

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2023. Т. 6, № 3. С. 108–129.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2023. Vol. 6, no. 3. P. 108–129.

Научная статья / Original article

УДК 1(091)

doi:10.17323/2658-5413-2023-6-3-108-129

## ИДЕАЛ «ГОСУДАРСТВА-ЦЕРКВИ», КОНЦЕПЦИЯ МЕССИАНСКОГО АКТА И ДЕЛО ПЕТРА В ИСТОРИОСОФИИ ВАЛЕРИАНА МУРАВЬЕВА

**Анастасия Георгиевна Гачева**

Институт мировой литературы им. А. М. Горького  
Российской академии наук, Москва, Россия;  
Московская высшая школа социальных  
и экономических наук, Москва, Россия;  
Библиотека № 180 им. Н. Ф. Федорова  
ОКЦ ЮЗАО г. Москвы,  
Москва, Россия, a-gacheva@yandex.ru



 **Аннотация.** Рассматривается историософия Валериана Муравьева, центральной идеей которой было творческое оправдание истории и человеческого действия. Опираясь на религиозно-философский синтез Ф. М. Достоевского, Н. Ф. Федорова, В. С. Соловьева, Муравьев выдвигал идею миростроительства, предполагающую преобразование всей системы социальных и политических связей на основе идеала соборности. В 1917 году философ развивает концепцию Государства-Церкви, выдвигает образ будущего всечеловеческого союза народов, в котором примирены национальное и вселенское. В работах 1920-х годов Муравьев выводит концепцию мессианского акта, синтезирующего индивидуальное и коллективное действие и устремленного к преобразованию

мира. Историческое движение человечества он представляет как череду сменяющихся друг друга мессианских актов. Мессианский акт Владимира, введшего Россию в орбиту христианской цивилизации, сменяется мессианским актом Петра, приобщившего ее к традиции европейской секулярной культуры. Показано, что, с точки зрения Муравьева, дело Владимира и дело Петра не представляют собой два несовместимых исторических вектора. И Владимир, положивший начало русской истории как искания и осуществления Царства правды, и Петр, давший толчок развитию культуры, науки, просвещения, внесли свой вклад в «общечеловеческое и общемировое дело преображения». Без мессианского акта Петра не было бы ни Пушкина, ни Достоевского, ни русской религиозной философии, которая попыталась выправить крен в секулярность, ставший определяющим в петровское и послепетровское время, но сохранив при этом то внимание к научному знанию, то уважение к созидательному действию и ту веру в творческие возможности человека, которые характеризовали дело Петра.



**Ключевые слова:** наследие Валериана Муравьева, историософские взгляды, идея миростроительства, преображение политики, единство русской истории, мессианский акт, мессианский акт Владимира, мессианский акт Петра



**Ссылка для цитирования:** Гачева А. Г. Идеал «Государства-Церкви», концепция мессианского акта и дело Петра в историософии Валериана Муравьева // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2023. Т. 6, № 3. С. 108–129. doi:10.17323/2658-5413-2023-6-3-108-129.

---

*Literature. Philosophy. Religion*

THE IDEAL OF THE “STATE CHURCH”, THE CONCEPT OF THE MESSIANIC ACT  
AND THE CASE OF PETER IN THE HISTORIOSOPHY OF VALERIAN MURAVYOV

**Anastasia G. Gacheva**

A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences,  
Moscow, Russia;  
The Moscow School of Social and Economic Sciences, Moscow, Russia;  
Fyodorov’s Library no. 180 OKC of the Southern Administrative District of Moscow,  
Moscow, Russia, a-gacheva@yandex.ru



**Abstract.** The historiosophy of Valerian Muravyov is considered, the central idea of which was the idea of creative justification of history and human action. Relying on the religious and philosophical synthesis of F. M. Dostoevsky, N. F. Fedorov, V. S. Solovyov, Muravyov put forward the idea of peace-building, which presupposes the transformation of the entire system of social and political ties on the basis of the ideal of conciliarity. In 1917, the philosopher develops the concept of the State Church, puts forward the image of the future all-human union of people, in which the national and the universal are reconciled. In the works of the 1920s, Muravyov deduces the concept of a messianic act synthesizing individual and collective action and striving to transform the world. He presents the historical movement of mankind as a series of successive messianic acts. The messianic act of Vladimir, who introduced Russia into the orbit of Christian civilization, is replaced by the messianic act of Peter, who introduced it to the tradition of European secular culture. It is shown that, from the point of view of Muravyov, the case of Vladimir and the case of Peter do not represent two incompatible historical vectors. Both Vladimir, who laid the foundation of Russian history as the search for and realization of the Kingdom of truth, and Peter, who gave impetus to the development of culture, science, and enlightenment, contributed to the “universal and global cause of transformation.” Without Peter’s messianic act, there would have been neither Pushkin, nor Dostoevsky, nor Russian religious philosophy, which tried to correct the bias towards secularity that became decisive in Peter’s and post-Peter’s time, while maintaining that attention to scientific knowledge, respect for creative action, and that faith in the creative possibilities of man, which characterized Peter’s case.



**Keywords:** Valerian Muravyov’s legacy, historiosophical views, the idea of peace-building, the transformation of politics, the unity of Russian history, the Messianic act, the Messianic act of Vladimir, the Messianic act of Peter



**For citation:** Gacheva, A. G. (2023) “The Ideal of the ‘State Church’, the Concept of the Messianic Act and the Case of Peter in the Historiosophy of Valerian Muravyov”, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 6(3), pp. 108–129. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2023-6-3-108-129.

Философ, публицист, дипломат Валериан Николаевич Муравьев (1885–1930) принадлежит к тем фигурам русской мысли и культуры, наследие которых возвращается к нам спустя десятилетия<sup>1</sup>. Арест, последовавший в 1929 году, а затем ссылка и скорая смерть<sup>2</sup> не только оборвали развитие творческой мысли философа, достигшее во второй половине 1920-х годов зрелости и полноты, но и закрыли доступ к его архиву, который, хотя и был передан в 1936 году в рукописный отдел Библиотеки им. В. И. Ленина, до конца 1980-х годов оставался *terra incognita* для исследователей.

Потомок древнего дворянского рода, Муравьев соединял уроки мысли и веры, воспринятые от родственных ему представителей русской религиозно-философской традиции: Н. Ф. Федорова, В. С. Соловьева, Н. А. Бердяева, развивавших идеи оправдания истории, богочеловечества, всеединства, христианской политики, с теми уроками чести и совести, которые шли от сословных, семейных преданий. Присущее ему органическое чувство истории, и особенно истории русской, представавшей одновременно как история родовая, неразрывная с опытом отцов, дедов, прадедов, сочеталось с идеей служения России, как она была выражена Ф. И. Тютчевым в стихотворении, посвященном Н. М. Карамзину: «И до конца служить России» [Тютчев, 2002–2003, т. 2, с. 302]. Это было ответственное и свободное служение, соединенное с активностью сердца и разума, с пониманием гражданства как ответственности, которую нельзя сбросить, даже если то, что происходит в стране, идет вразрез с твоими политическими и нравственными убеждениями.

