание грекоцентризма¹⁷ с таким изводом темы византийского просвещения Запада выдает в Филиппове читателя историсофских сочинений Киреевского.

В полемике по поводу греко-болгарского вопроса принял некоторое участие и Хомяков. Надо сказать, что позиция многих старших славянофилов по поводу греко-болгарского вопроса была резко проболгарской и несущей в себе заряд раздражения по отношению к Константинопольскому патриархату и греческим иерархам, поведение которых представлялось славянофилами олицетворением клерикализма. Таковы были позиции, например, И. С. Аксакова и А. С. Хомякова. Реакция последнего на полемику вокруг греко-болгарского вопроса отражена в опубликованной в «Русской беседе» за 1859 г. его анонимной заметке «От редакции», относящейся к публикации Юрия Дестуниса «Голос грека в защиту Византии» (Дестунис, 1859) в том же журнале. Половину этой заметки представляет собой цитата из статьи Хомякова 1852 г. «Несколько слов по поводу статьи И. В. Киреевского „О характере просвещения Европы...“», опубликованной во 2-м томе «Московского сборника». В целом в этой статье Хомяков проводит ту программу осмысления Византии, которая позже, в публикации 1856 г., будет выражена в статье Киреевского «О необходимости и возможности новых начал для философии», согласно которой Византия представляет собой двуполусную цивилизацию, совмещающую в себе позитивную и негативную линии. По Хомякову, заслуга византийского мира перед

¹⁷О грекоцентризме (филэллинизме) Тертия Филиппова см.: Gerd, 2014: 30-32; Gerd, 2020: 4-6.

человечеством состоит в осуществленном в Византии подвиге человеческого мышления, состоящим в выражении православного учения на церковных соборах. Темный же лик Византии был проявлен в ее государственном устройстве, отношении к соседям, общественных нравах (Московский сборник, 2014: 299–302).

В указанной же заметке «От редакции», опубликованной 7 лет спустя, Хомяков уже предельно эксплицитно формулирует эту двуполусность. Соответственно, он говорит о двух противоположных стихиях, составивших историю Византии: эллинско-христианской и римско-государственной. В этой заметке, к написанию которой Хомякова побудило обсуждение в российской прессе греко-болгарского вопроса, он полемически высказывается по отношению к статье Филиппова «Ответ г-ну Д.» и выраженной в ней позиции, поддерживающей греческую Церковь и Константинопольский патриархат в греко-болгарском конфликте. В своей заметке Хомяков утверждает, что темный лик Византии проявляется и сейчас в лице греческой церковной иерархии и ее деятельности в этом конфликте. Хомяков презрительно называет эту линию в византийской цивилизации «фанариотством» (Хомяков, 1859: 163–164), которое Хомяков противопоставляет подлинному византийскому православию.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В данной статье я проследил формирование и важнейшие линии развития концепта византизма в русской публицистической литературе середины – второй половины 19 в. Я думаю, что толчком к формированию этого концепта послужили полемические тексты А. И. Герцена, в которых «византизм» выступал в качестве презрительной клички для социальных и общественных явлений, наделяемых Герценом негативным статусом, воплощением которых является Византия, но которые в качестве византийского наследия, по Герцену, актуальны и для современного ему времени. Согласно схеме Анненкова, А. С. Хомяков – мыслитель, равновеликий Герцену, но противоположного заряда, – в противовес Герцену был «византистом», т. е. отстаивал ценность тех явлений и того византийского наследия, которые под видом византизма осуждал Герцен. Однако, как мы выяснили, в действительности «византиистом» был не Хомяков, а его соратник по славянофильскому движению И. В. Киреевский; и Анненков, насколько можно судить, приписал Хомякову интенцию Киреевского. Данные наблюдения, помимо того что они проясняют детали истории славянофильства, интересны и тем,

что они выявляют начало бытования в русской мысли самого понятия «византизм» (византизм, византийство, византинизм), включающего в себя широкий спектр коннотаций и имевшее затем долгую историю в русской культуре, и эта история еще отнюдь не закончилась¹⁸.

