

A historical black and white photograph of a wide street in St. Petersburg, Russia. The street is lined with grand, multi-story buildings with classical architectural details. In the distance, the green dome and golden spire of the Isaac Cathedral are visible against a pale sky. People in period clothing are walking on the sidewalks, and a horse-drawn carriage is visible. A street lamp stands in the foreground on the right.

О. А. ЖУКОВА
**НА ПУТИ
К РУССКОЙ
ЕВРОПЕ**

**ИНТЕЛЛЕКТУАЛЫ В БОРЬБЕ
ЗА СВОБОДУ
И КУЛЬТУРУ В РОССИИ**



О.А. Жукова

НА ПУТИ К РУССКОЙ ЕВРОПЕ

**Интеллектуалы в борьбе
за свободу и культуру в России**

УДК 94(47):316.343.652

ББК 63.3(2)-283.2

Ж86

Рецензенты:

В.К. Кантор, доктор философских наук, профессор;

А.А. Кара-Мурза, доктор философских наук, профессор;

В.М. Межуев, доктор философских наук, профессор

Жукова, Ольга Анатольевна

Ж86 На пути к Русской Европе : Интеллектуалы в борьбе за свободу и культуру в России / О. А. Жукова. – Москва : Фонд «Либеральная Миссия», 2013. – 208 с. + илл.

ISBN 978-5-903135-42-4

В книге российского философа и культуролога О.А. Жуковой социальная история России рассматривается сквозь призму опыта борьбы русского образованного класса за ценности свободы и культуры. Выдающиеся русские интеллектуалы, представители дворянской и разночинной интеллигенции, горячо любившие свое Отечество, отдали все свои силы трудной работе культурного просвещения и гражданского воспитания человека и общества. Будучи талантливыми авторами русской культуры, ее поклонниками и защитниками, они выступили проводниками христианского идеала свободы личности, связанного в европейской истории с идеей политических свобод и прав граждан, содействуя или принимая непосредственное участие в процессе либерализации социального порядка в России – в устроении родной для них Русской Европы.

УДК 94(47):316.343.652

ББК 63.3(2)-283.2

ISBN 978-5-903135-42-4

© Жукова О.А., текст, 2013

© Станишевский Ю.А., Шелкун Е. В., илл., 2013

© Кара-Мурза В.А., обложка, 2013

© Фонд «Либеральная Миссия», 2013

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ. Ценности модерна и российская культурно-политическая традиция в опыте русских интеллектуалов _____	5
ЧАСТЬ 1. Русская свобода и социальный порядок как дилемма общественной мысли _____	19
Глава 1. Правовой порядок Империи. М.М. Сперанский _____	19
Глава 2. Культурные формы русской свободы. А.И. Герцен _____	29
Глава 3. Европа и Россия в историческом процессе. Т.Н. Грановский _____	41
Глава 4. Идеалы свободы и национальное предание. И.С. Аксаков _____	64
Глава 5. Социальная история России в европейской перспективе. В.О. Ключевский _____	80
Глава 6. Свобода совести и церковно-политический вопрос в России. М.А. Стахович _____	91
ЧАСТЬ 2. «Партия культуры» в созидании нации: теория и практика русских либералов _____	104
Глава 7. Либерально-христианский синтез в русской политической культуре. В.А. Караулов _____	104
Глава 8. Консервативный либерализм как политика культурного синтеза. П.Б. Струве _____	115
Глава 9. Русская женщина в борьбе за политические свободы. А.В. Тыркова-Вильямс _____	138
Глава 10. Культурно-просветительская практика либерализма. С.В. Панина _____	150

Глава 11. Свободная Россия, или Историческое творчество нации. Г.П. Федотов _____	160
Глава 12. Неполитическое лидерство «партии культуры». Б.К. Зайцев _____	176
ЗАКЛЮЧЕНИЕ. Европейский модус в культурно-политической истории России _____	189
ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ _____	198

ВВЕДЕНИЕ

ЦЕННОСТИ МОДЕРНА И РОССИЙСКАЯ КУЛЬТУРНО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ В ОПЫТЕ РУССКИХ ИНТЕЛЛЕКТУАЛОВ

Любое общество «обременено» историей. Диалектика прошлого, настоящего и будущего определяет собой логику исторической преемственности. Сложный процесс культурно-политической самоидентификации на уровне коллективного и индивидуального сознания выражает себя в логическом строе мышления, духовно-ментальных представлениях, в ценностных ориентациях и мотивах поведения. Способно ли современное российское общество, находящееся в поисках своей идентичности, к большой общенациональной культурной работе, к социальному и политическому творчеству? Обладает ли оно необходимым интеллектуальным потенциалом для синтезирования традиций и новаций? Сохраняют ли свое значение идеалы и смыслы национальной культуры в инструментально ориентированном обществе «производства и потребления» информации? На каком идейном и ценностном фундаменте власть и общество строят новое здание государственности и формируют культурно-политическую традицию? Существует ли отвечающая вызовам времени альтернатива социальному и экономическому порядку, мешающему России встать в один ряд со странами – лидерами нового глобального мира? Можно ли найти такую альтернативу в интеллектуальной истории России, в ее культурном и политическом опыте? Данный круг вопросов очерчивает проблемное поле нашей книги.