Вера в Россию, ее будущее, в слово, которое она должна сказать миру, и стремление отдать все свои силы на то, чтобы это слово все же прозвучало на историческом витке современности, удержали Муравьева в стране после Октября. И это при том, что у талантливого дипломата, бывшего секретаря Гаагской мирной конференции, блестящего знатока английского и французского языка, имевшего родственные и дружеские связи в Англии, была возможность уехать и счастливо жить за границей. При блестящей образованности (Императорский Александровский лицей, а потом знаменитая парижская Школа политических и общественных наук), при глубоком знании европейской и

<sup>1</sup> Переиздание работы В. Н. Муравьева «Овладение временем как основная задача организации труда» с вступительной статьей, вводящей философа в контекст Федоровщины XX–XXI веков [Muravjev, 1983], в 1983 году было осуществлено М. Хагемейстером. Затем главка о Муравьеве была включена в его монографию о Н. Ф. Федорове и его продолжателях [Hagemester, 1989, S. 318–341]. В 1992 году Г. П. Аксенов представил в журнале «Вопросы философии» подборку неопубликованных статей В. Н. Муравьева [Аксенов, 1992], а в 1998 году выпустил сборник избранного Муравьева [Муравьев, 1998]. В 2011 году вышло в свет подготовленное автором данной статьи двухтомное издание сочинений философа [Муравьев, 2011].

<sup>2</sup> Следственное дело В. Н. Муравьева опубликовано В. Г. Макаровым [Макаров, 2002].



Фотопортрет Валериана Николаевича  
Муравьева. 1920-е годы

американской философской традиции, он, подобно Тютчеву, был тем «русским европейцем», в духовном и интеллектуальном складе которого неразрывно сплеталась европейская образованность и укорененность в почве, не позволявшая легко и ничтоже сумняшеся «отрясти прах» родной земли, в которой упокоились твои предки и с которой ты связан прочной, неразрываемой связью родства.

Характерная черта Муравьева-мыслителя — взгляд на историю и ее виражи в современности не только под углом конкретики и прагматики, но и с точки зрения должного. Такой взгляд был характерен для подавляющего большинства русских религиозных мыслителей, воспринимавших реальность сквозь призму ее идеального образа. И источная его вера в

историю, в то, что она может сойти с тупиковых путей, преодолеть уклоны и срывы, стать «работой спасения», шедшая от Н. Ф. Федорова, В. С. Соловьева, русских богоискателей начала XX века, побуждала его к идейной и духовной активности в стране, к поиску созидательных перспектив для пореволюционной России. Эта новая Россия, несмотря на провозглашенный ею лозунг отрицания старого мира, на радикальный слом государственного и общественного уклада, в своих глубинных чаяниях оказывалась родственна той «вечной России», что не исчерпывается внешними формами жизни и декларируемой идеологией, но светится в глубине каждой эпохи, то сильнее и ярче, если эпоха полнее проявляет ее, то тусклее и тише, если идеалы времени идут с ней вразрез. Но никогда не исчезает, как не стирается образ Божий в человеке, как бы ни отступал он от Бога, на какие бы кривые дорожки ни уходил.

С самых первых, еще дореволюционных, работ Муравьев утверждал внутреннее единство русской истории, которое остается реальностью, как бы ни изменялись внешние формы государственного устройства, социального и бытового уклада, как бы резко и непримиримо ни сталкивались в идейном пространстве русской жизни разные мировоззренческие установки, в каких бы

крайних, чреватых гибелью ситуациях ни оказывалась страна. В статье «Неведомая Россия», напечатанной в № 1 журнала «Русская мысль» за 1914 год, он критически оценивает стремление загнать развитие отечественной общественной мысли в русло борьбы «революционеров» и «охранителей», подчеркивая, что одни «во имя принципа насильствовали жизнь, надевая на нее намордник и железную рубашку» [Муравьев, 1998, с. 26], а другие стремились вытолкнуть ее на пути, к которым внутренне она еще не была подготовлена, для которых еще не созрели условия. Полемизируя с тезисом о борьбе «двух России» — прошлой и будущей, — заявленным в выступлении Д. С. Мережковского на заседании Санкт-Петербургского религиозно-философского общества [Мережковский, 2009], он подчеркивал его искусственность и книжность. Жизнь не живет антиномиями, ей нужны «переходы и мосты», а не разрывы и провалы. И даже в катастрофические эпохи в развитии жизни проявляется ее главный закон — «непрерывность» [Муравьев, 1998, с. 27]. Не «две», друг с другом несовместимые, ощерившиеся друг против друга России, но «одна Россия», в которой будущее не отрицает прошедшее, а творчески взаимодействует с ним и новый этап развития страны «не противопоставляется старой России, но служит ее благодарным и необходимым продолжением» [Там же, с. 28].

Уже в 1910-е годы Муравьев делает подступы к философии действия, созданию которой он посвятит себя спустя десятилетие (см.: [Оносов, 2021]). И первым законом действия, обеспечивающим непрерывность национальной истории, он считает преемственность. Само представление о будущем в духовно и культурно стабильных общественных образованиях определяется пройденным опытом, «строится исключительно из того, что уже было, что закреплено человеческой памятью, сознательной или бессознательной» [Муравьев, 1998, с. 41]. Действительность меняется не под «ударами топора, а изнутри, силой органического роста ее содержимого» [Там же, с. 30]. Национальное строительство, если оно хочет быть по-настоящему прочным, должно опираться на исторические традиции, на «память рода». Активность и отдельного человека, и общественных групп, и лиц, стоящих у кормила державной власти, необходимо соотносить «с традициями явлений» [Там же, с. 41], без этого она неизбежно деформируется, искажая народный и государственный организм.

Муравьев разделяет «книжные», «кабинетные» фантазии о России, рождающиеся в головах правых и левых радикалов, будь то политические деятели или философы разных лагерей, и тот целостный образ России, который слагается в животворном синтезе традиции и новизны. Именно этот образ «Неведомой России» — так называет его Муравьев, — в которой неразрывно сплетены «Россия, еще не жившая, еще не рожденная» с «Россией уже великой, беско-

вечно старой, как все человечество, как вся земля» [Там же, с. 25], имел в виду Соловьев, когда в статье «Русская идея» писал: «Идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности» [Соловьев, 1989, т. 2, с. 220].

Каждый этап русской истории со своего ракурса и со своими смысловыми акцентами проявляет эту идею, точнее эйдос России, а за ним для Муравьева в конечном итоге встает идеал должного строя мира, вестником которого в человечестве Россия призвана стать. Этот образ одушевлял, по мысли философа, труд светских и духовных собирателей русской земли — от Владимира Святого и Ярослава Мудрого, Сергия Радонежского и инока Филофея, до Петра Великого и Григория Сковороды, Федора Достоевского и Серафима Саровского. С точки зрения русской идеи Муравьев оценивает и пути современной России, поверяет ей внутреннюю и внешнюю активность власти, ее поведение во время Февральских и затем Октябрьских событий, фиксируя свои *pro et contra* и одновременно стремясь дорастить дробные идеалы эпохи до целостного житнетворческого идеала.