Однако, как мы видели, взгляд Киреевского на Византию не был однородным: византиноцентризм характерен лишь для одного из изводов историософских взглядов Киреевского в ходе их развития, и этот извод был не последним. В этом контексте в данной статье я различаю три извода историософских воззрений Киреевского. Их контекстом является историософская схема Гизо. Следуя этой схеме буквально, ранний Киреевский еще не обращает внимания на Византию. Спустя двадцать лет Киреевский, используя ту же схему, но меняя оптику, рисует византиноцентрическую картину. Однако эта картина оказалась слишком схематичной и идеалистической, и вскоре Киреевский под влиянием Хомякова корректирует ее в соответствии с историческими реалиями.

Два последних взгляда на Византию, обнаруживающиеся в сочинениях Киреевского, находят свое отражение в полемике о греко-болгарском вопросе в славянофильско-охранительской среде второй половины 19 в. Один из них, выраженный в «О характере просвещения Европы», греко- и византиноцентричен; он рассматривает византийскую цивилизацию как некую цельность. Подобная позиция, как я считаю навеянная Киреевским, представлена у Тертия Филиппова, апологета и защитника греческой стороны в греко-болгарском вопросе. Другой взгляд выражен в сочинении Киреевского «О необходимости и возможности новых начал для философии». Он предполагает, что византийская цивилизация — двуполусна, имеет светлую и темную стороны. Такой взгляд представлен и у Хомякова, который в греко-болгарском вопросе стоял на позициях, противоположных филипповским. При этом в интерпретации Хомякова в контексте его реакции на греко-болгарский вопрос этот взгляд вбирает в себя антиклерикальную составляющую, предполагающую, что темная сторона Византии распространяется и на институт Церкви. Тогда как в рамках соответствующего взгляда Киреевского эта линия не выражена, т. е. негативная линия в образе Византии не распространяется на Церковь.

Отмечу также, что материал, представленный в настоящей статье, отражает такой достаточно очевидный, но недостаточно осознаваемый

¹⁸Отчасти примером этого можно назвать дискуссию, развернувшуюся вокруг фильма архимандрита Тихона (Шевкунова) «Гибель империи. Византийский урок» (2008).

факт относительно мыслителей 19 в., как отсутствие корреляции между про- и антивизантизмом, с одной стороны, и принадлежностью к движению славянофилов или западников — с другой.

Источники

- Аксаков И. С.* Сочинения И. С. Аксакова. В 10 т. Т. 1. Проза / под ред. Е. И. Анненковой, М. Д. Кузьминой. — СПб. : Росток, 2019.
- Анненков П. В.* Литературные воспоминания. — М. : Художественная литература, 1983.
- Герцен А. И.* Собрание сочинений. В 30 т. Т. 3. Дилетантизм в науке. Письма об изучении природы. 1842–1846. — М. : Издательство АН СССР, 1954.
- Герцен А. И.* Собрание сочинений. В 30 т. Т. 9. Былое и думы. 1852–1868. Часть IV. — М. : Издательство АН СССР, 1956а.
- Герцен А. И.* Собрание сочинений. В 30 т. Т. 8. Былое и думы. 1852–1868. Часть I–III. — М. : Издательство АН СССР, 1956б.
- Герцен А. И.* Былое и думы. Части VI–VIII // Собрание сочинений. В 30 т. Т. 10. — М. : Издательство АН СССР, 1957.
- Даскалов Х.* Возрождение болгар, или реакция в Европейской Турции // Русская беседа. — 1858а. — Т. 11. — С. 1–64.
- Даскалов Х.* Турецкие дела // Русский вестник. — 1858б. — Т. 2. — С. 245–265.
- Дестунис Ю.* Голос грека в защиту Византии // Русская беседа. — 1859. — Т. 14. — С. 151–158.
- Европеец. Журнал И. В. Киреевского / под ред. Л. Г. Фризмана. — М. : Наука, 1832.
- Киреевский И. В.* Критика и эстетика / под ред. Ю. В. Манна. — М. : Искусство, 1979. — (История эстетики в памятниках и документах ;)
- Литературное наследство. В 30 т. Т. 29. Русская культура и Франция / под ред. С. А. Макашина. — М. : Жур.-газ. объединение, 1937.
- Мнемозина, собрание сочинений в стихах и прозе. Ч. 4 / под ред. В. Одоевским, Ч. Кюхельбеккером. — М. : Типография Императорского Московского Театра, 1824.
- Московский сборник. Ч. 4 / под ред. В. Н. Греков, А. П. Дмитриева. — М. : Наука, 2014.
- Уваров С. С.* Избранные труды / под ред. В. С. Парсамова, С. В. Удалова. — М. : Российская политическая энциклопедия, 2010.
- Филиппов Т. И.* Сборник [статей]. — СПб. : Типография главного управления уделов, 1896.
- Хомяков А. С.* По поводу предыдущей статьи, от редакции // Русская беседа. — 1859. — Т. 14. — С. 158–164.