Борьба за правдивую интерпретацию отечественной культуры и истории в последнее время получила ярко выраженную политическую окраску. С социально-философской точки зрения эта ситуация свидетельствует о подлинной драме национального самосознания – о кризисе культурной идентичности российского социума, представляющего собой сложный конгломерат традиционной, модерной и постмодерной общности. Любая национальная культура «помнит» себя в форме исторического предания, в основе которого лежит некий культурный миф. В том или ином виде миф присутствует в общественном и индивидуальном сознании, создавая целостный образ – картину бытия человека в мире истории и за ее пределами – в вечности. Миф выполня-

ет важнейшую функцию снятия экзистенциальных и логических противоречий между историей и вечностью. В этом смысле миф стремится к такой памяти культуры о самой себе, когда самопонимание нации, страны, культурной общности, личности становится беспроблемным, – он стремится к историческому канону. Здесь проявляется кардинальное отличие мифа и мифологического мышления от рационального и рефлексивного, нацеленного не на создание *непротиворечивого образа* культуры и истории, а на *поиск реальной* культуры и истории. На данный разрыв в мышлении указывал М.К. Мамардашвили: «Миф, ритуал и т.д. отличаются от философии и науки тем, что мир мифа и ритуала есть такой мир, в котором нет непонятого, нет проблем. А когда появляются проблемы и непонятое – появляются философия и наука»¹.

Россия в XX веке надолго оказалась в плену различных социально-политических мифов, в рамках которых создавалась та или иная версия культурной истории, с ее каноническим закреплением в идеологической риторике власти и школьных учебниках. Недалеко из этого мифологического плена вырвалось и российское общество начала XXI века, демонстрируя неразрешимую проблему российской цивилизации, ее политической традиции и культуры. Она заключается в отсутствии механизмов, выстраивающих отношения между «идеальным» и «реальным» в жизни человека и общества. Есть высокие взлеты духа, гениальные шедевры авторского творчества, жертвенные усилия огромного числа людей, но *нет условий, обеспечивающих стабильно улучшающееся качество жизни индивида и общества*. Говоря горько ироничной метафорой М.Е. Салтыкова-Щедрина, русское общество все равно что «мальчик без штанов», в то время как европейское общество имеет привилегию «мальчика в штанах».

Академик А.М. Панченко, рассуждая о типологических отличиях русской цивилизации от западноевропейской, подчеркнул значение праздников Пасхи и Рождества для самосознания русских и европейцев. Главный праздник в православной традиции – Пасха, в то время как в католической и протестантской – Рождество. Из этого сравнительного культурологического анализа выдающийся ученый сделал парадоксальный вывод: «Православная традиция делает упор на Божеское, а католическая и протестантская – на человеческое... Поэтому они создали цивилизацию, в которой так или иначе человеку жить можно, а мы создали цивилизацию, в которой человеку жить нельзя»². Трудно себе представить, что блестящий знаток русской культуры, признавшийся в конце жизни, что он «эмигрировал в Древнюю Русь» от бесправия, нравственной и культурной деградации постсоветской эпохи, пошел войной на цивилизационную основу русского мира – на православную традицию. Но, как историк культуры, выявляющий ее сущностные черты, он указал на родовую травму – отсутствие в русской

1 Мамардашвили М. Лекции о Прусте (психологическая типология пути). М. : Ad Marginem, 1995. С. 113.

2 Панченко А.М. Праздник праздников // Невское время. 1995. 22 апр.

истории срединного пространства культуры, согласующего реальность идеального и социально-политические практики.

Это определяющий момент нашего исторического уклада. Особенно ярко он всякий раз проявлял себя, когда русское общество вступало в новый период освоения ступеней цивилизации, пытаясь войти в русло современной истории, как в судьбоносных реформах Петра I, при переходе от культуры религиозного традиционализма к освоению европейского модерна. Бросившийся догонять и перегонять Европу русский царь демонстративно – ментально и стилистически – порывал с прошлым. Однако Россия, пытаясь связать культурное предание прошлого и актуальное настоящее в новый исторический нарратив, всегда возвращалась к архаизирующему архетипу, рождала миф о своем историческом бытии. Важным моментом этого мифа была политическая конструкция «вертикали власти» – самодержавной или вождистской в опоре на полицейский, военно-репрессивный или партийно-номенклатурный аппарат бюрократии.

Насколько сегодня национальная культура с ее метафизическим горизонтом может быть включена в политическую традицию постмодерного, по сути постхристианского, общества – в ту цивилизацию, которая последовательно секуляризирует метафизические смыслы и практически живет, по замечанию З. Баумана, в отсутствие образа вечности. Возможен ли этот либеральный постмодерный проект без духовно-культурной основы европейской цивилизации, которая дала саму идею свободы человека как божественного дара? Другими словами, бытие – это словесный звук или судьба Европы, как вопрошал М. Хайдеггер во «Введении в метафизику»?³

Как нам представляется, судьба и Европы, и России зависит от того, могут ли быть согласованы два уровня ценностей, опосредованы два типа практик – метафизических и инструментальных, когда трансцендентные сущности растождествляются с социальным порядком, не отрицаются, но остаются в сфере именно культурного опыта. Как известно, в истории России этот путь десакрализации власти через модернизацию политических институтов, предполагавших включение широких масс населения в практику государственного строительства и общественного самоуправления, в отличие от Европы пройден не был. Современная российская политическая и культурная практика продолжает транслировать этот принцип «метафизической» герметичности власти. Объявляя о модернизации, власть одновременно декларирует идеологию консерватизма. Причем консерватизм здесь просматривается именно архаизирующего типа, с ориентацией на традиционалистскую структуру социальных отношений, доминирующих в разные этапы исторического существования России в формах патернализма, авторитаризма, тоталитаризма, неразвитости правовой культуры и гражданского общества, отсутствия политической

3 См.: Хайдеггер М. Введение в метафизику. СПб., 1998. С. 119.