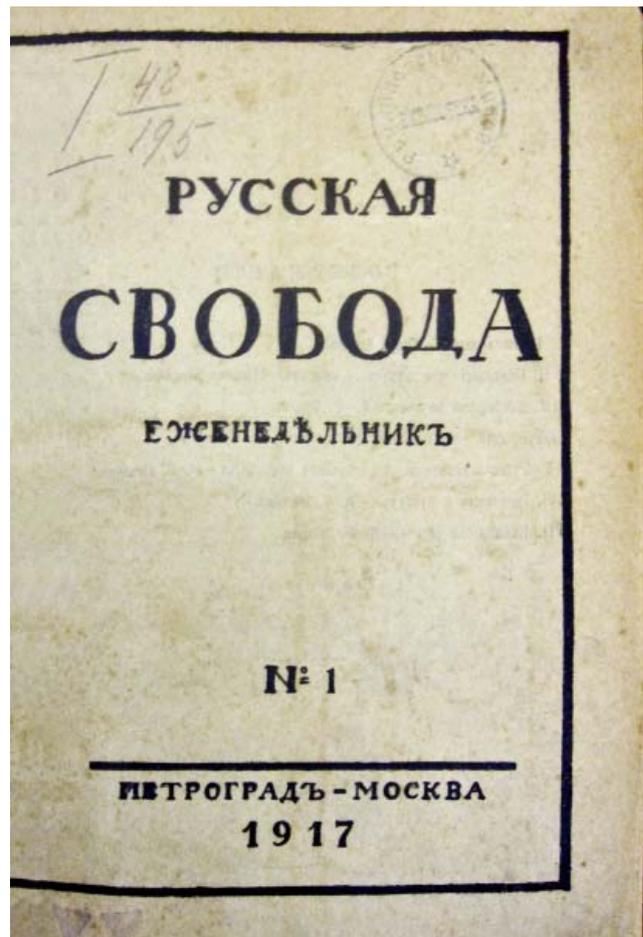
Именно этой попытке вывести социальное строительство, увязшее и во внешней войне, и во внутренних политических распрях, к всечеловеческим горизонтам, опереть его на фундамент, заложенный религиозно-философской мыслью славянофилов, Ф. И. Тютчева, Ф. М. Достоевского, В. С. Соловьева, которые противопоставляли панэтатизму идеал всецерковности, и была посвящена серия статей Муравьева в журнале «Русская свобода», выходявшем между двумя революциями. В романе «Братья Карамазовы» Достоевский намечал вектор преобразования государства «как союза почти еще языческого в единую вселенскую и владычествующую церковь» [Достоевский, 1976, с. 61]. И Муравьев предлагает своим современникам именно такое решение. Идеал Государства-Церкви, основанного на соборности, на правде Христовой, на культуротворчестве, — вот что, в его представлении, одушевляет и должно одушевлять бытие державного организма.

Концепция «русского революционного мессианизма», которую формулирует в 1917 году Муравьев, акцентирует не разрушение прежних форм жизни, но их преобразование в религиозном миростроительстве. Русская революция должна обновить весь социальный порядок на нравственно-религиозных началах, трансформировать механизмы функционирования государства, расширяя принципы самоуправления, совершеннолетней, ответственной инициативы на местах, ведущей не к обособлению части от целого, а к соработничеству частей единого целого на общее благо. Иными словами, не «насильственное соединение» частей империи, а свободный союз, целое, «созидаемое свобод-

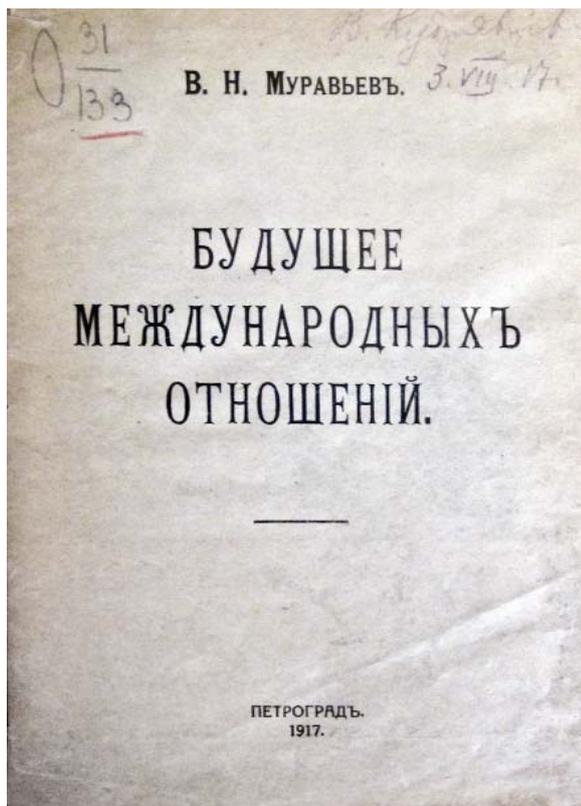
ным творчеством всех граждан Республики Платона, Новой Атлантиды Бэкона» [Муравьев, 1917d, с. 20]. «Государству экономическому», редуцирующему личность до функции, превращающему содержание ее жизни в голое добывание хлеба насущного, не способному дать ей никакой высшей цели, философ противопоставляет «идеал государства культурного» [Там же, с. 21], трактуя культуру религиозно — как возделывание, совершенствование мира и человека, в котором неразрывны знание, действие и нравственный подвиг.

Совершенный строй отношений, который слагается в социуме, ставшем на путь строительства Государства-Церкви, Муравьев ставит идеалом не только для новой России. В статье «Рим четвертый», опубликованной на страницах «Русской свободы» и в брошюре «Будущее международных отношений», вышедшей тогда же, в период между двух революций, он выдвигает идею преобразования внешней политики, рисуя новую гармоничную систему международных связей, построенную на идеале соборности, где правда национального и правда всечеловеческого составляют одно. Одушевленный идеалом Церкви, которая должна совпасть со всем миром, мыслитель выводит образ будущего всечеловеческого союза народов, единой всеземной общности, «сверхгосударственного, мирового строительства» [Муравьев, 1917с, с. 11].

Путь к превращению человечества в единый вселенский организм пролегает через укрепление созидательного взаимодействия наций, создание общего хозяйственного и культурного пространства, через развитие национальных культур и традиций не в обособлении и отталкивании друг от друга, а во взаимообогащающем росте, через нравственное совершенствование людей, образующих национальное и сверхнациональное целое. Национальным и классовым антагонизмам» философ противопоставляет «голос обще-



Обложка журнала «Русская свобода» (1917. № 1), в котором напечатана статья В. Н. Муравьева «Русский революционный мессианизм»



Титульный лист брошюры В. Н. Муравьева  
«Будущее международных отношений»

человеческой совести», веря в то, что «этот голос сольет в один могучий хор мучительные разлады отдельных интересов не устрашением и попранием, но возвышением и расширением каждого до той светлой области, где все противоречия примиримы. И человечество, как целое, не бесформенное, но построенное из органических живых частей, найдет действительное, осуществленное братство, узреет веками искомую Истину» [Муравьев, 1917а, с. 30].