- Хомяков А. С.* Семирамида // Сочинения. В 2 т. Т. 1 / под ред. В. А. Кошелева. — М. : Московский философский фонд, Издательство «Медиум», Журнал «Вопросы философии», 1994.
- Хомяков А. С.* Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу брошюры Г. Лоранси // Полное собрание сочинений. В 8 т. Т. 8. — СПб. : Росток, 2021а.
- Хомяков А. С.* Полное собрание сочинений. В 8 т. Т. 1. — СПб. : Росток, 2021б.
- Шевырев С. П.* История поэзии. В 2 т. Т. 1. — СПб. : Тип. Имп. Акад. наук, 1887.
- Guizot F.* Histoire de la civilisation en Europe depuis la chute de l'Empire Romain jusqu'à la Révolution française : suivie de Philosophie politique: de la souveraineté / sous la dir. de P. Rosanvallon. — Paris : Hachette, 1985.
- Tiedemann S.* Geist der spekulativen Philosophie. Bd. 6 : Welcher von Thomas Hobbes bis auf Georg Berkeley geht / hrsg. von P. Rosanvallon. — Marburg : Wolfenbüttel Herzog August Bibliothek Marburg Akademische Buchhandlung, 1797.

ЛИТЕРАТУРА

- Аверинцев С. С.* Император Юлиан и становление «византизма» // Традиция в истории культуры / под ред. В. А. Карпушина. — М. : Наука, 1978. — С. 79–84.
- Артемова Т. В.* Философия истории по «елагинской системе» // Литература и история (Исторический процесс в творческом сознании русских писателей и мыслителей XVIII–XX вв.) — СПб. : Наука, 2011. — С. 32–69.
- Бежанидзе Г. В.* Константин Зелергольм — чиновник особых поручений обер-прокурора Синода и духовный сын Оптинских старцев // Переписка Константина Зелергольма со старцем Макарием Оптинским (1857–1859) / под ред. Г. В. Бежанидзе. — М. : Издательство ПСТГУ, 2013. — С. 32–43.
- Бирюков Д. С.* Некоторые линии отношения к Византии, проявленные в русской историософской литературе начала — середины XIX в. (И. В. Киреевский, П. Я. Чаадаев, А. С. Пушкин, А. А. Куник) // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 4. История. Регионоведение. Международные отношения. — 2021. — Т. 26, № 4. — С. 16–27.
- Зорин А. Л.* Кормя двуглавого орла: литература и государственная идеология в России последней трети XVIII — первой трети XIX века. — М. : НЛО, 2001.
- Кучильская Д. С.* Концепт и идеологема «византизм» в публицистике К. Н. Леонтьева // Проблемы исторической поэтики. Выпуск 14 : анализ, интерпретация, понимание / под ред. В. Н. Захарова. — Петрозаводск : Изд-во ПетрГУ, 2016. — С. 262–275.
- Никитин С. А.* Южнославянские связи русской периодической печати 60-х годов XIX века // Ученые записки Института славяноведения. Т. 6 / под ред. П. Н. Третьякова. — М. : Академия наук СССР, 1952. — С. 89–122.
- Фетисенко О. Л.* Вступительная статья // Русская литература. — 2006. — № 1. — С. 115–123.