и экономической свободы личности.

Это несогласование транслируется на все уровни общественной жизни, в том числе влияет и на понимание культуры и религиозных традиций, их роли в жизни человека и общества. Во многом трудность в достижении продуктивного взаимодействия «реального» и «идеального» объясняется архаичной политической традицией и теми социальными катастрофами, которые свершились в России в XX веке в процессе освоения технологических укладов индустриального модерна. В ситуации цивилизационного слома и очевидного отставания от стран – лидеров современности в который раз возникает опасность рождения культурного мифа, снимающего с российского общества ответственность как за прошлое, так и за будущее.

Выскажем предположение, что устойчивой чертой русского национального самосознания является создание на основе исторического предания (под воздействием многих внутренних и внешних факторов) специфической культурно-политической мифологии, не допускающей критики исторического опыта нации – альтернативной интерпретации, связанной с другим пониманием ее судьбы в мировой цивилизации. Подобное отношение к своей истории характеризует процесс *мифологизации*, а попытки преодолеть разрывы национального самосознания, его родовые исторические травмы с помощью готовых «образов», в прокрустово ложе которых загоняется реальное историческое творчество, являются мифологическими соблазнами русского культурно-исторического мышления.

В этом можно видеть трагический парадокс русского исторического и культурного самосознания, регулярно впадающего в мифологизацию с заметной примесью метафизики и мистики. Анализируя его природу, В.В. Розанов высказал известное суждение о революции 1905 года, подчеркнув, что произошел перелом, выразившийся в «падении великого фетиша». Продолжая эту линию размышлений о русской революции, С.Л. Франк отметит: «Идеал “царя-батюшки” как полновластного хозяина русского народа, царя, который, подобно Богу, с недостижимой высоты водворяет на землю правду, желает добра народу и лучше всех знает, в чем это добро, – этот идеал медленно, но неуклонно угасал в народной душе; и на смену ему шла смутная, но острая тоска по народовластию, самоопределению, об общественной автономии»⁴. Поэтому в интерпретации Франка русская революция была по внутреннему социально-политическому существу болезненным кризисом «острой демократизации России – не больше, но и не меньше»⁵.

Три русские революции начала XX века как кризис метафизического бытия Руси/России, с одной стороны, и как осуществленный проект мифологизированной истории – с другой, на долгое время определили своеобразный моно-

4 Цит. по: Русская идея в кругу писателей и мыслителей русского зарубежья : в 2 т. М. : Искусство, 1994. Т. 2. С. 20.

5 Там же. С. 24.

тематизм русской философии, заставив русских мыслителей вернуться к образам «востока» и «запада», их цивилизационной роли в формировании национальной идентичности. Потребность в критическом пересмотре исторического опыта остро ощущается и сегодня, поскольку болезненный процесс вхождения наследников исторической России в глобальный проект современности, своего рода в *новый модерн*, является главной политической и экономической повесткой дня.

Какой вектор модернизации Россия избирает сегодня? Если это поверхностная, подражательная вестернизация и американизация, то успеха данный проект иметь не будет. Если понимать модернизацию двухвекторно, одновременно как глубинную политическую и социально-экономическую перестройку нашей исторической укладности в духе ценностей и практик модерна, реализованного в истории Европы, но не в полной мере воплотившегося в России, то шансы здесь повышаются. Во-первых, общность христианского предания подчеркивает принадлежность русской культуры к европейской цивилизации. Во-вторых, Россия, вслед за Европой, включилась в процесс рационализации мышления, «расколдовывания» мира от религиозно-мифологических представлений. Общие процессы секуляризации в истории европейской культуры уже в XIX веке привели к возникновению линейно-прогрессивной схемы эволюции форм общественного сознания. Системная критика метафизического типа культуры, основанного на мифологии христианского предания, начатая философами-просветителями, создала предпосылки для ослабления метафизического типа философствования. Казалось, она должна была устранить саму возможность порождения мифа и мифологизации истории. Но и философия романтизма в XIX веке, включая музыкальное мифотворчество Р. Вагнера, и теургическая эстетика европейского и русского символизма, и русская религиозно-философская мысль рубежа XIX–XX столетий, и социальная утопия русского художественного авангарда этой тенденции не последовали, словно бы компенсируя издержки современной философии позитивизма и материализма.

Самым ярким доказательством «бытия мифологического» стала история XX века, с ее расцветом социального, культурного и политического мифотворчества, неоднократно приводившего мир к трагедиям. Такие проекты мифологизации породили, с одной стороны, коммунистическую утопию, на практике реализованную большевиками в Стране Советов, с другой – национализм, деградировавший в фашизм в самых культурных странах Европы, с третьей – мифологическое сознание массового общества эпохи постмодерна с его многочисленными формами культов и пантеоном звездных идолов. Новая волна мифологизации сегодня возникает как на «севере», так и на «юге», оправдывая, с одной стороны, экономический прагматизм евро-атлантических супердержав, с другой – религиозно-фундированную идеологию национальных государств, которые очевидно запаздывают с модернизацией. Современность, с одной сторо-

ны, деконструирует мифологию, с другой – создает новые мифы, ремифологизируя культурные и исторические нарративы. Все эти тенденции, как в болевой точке, сходятся в современной России, которая в очередной раз пытается стать *современным обществом актуального модерна*.