В созидании на земле братского единства народов — не внешней силой, а тем действием благой, высшей свободы, которая есть не *свобода от*, а *свобода для*, — и состоит для Муравьева подлинная идея имперскости. Имперскость — это не политический империализм, который навязывает народам

земли принцип «сила выше права» и лишает международные отношения «всего идеального» [Там же, с. 17]. Это вселенскость, многоединство земель и народов, в котором нет подавления частей общего целого, но симфоническая полнота, когда музыкальные партии каждого народа гармонично сливаются в общем звучании мирового оркестра. Муравьев формулирует принцип «сверхнационального международного империализма», ведущего к созданию «общечеловеческого союза с “империумом”, т. е. центральной международной властью» [Там же, с. 29, 30], которая скрепляет многонациональный организм при широком развитии самостоятельности его субъектов. Этот союз становится необходимой ступенью восхождения к богочеловеческому единству, этапом созревания и раскрытия Церкви в истории.

Муравьев понимает империю так, как понимали ее Ф. И. Тютчев и Ф. М. Достоевский — как становящееся в истории Царствие Божие, то пятое Царство Даниила, которое «не прейдет вовек» [Тютчев, 2002–2003, т. 2, с. 200]<sup>3</sup>. Это ста-

<sup>3</sup> О тютчевском понимании Империи, душой которой является православная Церковь, и о том, как понимал начало самодержавной власти, истекающей из Божественного источника, Ф. М. Достоевский, см.: [Флоровский, 1933, с. 15–18; Кожин, 1988, с. 194–195; Гачева, 2004, с. 395–399].

новящееся Царство предполагает постепенное вытеснение из внутригосударственного и международного дела инструментов подавления, внешнего принуждения, грубой силы. Оно создается на принципах христианской политики, преодолевающей зоологический эгоизм, полагающей в основу социального и международного взаимодействия евангельские начала любви и жертвы, завет Христа «Да будут все едино...» (Ин. 17:21). Этот завет звучит в Первосвященнической молитве Спасителя, уподобляющей единство человечества Его неслиянно-нераздельному единству с Богом-Отцом. Именно к этой высшей форме единства в соборной модели развития восходят и организм государства, и организм человечества. «Насильственная спайка его частиц должна быть заменена спайкой доверия, права и свободы» [Муравьев, 1917а, с. 25]. Муравьев набрасывает целую программу постепенного преобразования государственного управления и дипломатии, видя в последней орудие прекращения международной розни.

Такое понимание дипломатии сформировалось у Муравьева еще тогда, когда он исполнял обязанности секретаря Гаагской мирной конференции (1907). Когда же в 1910-е годы он активно сближается с религиозно-философскими кругами Петербурга, представление о дипломатии как орудии умиротворения, как одном из действенных средств воплощения христианской политики встает на фундамент идей Ф. М. Достоевского, Н. Ф. Федорова, В. С. Соловьева, понимавших христианство как творческую силу истории, выдвигавших идеал всечеловечества, в свете которого «*сверхнародное* не есть *безнародное*» [Соловьев, 1989, т. 1, с. 270], и возводивших это всечеловеческое единство к Божественному образцу, когда национальное и вселенское не антагонистичны друг другу, но соотносятся, как Троица и Единица в Тринитарном догмате.

Утверждая вселенскость и всечеловечность как неотъемлемые качества христианского идеала, В. С. Соловьев так формулировал назначение России в истории: «Восстановить на земле этот верный образ Божественной Троицы — вот в чем русская идея» [Там же, т. 2, с. 246]. Муравьев, испытавший в дореволюционные годы сильное влияние теократических идей философа, характеризуя пути и перепутья послефевральской России, видит ее перспективы в построении всечеловеческой теократии. Обновленная Россия должна возглавить собрание земель и народов в составе высшего единства. Четвертому Риму быть — подчеркивал он. Но держаться он будет уже не насилем, не «кровью и железом», перефразирует философ знаменитое стихотворение Тютчева, а «свободной волей народов» [Муравьев, 1917с, с. 11], озаряться светом Софии, Премудрости Божией, которая зовет человечество к созиданию Нового Града.

Высокие мечтания очень быстро столкнулись с реальностью. Политические и общественные процессы, вступившие в период «бури и натиска», со всей очевидностью демонстрировали, что до единства любовью миру, ох, как далеко. И Муравьев в «Русской свободе», обозначая созидательный вектор движения в будущее, одновременно заостряет внимание на вопиющем разрыве между идеалом этого будущего и реальным состоянием человечества. Подлинный успех строительства новых форм жизни станет возможным лишь через преодоление «несовершенства человеческого нравственного сознания» [Муравьев, 1917b, с. 26], через труд самовоспитания, развитие в общественной жизни нравственно-религиозных начал. «Лишь одухотворение внутренних частиц общества может сделать его скрепы всецело духовными и безукоризненно нравственными его меры воздействия на граждан» [Там же], — таков вывод мыслителя.

Октябрьскую революцию Муравьев поначалу не принял. Государственник, он резко выступил против гражданского противостояния, начавшегося на пространствах России, против антиисторизма русской революции, против лозунгов тотального разрушения старого мира, разрыва исторической и культурной преемственности. Революция кажется мыслителю предательством державных задач, и уже в первые дни после переворота он едет в Ставку, чтобы принять участие в деле сопротивления большевизму. Однако довольно быстро он понимает, что у лидеров организующегося Белого движения нет созидательной политической программы, нет творческой идеи, вдохновляющего образа будущего. Опыт столкновения с реальностью, равно как и предпринятый Муравьевым в первые пореволюционные годы опыт анализа социализма и большевизма, приводит от отталкивания к осмыслению и диалогу. Первоначально Муравьев, как и многие его современники, полагал в большевизме чуждое русскому миру, наносное явление, не имеющее связи с почвой, выражение крайнего западничества, о чем и написал в статье «Рев племени», вошедшей в подготовленный в 1918 году сборник «Из глубины». Однако меньше чем через год он меняет свою точку зрения и начинает, как в свое время А. И. Герцен, искать корни социализма в русской истории, обретая их в народной религиозности, крестьянских хождениях в Беловодье, поисках праведной земли. Более того, в самой идее строительства нового социального миропорядка он видит оскопленную, секуляризованную версию того идеала, который выразился в посланиях инока Филофея и лег в основу концепции «Москва — Третий Рим». В этом сродстве, подчеркивает Муравьев, и лежит причина того, почему русский народ принял революцию и лозунги большевизма. Он почувствовал в них те же чаяния Царства правды, которые одушевляли его жизнь и в Древней Руси, и в эпоху Московского царства, и в период петровских реформ, и в послепетровское время.