- Фетисенко О. Л. Т. И. Филиппов — первый редактор «Русской беседы» // «Русская беседа» : история славянофильского журнала: Исследования. Материалы. Постатейная роспись / под ред. Б. Ф. Егорова, А. М. Пентковского, О. Л. Фетисенко. — СПб. : Пушкинский Дом, 2011. — С. 100–123.
- Christoff P. K. An Introduction to Nineteenth-century Russian Slavophilism : A Study in Ideas. In 4 vols. Vol. 2. I. V. Kireevskij. — Mouton : Paris, 1972.
- Evtuhov C. Guizot in Russia // The Cultural Gradient : The Transmission of Ideas in Europe, 1789–1991 / ed. by C. Evtuhov, S. Kotkin. — Oxford : Rowman & Littlefield, 2003. — P. 55–72.
- Gerd L. Russian Policy in the Orthodox East. The Patriarchate of Constantinople (1878–1914). — Warsaw & Berlin : De Gruyter, 2014.
- Gerd L. The Philhellenic Tendency in Russian Policy in the Orthodox East (1878–1917) // Bulletin de correspondance hellénique moderne et contemporain : Elements for a Connected History of Eastern Orthodoxy, 14th–19th c. — 2020. — No. 2. — P. 1–16.
- Gleason A. European and Muscovite. Ivan Kireevsky and the Origins of Slavophilism. — Cambridge & Massachusetts : Harvard University Press, 1972.
- Müller E. Russischer Intellekt in Europäischer Krise : Ivan V. Kireevskij (1806–1856). — Cologne : Böhlau, 1966.

Biryukov, D. S. 2022. “Peripetii vizantizma v russkoy mysli serediny XIX – nachala XX vv. Chast’ 1 [The Sinuosity of ‘Byzantism’ in Russian Thought of the Middle 19th and the Early 20th Centuries. Part 1]: A. I. Gertsen, A. S. Khomyakov, I. V. Kireyevskiy, T. I. Filippov [Alexander Herzen, Alexey Khomyakov, Ivan Kireevsky, Terty Filippov]” [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 6 (1), 41–64.

DMITRIY BIRYUKOV

DOCTOR OF LETTERS IN PHILOSOPHY, RESEARCHER

NATIONAL RESEARCH UNIVERSITY HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS (MOSCOW, RUSSIA)

ACADEMIC SUPERVISOR

ST PETERSBURG STATE UNIVERSITY OF AEROSPACE INSTRUMENTATION (ST PETERSBURG, RUSSIA);

ORCID: 0000-0003-3000-0864

THE SINUOSITY OF “BYZANTISM”
 IN RUSSIAN THOUGHT OF THE MIDDLE 19TH
 AND THE EARLY 20TH CENTURIES. PART 1
 ALEXANDER HERZEN, ALEXEY KHOMYAKOV, IVAN KIREEVSKY,
 TERTY FILIPPOV

Submitted: Jan. 08, 2022. Reviewed: Jan. 26, 2022. Accepted: Feb. 06, 2022.

Abstract: The paper traces the formation and development of the image of Byzantium and the concept “byzantism” in the Russian journalistic literature of the mid-second half

of the 19th century. It is shown that the impetus for the formation of this concept was in the essays by Alexander Herzen, where “byzantism” was loaded with negative connotations. The article starts from Pavel Annenkov’s scheme, which suggests that Alexei Khomyakov, a thinker equal to Herzen but of the opposite charge, was, in contrast to Herzen, an admirer of Byzantium. It is argued that Ivan Kireevsky carried out the Byzantine-centric line within the Slavophile circle, and it was his point, which, as I believe, Annenkov had attributed to Khomyakov. While, as it is shown in the article, Byzantinocentrism is characteristic of the only one among various lines in Kireevsky’s attention to Byzantium. In this context, three versions of Kireevsky’s historiography are distinguished. Its context is the historiographical scheme of François Guizot. Following this scheme, the early Kireevsky still did not pay attention to Byzantium; later, using the same scheme, but changing his optics, Kireevsky drew a Byzantine-centric picture; however, soon he, under the influence of Khomyakov, changed his mind and started to perceive Byzantium as a bipolar civilization with light and dark sides. It is shown that the two last views on Byzantium were reflected in the controversy about the Greek-Bulgarian question of that time. Within its framework, the Byzantinocentric view, considering the Byzantine civilization as the wholeness, as I believe, under the influence of Kireevsky, was led by Terty Filippov, a defender of the Greeks within the Greek-Bulgarian dispute. Another view, suggesting the bipolarity of the Byzantium, was stated by Khomyakov, whose stance within the dispute was opposite to Filippov’s one. At the same time, in Khomyakov’s interpretation, this view incorporated an anticlerical component, which was not typical for Kireevsky’s interpretation of the bipolar view of Byzantium.