Именно для достижения этой цели и предстоит проделать процедуры демифологизации истории и секуляризации своего культурно-политического порядка, придерживаясь методологии подлинной научной рациональности. Реализация модернизационного проекта, способного продвинуть российское общество по пути европейского модерна, но уже на новом витке технологического развития цивилизации – информационном, требует большого напряжения сил и интеллектуальной мобилизации. Критического переосмысления исторического опыта России явно недостает. Русская либеральная традиция, которая была ориентирована на универсализм культурных ценностей, на европейские образцы культурного творчества и политические практики, в свое время осуществила сложную работу по переосмыслению русской культуры и истории, однако сегодня она очень слабо участвует в формировании общественно-политического сознания.

Рецепт здесь один: необходима научная, а вместе с ней и социально-культурная *реабилитация либеральных идей и ценностей*, которые всегда являлись стержнем модернизационных процессов в России. Специфика их состояла в том, что европейский модерн с его социально-философской и научной традицией рациональности, с его эстетически развитыми формами светской культуры и авторского творчества в России, особенно в эпоху дополитическую, осваивался прежде всего *не на уровне политических установлений и институтов, а на уровне интеллектуального и политического опыта русских интеллектуалов*. Главным социальным институтом в России оказывалась личность. «Царю на троне» противостояла личность «с царем в голове», опирающаяся на знание, разум, интеллектуальную волю, духовно-нравственный опыт, развитое эстетическое чувство. Мотивационным стержнем ее творческой и общественной активности служила ответственность перед собой, своей совестью, людьми, историей, Богом. Это и была реальная культурная альтернатива традиционалистскому социальному порядку, создаваемому властью, исходившая «снизу», главным образом из рядов образованного класса, желавшего для России поступательного эволюционного пути развития. Эта альтернатива создавалась людьми с высочайшим коэффициентом «личной годности», если воспользоваться терминологией П.Б. Струве, которые избирали путь просвещения, творчества, защищали свободу совести и слова, отстаивали достоинство человека, его свободу и политические права, позже включались в реальную политику и участвовали в политической борьбе с риском для своего благополучия.

Путь исторического самопознания, который прокладывали в XIX веке талантливые представители русского образованного класса, участвуя в трудной

работе по культурному просвещению общества, прививая на родной почве плоды европейской образованности во имя прогресса, далек от завершения. Вынуждена констатировать – в начале XXI века Россия продолжает оставаться заложницей извечных бед и неурядиц своей истории. Она по-прежнему не знает, не понимает и не помнит себя, не имеет национально ориентированного плана развития и не предпринимает достаточных усилий для выработки адекватных современности интеллектуальных стратегий и тактик, способных генерировать социальную идею и обеспечить политико-правовой механизм ее воплощения.

На этом дезорганизованном и слабо концептуализированном фоне общественный и научный интерес к историческому наследию России, ее духовно-интеллектуальной традиции, представленной творческими достижениями выдающихся авторов художественной, научной, религиозной культуры, закономерно, но недостаточен. Формирующаяся российская нация сегодня ощущает явный *дефицит общественно значимых прецедентов социально-культурного творчества* – созидательных образцов общественно-политической, интеллектуальной и экономической деятельности. Можно говорить, что российская интеллектуальная традиция в политической и культурной жизни страны в должной мере не присутствует, зачастую сводится к узким дискурсам ученых-специалистов и не участвует в формировании публичного пространства, что не позволяет ценному опыту прошлого стать идейным стержнем общественной коммуникации.

Кажется, что в условиях «всеобщей грамотности» и «информационной доступности» огромного количества исторических источников и научной литературы, современное российское общество продолжает болеть болезнью, диагностированной А.С. Пушкиным: оно «лениво и нелюбопытно». В сфере общественно-исторического самопознания такая судьба постигла русскую либеральную интеллектуальную традицию. *Образ русского либерала* – аристократа-просветителя, земского дворянина, думского лидера, ученого и педагога, творческого интеллигента, общественного деятеля, синтезирующего в своем нравственном и профессиональном опыте достижения западноевропейской и русской культуры, отсутствует в общественном сознании. Его нет как *интеллектуального и этического образца, нет его лица* – лица интеллектуала, гуманиста, просветителя, общественного деятеля, горячо любящего свое отечество и желающего для него достойного места и судьбы во всемирной истории.

Подчеркнем тот факт, что русская либеральная традиция идейно росла на историософской и культурфилософской почве. Философская проблематизация русской культуры имеет весьма характерную и очень выразительную историю, блестящую и драматическую. У ее истоков произведения, которые не принесли первым русским интеллектуалам – социальным мыслителям ничего, кроме личной трагедии. Ни Радищев, путешествующий из имперской столицы

России в царственный град Древней Руси – Москву, ни Чаадаев, отправленный из-за своих философических рассуждений «безумствовать» за пределы равного ему сообщества, не желали себе и не предполагали подобной участи. Как когда-то был отторгнут средой и претерпел наказание за знание и ум, недоступные разумению большинства, прибывший с просветительской миссией в Московию Максим Грек, так и мыслящие люди первого сословия имперской России оказались авторами *таких суждений* о родном отечестве, его культуре и истории, которые в буквальном смысле превратили их в изгоев общества.