«Соборность без Бога» [Муравьев, 2011, кн. 2, с. 399] — так характеризует философ идеал социализма. Но знак минуса нудит к тому, чтобы восполнить его до плюса, преодолеть ущербность безрелигиозного (точнее — псевдорелигиозного) строительства жизни, расширить идейную платформу действия, включив в нее ценности русской религиозной философии. По убеждению Муравьева, такой идейный синтез закономерно приведет к тому, что социализм «перестанет быть социализмом и станет откровенно теократическим идеалом в новой форме» [Там же, с. 532].

Свою точку зрения на перспективы социализма Муравьев прямо обозначил в споре с Львом Троцким, начавшемся после одного из заседаний Военно-исторической комиссии по изучению опыта Первой мировой войны, членом которой философ стал в 1919 году, а продолжившемся в идейном письме наркому, датированном 6 января 1920 года. Говоря о невозможности удовлетвориться материалистическим базисом строительства будущего, Муравьев настаивал на религиозном измерении политического действия и подчеркивал, что нужно строить не на тотальном разрушении старого, а на творческом его обновлении, не на отрицании, а на преображении исторического опыта. Эпоха социализма должна стать преддверием «новой религиозно-общественной эры» [Там же, с. 365]. Но, чтобы эта эра стала реальностью, идеологам новой власти необходимо преодолеть однобокий материализм, понять ценность религиозного мироотношения, научиться смотреть дальше, за горизонт.

В начале 1920-х годов Муравьев приступает к работе над мистерией «София и Китоврас», где в художественно-философской форме воплощает идею богосотворчества, представление об истории как строительстве совершенного строя жизни, царства правды. Это царство Муравьев понимал отнюдь не как земной рай, а как Царство Христово XX главы «Откровения Иоанна Богослова», в котором преобразается весь социальный порядок, высветляются все сферы дела и творчества человека — от политики, экономики, культуры до педагогики и международных отношений. Согласно сюжету мистерии, молодая женщина София, являющаяся воплощением Софии — Премудрости Божией, в сопровождении своего спутника Китовраса, — героя древнерусской апокрифической повести, помогавшего царю Соломону строить Иерусалимский храм, — проходит по царствам, построенным представителями разных идейных и исторических течений: от апологетов западнически-прогрессистского типа развития до сторонников растворения человека в природе, от сторонников средневековой теократии до представителей большевизма, принимающих в мистерии облик людей с песьими головами. Ни в одном из этих царств не обретает она того чаемого совершенного царства, где соединились бы небо с землей, а че-

ловеческая активность не шла бы по линии компромисса с верой и этикой. И лишь в финале мистерии, когда София остается одна в пустыне и к ней, как к заступнице мира, начинают взывать травы, растения, камни и звери, умоляя ее о спасении, перед героями открывается подлинный, неущербный путь к царству правды — путь соборного действия. В нем участвуют не только люди, но и все существа мира, засыпающие символическую пропасть смерти и несовершенства, отделяющую их от Небесного Града.

Уже в первых набросках к мистерии появляется у Муравьева концепция мессианского акта. В 1925 году она станет основой отдельного замысла, который, к сожалению, останется в архиве мыслителя лишь в черновых записях. Согласно определению Муравьева, мессианский акт представляет собой масштабный, сверхисторический акт, соединяющий, с одной стороны, индивидуальное действие, а с другой — действие общее, коллективное, причем его материалом является «всегда соборное целое — часть нации или человечества, которая охватывается мессианской идеей» [Там же, с. 254]. Люди, вовлеченные в это действие, уже не пешки, не песчинки, не «матерьял» истории, который кроится по воле лидера-триумфатора, но сознательные и свободные деятели процесса развития, идущего не в никуда, не в глухие лабиринты и тупики, а к созиданию Царства Христова.

Мессианский акт всечеловечен и одновременно конкретен: в каждом народе, в каждую эпоху, в каждом сообществе и в каждом деятеле он обретает свой облик, свою неповторимую окраску, свои смысловые акценты. Личность, включающаяся в мессианское действие, расширяет диапазон своей активности, наполняет ее смыслами, выходящими далеко за пределы запросов обособленного, одинокого «я». И точно так же мессианское действие того или иного народа расширяется до мессианского акта человечества, становясь его органической частью.

В концепции Муравьева история представляет собой цепь мессианских актов локального и глобального масштаба. В набросках незавершенной работы он приводит целые перечни таких актов: мессианский акт Античности и мессианский акт Средневековья, мессианский акт Возрождения и «мессианский акт Революции», мессианский акт христианства и «мессианизм буддизма» [Там же, с. 286]. В поле мессианского делания выделяются мессианские акты разных народов земли — еврейский, египетский, персидский, польский, французский, итальянский мессианизм. Возникают такие фигуры, как Вагнер, Ренан, Сен-Мартен и де Местр, мессианизм которых раскрывается в их слове и творчестве. Но более всего Муравьева волнует мессианизм русской истории, и именно он наиболее подробно раскрыт в текстах мыслителя. В классификации мессианских актов применительно к русской идее и делу выделяются

мессианский акт князя Владимира и мессианский акт Петра I, мессианский акт Пушкина и мессианский акт Достоевского, мессианские акты русских философов — от Сковороды и Ломоносова до Леонтьева и Данилевского, Федорова и Соловьева. А переходя в век двадцатый, Муравьев отмечает «мессианизм русских богоискателей» (А. Белый, Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков) и мессианизм Ленина, вплоть до «новейших мессианских исканий», соединенных с мыслью и действием «евразийцев, федоровцев, имяславцев». Каждый из них осуществляет свой творческий сдвиг, дает свое приращение мысли, знания, действия, значимое для того общего движения человечества «вверх и вширь» [Там же, кн. 1, с. 51], которое Муравьев обозначил в своем видении «Человек в жизни» и которое является частью «космического роста» мира [Соловьев, 1988, с. 630], его восхождения к совершенству.

В перспективе истории мессианские акты, обнимающие всю полноту идей, людей и действий, раскрываются как части «мессианско-апокалиптического акта» [Муравьев, 2011, кн. 2, с. 287], выступающего орудием преобразования, соборования мира, обращения всего мироздания во вселенскую Церковь, где субъект-объектное взаимодействие сменяется субъект-субъектным и где во всей полноте раскрывается то, что Муравьев называет «ипостасийностью», когда каждый элемент бытия предстает «ипостасью» целого. Сформулировавший вместе со своими друзьями и единомышленниками А. К. Горским и Н. А. Сетницким концепцию активной апокалиптики, построенную на идеях Федорова и требующую полноты христианского делания в истории и природе, вплоть до природно-космической регуляции и воскрешения всех когда-либо живших [Гачева, 2019, с. 595–608], он ищет те мессианские акты, которые в наибольшей степени раскрывают и вводят в жизнь идею благой активности человечества, преодолевающей слепые, хаотические начала мира, гармонизирующей бытие и этим содействующей «спасительному подвигу Логоса, Слова, бывшего в начале и грядущего в последнем конце» [Муравьев, 2011, кн. 1, с. 51].