Keywords: Slavophilism, Byzantium, byzantism, Ivan Kireyevsky, Alexander Herzen, Alexey Khomyakov, Terty Filippov, François Guizot, the Greek-Bulgarian Ecclesiastical Question.

DOI: 10.17323/2587-8719-2022-1-41-64.

REFERENCES

- Aksakov, I. S. 2019. *Proza [Prose]* [in Russian]. Vol. 1 of *Sochineniya I. S. Aksakova [Writings of I. S. Aksakov]*, ed. by Ye. I. Annenkova and M. D. Kuz'mina. 10 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Rostok.
- Annenkov, P. V. 1983. *Literaturnyye vospominaniya [Literary Memoirs]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Khudozhestvennaya literatura.
- Artem'yeva, T. V. 2011. “Filosofiya istorii po ‘yeloginskoj sisteme’ [Philosophy of History According to the ‘Elagin System’]” [in Russian]. In *Literatura i istoriya (Istoricheskiy protsess v tvorcheskom soznanii russkikh pisateley i mysliteley XVIII–XX vv.) [Literature and History (Historical Process in the Creative Mind of Russian Writers and Thinkers of the XVIII–XX Centuries)]*, 32–69. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- Averintsev, S. S. 1978. “Imperator Yulian i stanovleniye ‘vizantinizma’ [Emperor Julian and the Formation of ‘Byzantinism’]” [in Russian]. In *Traditsiya v istorii kul'tury [Tradition in the History of Culture]*, ed. by V. A. Karpushi, 79–84. Moskva [Moscow]: Nauka.
- Bezhanidze, G. V. 2013. “Konstantin Zelergol'm — chinovnik osobykh porucheniy ober-prokuratora Sinoda i dukhovnyy syn Optinskih startsev [Konstantin Zelergolm as an Official of Special Assignments of the Chief Prosecutor of the Synod and the Spiritual Son of the Optina Elders]” [in Russian]. In *Perepiska Konstantina Zedergol'ma so startsem Makariyem Optinskim (1857–1859) [Correspondence of Konstantin Zedergolm with Elder Makary of Optina (1857–1859)]*, ed. by G. V. Bezhanidze, 32–43. Moskva [Moscow]: Izdatel'stvo PSTGU.
- Biryukov, D. S. 2021. “Nekotoryye linii otnosheniya k Vizantii, proyavlenyye v russkoy istoriosofskoy literature nachala — serediny XIX v. (I. V. Kireyevskiy, P. Ya. Chaadayev, A. S.