Показательно, что острота проблематики текстов А.Н. Радищева и П.Я. Чаадаева выявляется именно через тему культурно-цивилизационной идентичности России, основ ее духовного и социального мироустройства, а следовательно, касается вопроса позиционирования России в сообществе держав, прежде всего европейских, имеющих длительную культурную и политическую историю. Для большинства русских интеллектуалов – мыслителей, писателей, публицистов – *тема исторической России* оказалась едва ли не основополагающей. В спорах славянофилов и западников, консерваторов и либералов, монархистов и социалистов, марксистов-атеистов и религиозных философов отразился драматический процесс становления национально-исторического самосознания, напрямую связанный с *опытом самообоснования культурного предания*. История русской культуры предстает в трудах мыслителей той, по сути, устной, мифопоэтической памятью народа, на основе которой стихийно складывалась или сознательно конструировалась цивилизационная и политическая идентичность Руси/России, осуществлялась историческая преемственность духовно-культурного опыта в форме религиозной, политической, художественной и социально-бытовой традиции.

Впервые тема России и Европы была философски тематизирована и типологически разработана в идеологическом противостоянии славянофилов и западников. Отечественная социально-философская и религиозная мысль последней трети XIX – первой половины XX века, наследуя общий круг проблем, характерных для идейной дискуссии славянофилов и западников, вновь попыталась понять сущность российской цивилизации, переосмысливая традиционную оппозицию «востока» и «запада».

На парадигмальность этого противостояния в истории русской мысли справедливо указывает А.С. Ахиезер: «Борьба славянофильства и западничества – не эпизод в духовной жизни России. Она – модель жизни духа в расколотом обществе. Принципиальная возможность синтеза заключалась в амбивалентности славянофильства и западничества как амбивалентности полюсов самосознания. До конца последовательное самоуглубление славянофильства должно привести к западничеству, так как глубокое укоренение в почву неизбежно приводит к выводу, что развитие почвы необходимо для самого ее сохранения. Вместе с тем развитие и изменение общества возможны лишь как почвенный процесс, его реальное содержание. Тем самым до

конца последовательное самоуглубление западничества неизбежно приводит к славянофильству»⁶. Теоретически данная оппозиция свидетельствует о возможности синтеза, но для него, по мысли ученого, требуется «высокий уровень медиации, отказ от господства логики инверсии». Как показывает Ахиезер, духовная элита на это оказалась неспособна – славянофильству и западничеству не удалось осознать себя как «равноправные взаимопроникающие голоса диалога»⁷.

К теме «Россия и Европа», содержащей идейный заряд давних споров, оказались причастными буквально все наиболее значимые русские мыслители, рассматривавшие онтологический, эстетический, религиозно-нравственный или культурно-исторический ее аспекты. Их разработка содержится в трудах Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, Б.П. Вышеславцева, М.О. Гершензона, Вяч. Иванова, И.А. Ильина, К.Н. Леонтьева, П.Н. Милюкова, Е.Н. Трубецкого, Н.С. Трубецкого, В.Н. Лосского, Н.О. Лосского, П.Н. Савицкого, И.Л. Солоневича, Ф.А. Степуна, П.Б. Струве, Г.П. Федотова, П.А. Флоренского, Г.В. Флоровского, С.Л. Франка.

В своих рассуждениях авторы отмечали ряд особенностей, которые необходимо учитывать при философском рассмотрении российской культурно-политической традиции. Первая линия рассуждений – складывание исторического предания под воздействием византийской культурной и политической традиции. Вторая – христианская трансформация языческой культуры древних славян с частичной консервацией ее архаического комплекса, нашедшей отражение в народной вере. Третья касается особенностей освоения христианского универсализма Западной Европы в имперский период в формах культурного творчества, легитимизированных эпохой Возрождения и Просвещения. Не обходя вниманием вопрос влияния неевропейских народов на русскую политическую практику, все авторы в той или иной мере подчеркивали сущностный для российской цивилизации процесс выработки метафизических культурных кодов на основе восточнохристианской традиции, создавшей основу исторической преемственности в рамках русской/российской государственности.

Отправной точкой типологических рассуждений о России в связи с европейской историей служит определение ее цивилизационной идентичности. Оно дано П.Я. Чаадаевым, чей гиперкритицизм во многом не был принят уже современниками: П.А. Вяземским, В.Ф. Одоевским, М.И. Муравьевым-Апостолом, А.С. Пушкиным – и не стал доминирующим в оценках культурной истории России. Однако автор «Философических писем» ввел в горизонт отечественной философии саму идею *обособленности* русского исторического процесса. Тема заимствования и неглубокого освоения культурных идей и образцов, пожалуй, здесь основная. Чаадаев отказывает России в традиции, которая обе-

6 Ахиезер А.С. Россия: критика исторического опыта (Социокультурная динамика России). Т. I : От прошлого к будущему. М. : Новый хронограф, 2008. С. 233.

7 Там же.

спечивает самостоятельное, автономное существование народа, его культуры и государственности.