В одну из ранних редакций философской мистерии «София и Китоврас» Муравьев включает диалог, в котором осмысляет русскую историю от князя Владимира до Владимира Ленина сквозь призму мессианского действия, уделяя особое значение в этом тысячелетнем, собирающем земли и народы движении фигуре Петра I и смыслу его реформ [Там же, с. 422–445].

Русский мессианизм не обособлен от хода всемирной истории, в которой, несмотря на все откаты, кризисы и тупики, присутствует внутренний идеальный вектор, устремляющий к созиданию Царства Христова сначала на земле, а затем — и во Вселенной, во всей совокупности ее дальних и ближних миров. Набиравшая популярность в бурно формировавшемся в начале 1920-х годов

течении евразийства концепция Данилевского критически переосмыслена Муравьевым. Данилевский отрицал всечеловечность и внутреннее единство истории, акцентируя взаимную непроницаемость культурно-исторических типов, подобных в этом отношении видам в животном царстве. Муравьев, классифицируя мессианизмы разных народов, в отличие от автора «России и Европы», подчеркивал их взаимодействие, а главное — их включенность во вселенскую работу преобразования, совершаемую не только людьми, но и всеми существами и элементами мира: от планет и созвездий до электронов.

В отличие от Данилевского, считавшего русский мир чуждым европейскому историческому и культурному синтезу, Муравьев неоднократно подчеркивал, что русская история является органическим продолжением того исторического делания, которое совершала христианская Европа, демонстрировавшая в эпоху Средневековья и Возрождения единство веры, жизни и действия, ставшая колыбелью научного знания, давшая толчок развитию искусства. Это продолжение не есть подражание, но оригинальный прирост, смысловое и творческое обогащение универсума человечества. Более того, мессианское действие России, вбирающее в себя ряд мессианских актов ее исторических и культурных деятелей и тем самым расширяющее свой охват и объем, выходит в авангард того «движения к совершенству» [Там же, кн. 2, с. 337], которое составляет суть не только исторического, но космического процесса.

Мессианский акт Владимира, крестившего Русь и тем введшего ее в орбиту христианского мира, утверждает идеальным основанием русской истории вселенскость и всечеловечность. Это христианско-теократический акт, опирающийся на стремление Церкви «организовать жизнь во всех ее областях» и одновременно — на источную тягу русской души к «осуществлению правды» [Там же, кн. 1, с. 423]. Философ подчеркивает, что на русской почве особенно проявился деятельный характер христианства, заданный самим Божественным его Основателем, говорившим ученикам: «Отец мой доныне делает, и Я делаю» (Ин. 5:17). И потому «искание царства» здесь шло рука об руку с «попытками это царство построить» [Там же] — не в воображении, не в потусторонности, а реально, видимо, осязаемо, соединив тем самым небо и землю.

Это искание царства проходит в течение всего православного периода от Владимира до Петра через три отдельных фазиса: первый начинается с Владимира и тянется до татарского нашествия и возвышения Москвы. Второй — захватывает образование Московского государства до Иоанна Грозного. Третий — от Иоанна Грозного до Петра. Во всех этих трех фазисах различно осуществляется и развивается основная идея Владимирова акта — идея создания

русской православной и вместе с тем вселенской церкви, обнимающей всех людей без исключения.

[Там же]

В своей характеристике христианства Муравьев во многом следует Н. Ф. Федорову, идеи которого творчески оплодотворили его мысль и действие на протяжении 1920-х годов. Вслед за философом общего дела он называет христианство всенародной религией, ставя его зиждущим центром утверждение «возможности и необходимости всеобщего спасения» [Там же]. Эта всенародность, подчеркивал он, это чаяние всеобщего братства, евангельское «обещание освобождения всех угнетенных и приниженных» [Там же], спустя столетия определили реакцию русского народа на революцию и идею социализма. И одновременно эта установка христианства на всеобщность спасения является залогом его подлинного успеха в истории, когда оно наконец раскроется как религия общего дела, преображающей активности рода людского.

Прологом к этой активности и стали вехи мессианского акта Владимира, где усилия по строительству русского государства, утверждению христианского просвещения, созиданию христианской культуры соединялись с широким развитием «хождений», паломничества, исканиями святых мест, шедшими рука об руку с исканиями жизненной святости, с подвигами первопроходцев, усилиями освоения новых земель, строительства монастырей, городов, с окультуриванием азиатских и северных территорий. Все это для Муравьева — разные обличья того строительства Царства Правды, которое лежит в основании мессианского акта Владимира и требует активности человека в истории.

Своего апогея мессианский акт Владимира достигает в теории инока Филофея «Москва — Третий Рим». И одновременно с этим начинается внутренний кризис, когда цельный религиозный идеал, достигнув своей теоретической зрелости, сталкивается с незрелостью и несовершенством средств своего воплощения, с самостной, пораженной грехом природой берущегося за этот идеал человека. Эпоха Церковного раскола, Смутное время — все это, по Муравьеву, проявление кризиса мессианского акта Владимира, свидетельство необходимости радикальной перезагрузки мысли и действия.

Религиозно-общественному идеалу Древней Руси, утвердившему в лице ее величайших подвижников и духовных столпов, которые были одновременно и «строителями русской церковности и государственности» [Там же, с. 425], — Нестора летописца, митрополита Илариона, Сергия Радонежского, митрополитов Петра и Алексия, Пафнутия Боровского, Стефана Пермского, Иосифа Волоцкого, — образ деятельной веры, преображающей мир, не хватало орудий этого

преобразования-преображения. Историческое действие истекало из христианства, но не опиралось и не могло еще опереться во всей полноте на научное знание, на развитие опытных наук и технические достижения. Этот разрыв человеческой активности и научного знания и был преодолен мессианским актом Петра. В своем высшем задании этот акт должен был дополнить религиозное строительство жизни научным познанием и творчеством, соединить идеал личного совершенствования с научно-техническим деланием.

В философском дневнике 1921–1922 годов и диалогах мистерии «София и Китоврас» Муравьев развивал представление об источной связи науки и апокалиптики, подчеркивая, что и в первом, и во втором случае мы имеем дело со стремлением к преобразению мира, переводу его в новое, совершенное качество. Как Христос работал с материей мира — исцелял, воскрешал, утишал бури, разделял хлебы, претворял воду в вино, — так и человек, опираясь на научное знание, неразрывное с христианским идеалом, сможет регулировать природу, исцелять и воскрешать. Вслед за Н. Ф. Федоровым, видевшим в науке соработницу христианства, и В. С. Соловьевым, называвшим науку «всемирной медициной» [Соловьев, 1997, с. 40], которая призвана исцелить страждущее человечество, Муравьев выражает идею религиозного оправдания науки. Наука для него — руки веры, орудие апокалиптического свершения, в котором во всей полноте призван соучаствовать человеческий род.

Мессианский акт Петра открывает возможность церковно-государственному строительству обрести эти руки. «Петр прорубил канал, по которому западное просвещение хлынуло в Россию» [Муравьев, 2011, кн. 1, с. 434]. И хотя само это просвещение носило светский характер, а методы его насаждения были далеко не просвещенными, опирались на насилие и самовластье, реформа Петра имела колоссальное значение для того будущего синтеза, который предстояло совершить России в послепетровскую эру в пространстве идей и предстоит совершить пореволюционной России в реальном творческом действии, коль скоро она сумеет преодолеть узость своего идейного базиса.