- Pushkin, A. A. Kunik [Certain Attitudes Towards Byzantium As Manifested in the Russian Historiosophical Literature of the Early and Middle 19th Century (Ivan Kireyevsky, Petr Chaadaev, Alexander Pushkin, Arist Kunik)] [in Russian]. *Vestnik Volgogradskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya 4. Istoriya. Regionovedeniye. Mezhdunarodnyye otnosheniya* [Science Journal of Volgograd State University. History. Area Studies. International Relations] 26 (4): 16–27.
- Christoff, P. K. 1972. *I. V. Kireevskij*. Vol. 2 of *An Introduction to Nineteenth-century Russian Slavophilism: A Study in Ideas*. 4 vols. Mouton: Paris.
- Daskalov, Kh. 1858a. "Turetskiye dela [The Turkish Affairs]" [in Russian]. *Russkiy vestnik* [Russian Bulletin] 2:245–265.
- . 1858b. "Vozrozhdeniye bolgar, ili reaktsiya v Yevropeyskoy Turtsii [The Revival of Bulgarians, or the Reaction in European Turkey]" [in Russian]. *Russkaya beseda* [The Russian Talk] 11:1–64.
- Destunis, Yu. 1859. "Golos greka v zashchitu Vizantii [The Greek's Voice in Defense of Byzantium]" [in Russian]. *Russkaya beseda* [The Russian Talk] 14:151–158.
- Evtuhov, C. 2003. "Guizot in Russia." In *The Cultural Gradient: The Transmission of Ideas in Europe, 1789–1991*, ed. by B. F. Yegorov, A. M. Pentkovskiy, and O. L. Fetisenko, 55–72. Oxford: Rowman & Littlefield.
- Fetisenko, O. L. 2006. "Vstupitel'naya stat'ya [Introductory Article]" [in Russian]. *Russkaya literatura* [Russian Literature], no. 1: 115–123.
- . 2011. "T. I. Filippov — pervyy redaktor 'Russkoy besedy' [T. I. Filippov — the First Editor of 'The Russian Talk']" [in Russian]. In *"Russkaya beseda" / "The Russian Talk": istoriya slavyanofil'skogo zhurnala: Issledovaniya. Materialy. Postateynaya rospis'* [The History of the Slavophile Journal: Research. Materials], ed. by B. F. Yegorov, A. M. Pentkovskiy, and O. L. Fetisenko, 100–123. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Pushkinskiy Dom.
- Filippov, T. I. 1896. *Sbornik [statey]* [Collection of Articles] [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Tipografiya glavnogo upravleniya udelov.
- Frizman, L. G., ed. 1832. *Yevropeyets. Zhurnal I. V. Kireyevskogo* [The European. The Magazine of Ivan Kireyevsky] [in Russian]. Moskva [Moscow]: Nauka.
- Gerd, L. 2014. *Russian Policy in the Orthodox East. The Patriarchate of Constantinople (1878–1914)*. Warsaw & Berlin: De Gruyter.
- . 2020. "The Philhellenic Tendency in Russian Policy in the Orthodox East (1878–1917)." *Bulletin de correspondance hellénique moderne et contemporain: Elements for a Connected History of Eastern Orthodoxy, 14th–19th c.* No. 2: 1–16.
- Gertsen, A. I. 1954. *Diletantizm v nauke. Pis'ma ob izuchenii prirody. 1842–1846* [Dilettantism in Science. Letters on the Study of Nature. 1842–1846] [in Russian]. Vol. 3 of *Sobraniye sochineniy* [Collected Works]. 30 vols. Moskva [Moscow]: Izdatel'stvo AN SSSR.
- . 1956a. *Byloye i dumy. 1852–1868. Chast' I–III* [My Past and Thoughts. 1852–1868. Part I–III] [in Russian]. Vol. 8 of *Sobraniye sochineniy* [Collected Works]. 30 vols. Moskva [Moscow]: Izdatel'stvo AN SSSR.
- . 1956b. *Byloye i dumy. 1852–1868. Chast' IV* [My Past and Thoughts. 1852–1868. Part IV] [in Russian]. Vol. 9 of *Sobraniye sochineniy* [Collected Works]. 30 vols. Moskva [Moscow]: Izdatel'stvo AN SSSR.
- . 1957. "Byloye i dumy. Chasti VI–VIII [The Past and the Thoughts. Parts VI–VIII]" [in Russian]. In vol. 10 of *Sobraniye sochineniy* [Collected Works]. 30 vols. Moskva [Moscow]: Izdatel'stvo AN SSSR.
- Gleason, A. 1972. *European and Muscovite. Ivan Kireyevsky and the Origins of Slavophilism*. Cambridge & Massachusetts: Harvard University Press.