Географически находясь между Востоком и Западом, Россия, по мысли Чаадаева, должна была бы «объединить в нашей цивилизации историю всего земного шара»⁸. Но провидение решило иначе, лишив нас опыта времен и обесплодив усилия поколений. Всеобщий закон человечества по отношению к нам не действует, поэтому «одинокие в мире, мы миру ничего не дали, ничего у мира не взяли, мы не внесли в массу человеческих идей ни одной мысли, мы ни в чем не содействовали движению вперед человеческого разума, а все, что досталось нам от этого движения, мы исказили»⁹. Есть нечто в нашей крови, как считает автор «Писем», что отвергает всякий настоящий прогресс. Как заключает Чаадаев, «мы жили и сейчас еще живем для того, чтобы преподать какой-то великий урок отдаленным потомкам, которые поймут его; пока, что бы там ни говорили, мы составляем пробел в интеллектуальном порядке. Я не перестаю удивляться этой пустоте, этой удивительной оторванности нашего социального бытия»¹⁰.

С чаадаевским ощущением беспочвенности российской истории отчасти можно было бы согласиться в контексте его критики неудачной подражательности европейской цивилизации и исторической неразвитости автохтонной, так и не ставшей, по его мнению, источником цивилизационного творчества народа. Однако не признавать результаты воспринятых и авторизованных русскими традиций, культурных образцов и ценностей было бы в высшей степени неправильно, на что справедливо указывали уже первые критики Чаадаева. Актуальность его парадоксальных философских взглядов заключается в том, что историческая ситуация XX века, связанная с крушением русского мира с его формами культуры, социального порядка и государственности, вернула в хаосе «окаянных дней» чаадаевскую тему «урока истории».

Россия действительно преподавала его всему миру, в первую очередь адресуясь представителям национальной элиты, в чью задачу входит понимание и переосмысление событий такого порядка и содержания. Вызов подобной сокрушительной силы потребовал максимальной концентрации духовной и интеллектуальной энергии – последнего ответа думающего человека перед своей собственной совестью и тем идеалом, который каждый из мыслителей полагал для себя предельным. Это была работа, полная героизма и самоотречения, говоря словами В.В. Розанова, употребившего подобное выражение в адрес авторов «Вех». Действительно, «книга, полная героизма и самоотречения», вышедшая в 1909 году, сыграла пророческую роль в истории «думающего меньшинства» России. В ней были названы главные идейные, социальные, религиозно-мифологические соблазны, перед которыми не устоял образованный класс – русская интеллигенция, заразившаяся нигилизмом, неверием, не-

8 Чаадаев П.Я. Полн. собр. соч. и избр. письма : в 2 т. М. : Наука, 1991. Т. 1. С. 329.

9 Там же. С. 330.

10 Там же. С. 330–331.

способностью к социальной продуктивности при страстном увлечении общественными утопиями.

Оценивая происходящее, представители русской мысли обратились к исследованию национально-исторического наследия. В целом, придерживаясь общепринятой концепции русской исторической школы С.М. Соловьева и В.О. Ключевского, описывающей становление российской цивилизации от процесса объединения славянских племен, крещения Руси, Киевского, Московского и Петербургского периодов государственности, они были близки позиции, подчеркивающей культуuroобразующую роль русского народа, в опоре на православный тип духовности создавшего национально-государственную общность. Отталкиваясь от данной исторической схемы, авторы идейно и концептуально тяготели к различным версиям в определении цивилизационной идентичности России, из чего вытекала их критическая методология и практические выводы в отношении планов устроения ее политической системы и культурного развития.

Можно выделить три значимые историсофские и культурно-политические типологии, которые обобщили основные направления русской общественной мысли в XIX – первой трети XX века. Данная типология исключительно важна для концепции нашей книги, поскольку раскрывает *идейную почву русского европеизма*, в рамках которого формировалась национально-культурная версия либерализма, его философия, просветительские и политические практики. Первая группа авторов видела в России наследницу Византии, не удержавшую линию «симфонии властей» на высоте духовных и интеллектуальных образцов культуры и общественного бытия (С.Н. Булгаков, И.А. Ильин, Г.В. Флоровский). Вторая группа считала Россию самобытной цивилизацией евразийского типа, вобравшей в себя черты западной и восточной культур, но не справившейся с отрицательным влиянием «европеизации» (П.Н. Савицкий, Н.С. Трубецкой, П.П. Сувчинский). Третья группа понимала Россию развивающейся цивилизацией европейского типа, не до конца освоившей достижения Запада в области гражданско-правовой культуры, образования и просвещения, политических свобод и социального благоустройства и поэтому не могущей соответствовать идеалу христианского универсализма (П.Б. Струве, Ф.А. Степун, В.В. Вейдле). Последняя позиция была близка некоторым идеям, высказанным в сборнике «Вехи», где, помимо утопизма и неверия, русской интеллигенции ставился еще один серьезный диагноз – неправовой характер ее сознания. «Притупленность правосознания русской интеллигенции и отсутствие интереса к правовым идеям являются результатом застарелого зла – отсутствия какого бы то ни было правового порядка в повседневной жизни русского народа», – резюмировал в статье «В защиту права» Б.А. Кистяковский¹¹.

Именно третья интеллектуальная позиция теоретически и практически свя-

11 Вехи : Сборник статей о русской интеллигенции. М. : Грифон, 2007. С. 174.