Петр Великий понимал, что наука необходима для преобразования мира. В этом его преимущество одинаково над современными и философами, и теологами, и современными учеными. Ибо люди мысли, мыслители и богословы вообще считают науку ненужной, рассматривая ее как досадное осложнение, портящее их схемы. Люди же науки знают обычно науку как ремесло и специальную дисциплину и совершенно не ставят вопроса, о чем она, для чего она, собственно, нужна в жизни.

[Там же, кн. 2, с. 591]

Открывая широкий простор просвещению и развитию науки, Петр, в представлении Муравьева, утверждает значение личной активности, самоценность индивидуальности, которая, впрочем, не имеет ничего общего с тем болезненным индивидуализмом, которым будут поражены затем послепетровские «лишние люди» с их гипертрофированной саморефлексией и неспособностью ни к какому реальному действию. Сила Петра не равна и той самостийной, гордынно-самоуправной мощи, которую демонстрирует в русских былинах богатырь Святогор, грозящийся повернуть землю и гибнущий от своего сверхусилия. Одинокое деяние Святогора никак не включено в общее действие, в то историческое и космическое свершение, причастность к которому является необходимым условием преображения личного усилия в мессианский акт. Что касается Петра I, то он, напротив, по Муравьеву, раскрывает пример личности, творчески действующей в истории вместе с другими людьми, побуждающей к активности, к общему делу:

Петр освободил русскую жизнь от гнета средневекового мирозерцания и внес в нее дух творческого преображения жизни, идущего от Возрождения. Брошенный в спящее царство фермент разбудил могучие дремавшие в ней таланты. Они проявились во всех областях — в литературе, в науке, в государственной деятельности. Они создали в России великую культурную эпоху XIX века.

[Там же, кн. 1, с. 440]

Реформа Петра, подчеркивает Муравьев, дала мощный импульс не только строительству государства, но и делу культуры, обретающей в послепетровскую эру мессианский характер, становящейся горнилом целостного мирозерцания, где примирены вера, наука и действие. Самому Петру это примирение не удалось. Вводя в русскую жизнь начала европейского просвещения, он не сумел органически соединить их с началом церковности, хотя и делал попытки опереться на Церковь, отделив в ней «элементы живые от мертвых», хотя и поддерживал лиц, подобных Феофану Прокоповичу, «церковных деятелей нового типа, проникнутых новыми идеями», превращая их в «участников своего преобразования» [Там же, с. 433]. Тем не менее, в конечном итоге Петр двинулся по пути ограничения роли Церкви, подчинения ее государственной власти. В результате Церковь оказалась в параличе, стала придатком державной машины, умаляясь в своем миростроительном дерзновении, а в русскую жизнь вместе с секулярным просвещением вошел идеал срединности и мещанства:

Вместо осуществления великого идеала, смутно искомого поколениями русских людей в страстных мечтаниях о наступлении «Царства Правды», о сошествии на землю «Небесного Иерусалима», одним словом, о преобразовании тусклой и темной жизни в жизнь светлую и истинную, Петровская реформа принесла нам весьма прозаическую копию Амстердама или Стокгольма XVIII века.

[Там же, с. 435]

Тем не менее реформа Петра в своем высшем, мессианском задании подготавливала почву к постановке «вопроса об участии Церкви в культурном и научном деле», к утверждению «мысли о Церкви и религии как орудиях преобразования мира» [Там же, с. 433], вырабатывать которую и станет затем целая плеяда русских писателей, мыслителей и ученых — от Михаила Ломоносова до Николая Федорова. Русская мысль послепетровской эпохи движется к синтезу мессианского акта Владимира с мессианским актом Петра, вырабатывая идейный и духовный фундамент «грядущей эпохи — организации культуры» [Там же, с. 436], понятой расширительно — как творческое преобразование мира, требующее обновления всех сфер действия человека — от политики и экономики, до науки и техники, педагогики и медицины. Как и в эпоху князя Владимира, послепетровская эра проникнута мессианскими чаяниями, одушевлена исканием «последнего царства». И даже срывы на этом пути не уменьшают энергии и силы соборного устремления к преображению мира.

Сам Муравьев утверждает этот новый творческий синтез во всех своих малых и больших сочинениях, написанных в 1920-е годы. Обновление Церкви, стреноженной в послепетровскую эру, он видит на путях ее союза с наукой, отказа от пассивно-созерцательной установки, превращения в водительницу и вдохновительницу вселенского дела. В мистерию «София и Китоврас» он включает диалоги о будущем Церкви, организующей весь материк сущностных сил человечества, превращая историю во «внехрамовую литургию» [Там же, с. 448], престолом которой становится сначала Земля, а затем и Вселенная.

### Список источников

Аксенов Г. П. *Времявластие* (О Валериане Муравьеве и его философии); Из архива Валериана Муравьева // *Вопр. философии*. 1992. № 1. С. 89–114.

Гачева А. Г. «Идеал ведь тоже действительность...» *Русская философия и литература*. М.: Академический проект, 2019. 734 с.

Гачева А. Г. «Нам не дано предугадать, Как слово наше отзовется...» Достоевский и Тютчев. М.: ИМЛИ РАН, 2004. 640 с.

Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: в 30 т. Л.: Наука, 1976. Т. 14. 512 с.

Кожин В. В. [Предисловие к незавершенному трактату «Россия и Запад»] // Федор Иванович Тютчев: в 2 кн. М.: Наука, 1988. Кн. 1. С. 183–200. (Литературное наследство. Т. 97).

Макаров В. Г. Муравьев В. Н.: Очеловеченное время // Вопр. философии. 2002. № 4. С. 100–128.

Мережковский Д. С. Две России // Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). История в материалах и документах: в 3 т. М.: Русский путь, 2009. Т. 2: 1909–1914. С. 300–310.

Муравьев В. Н. Будущее международных отношений. Пг.: Огни, 1917а. 30 с.

Муравьев В. Н. Овладение временем. Избранные философские и политические произведения. М.: РОССПЭН, 1998. 320 с.

Муравьев В. Н. Огни на площади // Русская свобода. 1917b. № 7. С. 22–30.

Муравьев В. Н. Рим четвертый // Русская свобода. 1917с. № 2. С. 8–11.

Муравьев В. Н. Русский революционный мессианизм // Русская свобода. 1917d. № 1. С. 18–22.

Муравьев В. Н. Сочинения: в 2 кн. М.: ИМЛИ РАН, 2011. 2 кн.

Оносов А. А. Музей русской космофилософии: «философия действия» В. Н. Муравьева // Вопр. философии. 2021. № 1. С. 150–159.

Соловьев В. С. [Об истинной науке etc.] // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997 год. СПб.: Алетейя, 1997. С. 31–65.

Соловьев В. С. Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 2. 822 с. (Философское наследие. Т. 105).