- Grek, V. N., and A. P. Dmitriyev, eds. 2014. *Moskovskiy sbornik [Moscow Collection]* [in Russian]. Bk. 4. Moskva [Moscow]: Nauka.
- Guizot, F. 1985. *Histoire de la civilisation en Europe depuis la chute de l'Empire Romain jusqu'à la Révolution française: suivie de Philosophie politique: de la souveraineté* [in French]. Ed. by P. Rosanvallon. Paris: Hachette.
- Khomiyakov, A. S. 1859. "Po povodu predydushchey stat'i, ot redaktsii [On the Previous Article, from the Editors]" [in Russian]. *Russkaya beseda [The Russian Talk]* 14:158–164.
- . 1994. "Semiramida [Semiramis]" [in Russian]. In vol. 1 of *Sochineniya [Works]*, ed. by V. A. Koshelev. 2 vols. Moskva [Moscow]: Moskovskiy filosofskiy fond, Izdatel'stvo "Medium", Zhurnal "Voprosy filosofii".
- . 2021a. [in Russian]. Vol. 1 of *Polnoye sobraniye sochineniy [The Complete Collection of Works]*. 8 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Rostok.
- . 2021b. "Neskol'ko slov pravoslavnogo khristianina o zapadnykh veroispovedaniyakh. Po povodu broshyury G. Loransi [A Few Words of an Orthodox Christian about the Western Faiths. Concerning the Pamphlet of G. Lorancy]" [in Russian]. In vol. 8 of *Polnoye sobraniye sochineniy [The Complete Collection of Works]*. 8 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Rostok.
- Kireyevskiy, I. V. 1979. *Kritika i estetika [Criticism and Aesthetics]* [in Russian]. Ed. by Yu. V. Mann. Istoriya estetiki v pamyatnikakh i dokumentakh. Moskva [Moscow]: Iskusstvo.
- Kunil'skaya, D. S. 2016. "Kontsept i ideologema 'vizantizm' v publitsistike K. N. Leont'yeva [The Concept and Ideology of 'Byzantism' in K. N. Leontiev's Journalism]" [in Russian]. In *Problemy istoricheskoy poetiki. Vypusk 14 [Problems of Historical Poetics. Issue 14]: analiz, interpretatsiya, ponimaniye [Analysis, Interpretation, Understanding]*, ed. by V. N. Zakharov, 262–275. Petrozavodsk: Izd-vo PetrGU.
- Makashin, S. A., ed. 1937. *Russkaya kul'tura i Frantsiya [Russian Culture and France]* [in Russian]. Vol. 29 of *Literaturnoye nasledstvo [Literary legacy]*. 30 vols. Moskva [Moscow]: Zhur.-gaz. ob'yedineniye.
- Müller, E. 1966. *Russischer Intellekt in Europaischer Krise: Ivan V. Kireevskij (1806–1856)* [in German]. Cologne: Böhlau.
- Nikitin, S. A. 1952. "Yuzhnoslavjanskiye svyazi russkoy periodicheskoy pechati 60- kh godov XIX veka [South Slavic Connections of the Russian Periodical Press of 1860s]" [in Russian]. In *Uchenyye zapiski Instituta slavyanovedeniya [Problems of Historical Poetics. Issue 14]*, ed. by P. N. Tret'yakov, 6:89–122. Moskva [Moscow]: Akademiya nauk SSSR.
- Odoevskiy, V., and Ch. Kyukhel'bekker, eds. 1824. *Mnemozina, sobraniye sochineniy v stikhakh i proze [Mnemosyne, a Collection of Works in Verse and Prose]* [in Russian]. Bk. 4. Moskva [Moscow]: Tipografiya Imperatorskogo Moskovskogo Teatra.
- Shev'yev, S. P. 1887. [in Russian]. Vol. 1 of *Istoriya poezii [History of Poetry]*. 2 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Tip. Imp. Akad. nauk.
- Tiedemann, S. 1797. *Geist der spekulativen Philosophie. Bd. 6: Welcher von Thomas Hobbes bis auf Georg Berkeley geht* [in German]. Ed. by P. Rosanvallon. Marburg: Wolfenbüttel Herzog August Bibliothek Marburg Akademische Buchhandlung.
- Uvarov, S. S. 2010. *Izbrannyye trudy [Selected Works]* [in Russian]. Ed. by V. S. Parsamov and S. V. Udalov. Moskva [Moscow]: Rossiyskaya politicheskaya entsiklopediya.
- Zorin, A. L. 2001. *Kormiya dvuglavogo orla: literatura i gosudarstvennaya ideologiya v Rossii posledney treti XVIII – pervoy treti XIX veka [Feeding the Two-Headed Eagle: Literature and State Ideology in Russia in the Late Eighteenth – Early Nineteenth Centuries]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: NLO.