зана с историей русского либерализма. Ее авторами и лидерами являются герои настоящей книги, своими идеями и многообразными формами образовательной, культуротворческой и политической деятельности транслируя ценности цивилизации модерна в традиционалистскую ткань российской жизни. В этой интеллектуальной работе, растянутой почти на полтора столетия, осознание антитезы «восток – запад» как «своего – другого» в историческом развитии России стало *способом построения пространства срединной культуры* с целью возвращения большого исторического времени вне его мифологического прочтения.

Традиционалистско-консервативная инверсия российской истории, с ее архетипом столкновения старого и нового, которая разворачивается на наших глазах, побуждает к активному изучению интеллектуального наследия русского либерализма. Можно согласиться с А.С. Ахиезером, что для преодоления исторических стереотипов требуется «формирование проблем на новой культурной основе»¹². В значительной степени новый путь познания исторического опыта связан с процедурой философской экспертизы, которая представляет собой еще один аспект срединной культуры. Эта интеллектуальная субкультура возникает как медиация – как поиск смысла и решения за рамками сложившихся ментальных стереотипов культуры посредством преодоления их ограниченности. Медиация противостоит инверсии – быстрому логическому движению индивидуального и общественного сознания, привычно ищущему смысл событий в ранее сложившихся моделях понимания, как правило, в рамках дуальной оппозиции, характерной для мифологического – некритического, неисторического мышления. С этой точки зрения представляется важным разграничить понятия «традиция» и «традиционализм», понимая их содержание как основу консервативной реакции на потребность общества в социальном, экономическом и политическом развитии, выявляющее предел допустимых новаций.

Петровская модернизация в истории России преодолела этот предел и привела к изменению культурной парадигмы. Традиционное русское общество начало приобретать черты модернизирующейся культуры. Оно осваивало современность в первую очередь по сценарию секуляризации и частично демократизации. Важнейшим результатом петровской европеизации России стало рождение просвещенного образованного класса, приобщенного к ценностям светской культуры, обремененного индивидуальным рефлексующим сознанием, из среды которого выдвинулись интеллектуалы – герои этой книги.

Однако важнейшие политические результаты европеизации – конституционное ограничение монархии и система парламентаризма – не успели дать свои исторические и социальные плоды. Подлинной либерализации политической системы и сопутствующего ей изменения социальных отношений

12 Ахиезер А.С. Труды. М. : Новый хронограф, 2006. С. 382–383.

в XIX веке не произошло. Кульминацией в процессе освоения модерна стали реформы Александра II и появление в царствование его внука, Николая II, русского парламента – Государственной думы. Сворачивание реформ в правление Александра III затормозило развитие, но не могло остановить прогрессивное движение России по общеевропейскому пути. И хотя рубеж XIX–XX веков в России был отмечен активным освоением западноевропейского проекта модерна, традиционализм в экономической и социальной структурах не был преодолен русским обществом. Ко времени первой русской революции 1905 года Россия представляла собой смешанный тип традиционной культуры, в которой сочетались архаизирующие и модернизирующие процессы. Сословная структура общества поддерживала монархический способ правления, имеющий сакральную легитимность и существующий в форме разветвленной бюрократической системы с опорой на религиозную идеологию.

Одна из глубинных причин, приведших к срыву русской модернизации, заключается в *незавершенности процесса секуляризации*, что привело к роковому отождествлению православной традиции русской культуры и, шире, русского мира с государственно-политическим традиционализмом Российской империи. Метафизические ценности «овеществились», рутинизировались и отождествились с социальным порядком. В реалиях начала XX века культурно-политическая идеология, выражаемая знаменитой уваровской формулой «православие – самодержавие – народность», не только не создала единого духовно-государственного организма, как это мыслилось апологетами русского царизма, но и трагическим образом разъединила и настроила всех против всех, перерастая в раскол и хаос.

Русская мысль, погруженная в философский анализ культурной специфики России, прошла сложный путь «верификации» истории логикой здравого смысла, поверяя его высшими идеалами свободы и культуры. В рассуждениях о российской цивилизации очевидным становился тот факт, что в своих прежних традиционалистских формах средневековой религиозной монокультуры или дворянско-аристократической культуры имперского типа в условиях быстрого развития капитализма и роста политического влияния третьего сословия она существовать не может. Как не может Россия пойти по пути, навязанному большевизмом и коммунизмом. Общество сталинско-ленинского типа так же далеко от европейской цивилизованности, как и крепостническая Российская империя. Возможности окультуривания подобного общества ограничены. И если царская Россия опасалась Запада как политической (*конституционной*) и культурной (*секулярной*) альтернативы для самодержавного (*сакрализованного*) трона, то большевистская Россия отгородилась от Запада железным занавесом. Она всячески охраняла «завоевания» социалистической революции от «тлетворного разложения» капиталистического «загнивающего» мира. И в первом, и во втором случае настоящий прецедент бегства *от Европы* стал культурным бегством *из Европы* и, как следствие, *из истории*.