Соловьев В. С. Сочинения: в 2 т. М.: Правда, 1989. 2 т.

Тютчев Ф. И. Полное собрание сочинений. Письма: в 6 т. М.: Издательский Центр «Классика», 2002–2003. 6 т.

Флоровский Г. В. Тютчев и Владимир Соловьев // Путь. 1933. № 41. С. 3–24.

Hagemester M. Nikolaj Fedorov. Studien zu Leben, Werk und Wirkung. München, 1989. 550 s.

Muravjev V. Ovladenije vremenem. München: Otto Sagner, 1983. 127 s. («Specimina philologiae slavicae». Bd. 51).

## References

Aksenov, G. P. (1992) “Vremyavlastie (O Valeriane Murav'eva i ego filosofii); Iz arkhiva Valeriana Murav'eva” [“Power over time (Of Valerian Muravyov and his philosophy); From the archive of Valerian Muravyov”], *Voprosy filosofii* [Questions of philosophy], 1, pp. 89–97.

Gacheva, A. G. (2019) «Ideal ved' tozhe deistvitel'nost'...» Russkaia filosofii i literature ["*The ideal is also reality...*"] *Russian philosophy and literature*. Moscow: Akademicheskii proekt Publ.

Gacheva, A. G. (2004) «Nam ne dano predugadat', Kak slovo nashe otzovetsia...» Dostoevskii i Tiutchev ["*We cannot predict How our word will respond...*"] *Dostoevsky and Tyutchev*. Moscow: IML RAS Publ.

Dostoevskii, F. M. (1976) *Polnoe sobranie sochinenii: v 30 tomakh. Tom 14* [Complete Works: in 30 vols. Vol. 14]. Leningrad: Nauka Publ.

Kozhinov, V. V. (1988) "[Predislovie k nezavershennomu traktatu «Rossiia i Zapad»]" ["[Preface to the unfinished treatise 'Russia and the West'"]], in *Fedor Ivanovich Tiutchev: v 2 kn. Kniga 1* [Fyodor Ivanovich Tyutchev: in 2 books. Book 1]. Moscow: Nauka Publ., pp. 183–200. (Literaturnoe nasledstvo. Tom 97 [Literary legacy. Vol. 97]).

Makarov, V. G. (2002). Murav'ev, V. N.: Ochelovechennoe vremya [*Humanized time*], *Voprosy filosofii* [Questions of philosophy], 4, pp. 100–128.

Merezhkovskii, D. S. (2009) "Dve Rossii" ["Two Russia"], in *Religiozno-filosofskoe obshchestvo v Sankt-Peterburge (Petrograde). Istoriia v materialakh i dokumentakh: v 3 tomakh. Tom 2: 1909–1914* [Religious and Philosophical Society in St. Petersburg (Petrograd). History in materials and documents: in 3 vols. Vol. 2: 1909–1914]. Moscow: Russkii put' Publ., pp. 300–310.

Murav'ev, V. N. (1917a) *Budushchee mezhdunarodnykh otnoshenii* [The future of international relations]. Petersburg: Ogni Publ. 30 p.

Murav'ev, V. N. (1998) *Ovladenie vremenem. Izbrannye filosofskie i politicheskie proizvedeniia* [Mastering time. Selected philosophical and political works]. Moscow: ROSSPEN Publ.

Murav'ev, V. N. (1917b) "Ogni na ploshchadi" ["Lights on the square"], *Russkaia svoboda* [Russian Freedom], 7, pp. 22–30.

Murav'ev, V. N. (1917c) "Rim chetvertyi" ["Rome the Fourth"], in *Russkaia svoboda* [Russian Freedom], 2, pp. 8–11.

Murav'ev, V. N. (1917d) "Russkii revoliutsionnyi messianizm" ["Russian Revolutionary Messianism"], in *Russkaia svoboda* [Russian Freedom], 1, pp. 18–22.

Murav'ev, V. N. (2011) *Sochineniia: v 2 kn.* [Works: in 2 books]. Moscow: IMLI RAS Publ.

Onosov, A. (2021) "Muzei russkoi kosmosofii: «filosofii deistviia» V. N. Murav'eva" ["Museum of Russian Cosmosophy: V. N. Muravyov's Philosophy of Action"], *Voprosy filosofii* [Questions of philosophy], 1, pp. 150–159.

Solov'ev, V. S. (1997) "[Ob istinnoi nauke etc.]" ["[About true science etc.]"], in *Issledovaniia po istorii russkoi mysli. Ezhegodnik za 1997 god* [Research on the history of Russian thought. Yearbook for 1997]. St. Petersburg: Aleteiia Publ., pp. 31–65.

Solov'ev, V. S. (1988) *Sochineniya: v 2 tomakh. Tom 2* [Works: in 2 vols. Vol. 2]. Moscow: Mysl' Publ. (Filosofskoe nasledie. Tom 105 [Philosophical heritage. Vol. 105]).

Solov'ev, V. S. (1989) *Sochineniya* [Works] (2 vols). Moscow: Pravda Publ.

Tiutchev, F. I. (2002–2003) *Polnoe sobranie sochinenii. Pis'ma* [The complete works. Letters] (6 vols). Moscow: Izdatel'skii Tsentr «Klassika».

Florovskii, G. V. (1933) “Tiutchev i Vladimir Solov'ev” [“Tyutchev and Vladimir Solovyov”], *Put'* [The Way], 41, pp. 3–24.

Hagemeister, M. (1989) *Nikolaj Fedorov. Studien zu Leben, Werk und Wirkung*. München.

Muravjev, V. (1983) *Ovladenije vremenem*. München: Otto Sagner. (“Specimina philologiae slavicae”. Bd. 51).

---

**Информация об авторе:** Анастасия Георгиевна Гачева — доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник отдела Новейшей русской литературы и литературы русского зарубежья Института мировой литературы имени А. М. Горького РАН. Адрес: Российская Федерация, 121069, Москва, ул. Поварская, д. 25а; Московская высшая школа социальных и экономических наук. Адрес: Российская Федерация, 125009, Москва, Газетный пер., 3–5, стр. 1; Библиотека № 180 им. Н. Ф. Федорова ОКЦ ЮЗАО г. Москвы. Адрес: Российская Федерация, 117485, Москва, ул. Профсоюзная, д. 92.

**Information about the author:** Anastasia G. Gacheva — DSc in Philology, Leading Research Fellow at the Department of Contemporary Russian Literature and Literature of Russian Abroad, A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences. Address: 25A Povarskaya Str., Moscow, 121069, Russian Federation; The Moscow School of Social and Economic Sciences. Address: 1, 3–5 Gazetny Lane, Moscow, 125009, Russian Federation; Fyodorov's Library no. 180 OKC of the Southern Administrative District of Moscow. Address: 92 Profsoyuznaya Str., Moscow, 117485, Russian Federation.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 03.08.2023;  
одобрена после рецензирования 01.09.2023;  
принята к публикации 10.09.2023.

The article was submitted 03.08.2023;  
approved after reviewing 01.09.2023;  
accepted for publication 10.09.2023.