Приведем весьма показательный пример. Аргументация принадлежит одному из героев книги – выдающемуся русскому социальному философу и политику Петру Струве, крайне скептически оценивавшему возможности «окультуривания» большевизма и показавшему, что большевизм, будучи превращенной формой марксизма, порывает с Европой. Эти мысли высказаны Струве по поводу дипломатического признания советской власти западными странами. Включаясь в полемику на страницах «России и славянства» в статье «Недомыслие или политиканство? Что означает “дипломатическое признание” большевиков?» (1930. № 59. 11 янв.), Струве ссылается на впечатления берлинского профессора Гетша, правого члена парламента, посетившего Советскую Россию, и цитирует его высказывание. Этот, по словам Струве, весьма снисходительный к большевикам германский политик пишет: «Сталинизм все более и более удаляется от Европы (*wird immer mehr Europa – fern*). Это заметно на его руководящих личностях, среди которых растет число людей, не знающих Европы и мира вообще, 80% лиц, командированных в прошлом году за границу (ученых и т.п.), в этом году лишены командировки. Материально и духовно стена, отделяющая Россию от Европы, становится все выше и выше, и это достигается и отказом в выдаче иностранных паспортов, и удушающей всякий заграничный ввоз торговой политикой, и строгими мерами политики валютной. Чем более развивается выросший на европейской почве сталинизм, тем сознательнее приводит он к отрицанию так называемой европеизации»¹³.

Поразительно, но российская власть вновь демонстрирует, что исторический урок ею не выучен, и идеологема противостояния России и Запада по принципу «мы и они» становится расхожей риторической фигурой в публичных речах официальных политиков. Какую продуктивную альтернативу можно противопоставить такому политически ангажированному антиевропеизму и антиисторизму? Видимо, вновь, подвергая ревизии интеллектуальное наследие русской либеральной традиции, сформулировать и начать решать задачи, сходные с теми, что были поставлены русскими мыслителями, осуществившими попытку философской критики России в поисках культурной альтернативы развития ее политической системы и формирования гражданской нации.

13 Струве П.Б. Дневник политика (1925–1935). Москва : Русский путь ; Париж : YMCA-Press, 2004. С. 505–506.

ЧАСТЬ 1

РУССКАЯ СВОБОДА И СОЦИАЛЬНЫЙ ПОРЯДОК КАК ДИЛЕММА ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ

ГЛАВА 1

ПРАВОВОЙ ПОРЯДОК ИМПЕРИИ

М.М. СПЕРАНСКИЙ

Значимость фигуры Михаила Михайловича Сперанского (1772–1839) в социально-политической истории России подчеркивается продолжающимся противостоянием двух линий развития государства и общества, которые можно охарактеризовать в привычных для политической культурологии терминах «консерватизм» и «либерализм». В реалиях отечественной истории консерватизм связан с традиционалистским государством, а либерализм – с попыткой построения общества современного типа, устанавливающего демократические процедуры для осуществления властных полномочий. Следует признать, что авторами новой социальной реальности в XX веке выступили культуры именно современного типа, принадлежащие западноевропейской христианской традиции. На рубеже третьего тысячелетия они вошли в стадию постмодерна и включили в свой глобальный проект страны и народы, имеющие другую культурно-цивилизационную основу. Россия, обремененная трагической историей XX столетия, с большими издержками становится участником современного политико-экономического и технологического проекта. Дополнительную трудность для России представляет нерешенный вопрос культурной и политической идентичности, спровоцированный не только кризисами развития, которые переживает любое общество, но и настоящими цивилизационными срывами – дважды потерянной за XX век страной, дважды разрушенным социальным и культурным укладом на фоне двух мировых войн и большевистского эксперимента с построением тоталитарного государства.

Конфликт между традиционалистской и прогрессистской версией истории вновь оформляет собой социально-политический дискурс, теперь уже постсоветской России. Чем в этой ситуации может быть полезен и поучителен реформаторский опыт Сперанского? Может ли сегодня российское общество, обра-

щаясь к наследию Сперанского, определить необходимый вектор развития – уяснить для себя направление движения в будущее? Есть ли возможность «конвертировать» идеи Сперанского в социальную и духовно-культурную ткань современной российской нации? Как нам представляется, изучение интеллектуального наследия Сперанского, его политической биографии позволяет актуализировать важные вопросы русской истории. В защиту данного тезиса говорит и тот факт, что историки русской школы оценивали вклад Сперанского очень высоко. Так, ее выдающийся представитель А.А. Корнилов считал: «Сперанский – быть может, самый замечательный государственный ум во всей новейшей русской истории»¹. Новый взгляд на корпус идей и трудов Сперанского поможет выявить не только политические константы отечественной истории, но и значимые духовные архетипы, сформировавшие устойчивые сюжеты российской государственной жизни и в целом русский мир и русскую цивилизацию.

На наш взгляд, опыт Сперанского остро ставит вопрос о *возможности либерального пути развития* для российского государства и общества. Ключевский назвал Сперанского «Вольтером в православно-богословской оболочке»², намеренно подчеркивая, казалось бы, сочетание несочетаемого – двух разных порядков жизни: антиклерикально-либерального и религиозно-благочестивого. Для В.О. Ключевского, корифея русской исторической науки, исследователя социально-политической и духовной традиции России, определившегося со своими либеральными взглядами, подобная оценка стала не просто запоминающейся метафорой. Он тем самым причислил Сперанского к определенному типу образованных русских людей – к тому редкому классу подлинных интеллектуалов, воспитанных в лоне своей собственной традиции учености – философско-богословской, – которые смогли идеи европейского Просвещения преобразовать в задачу разумно-прагматического переустройства основ русской жизни, не отказываясь от культуuroобразующей православной традиции.

Для выдающегося русского историка Сперанский был тем человеком, который практически в одиночку начал колоссальную работу по поиску «средств самоисправления» русского государства и общества *на пути обретения ими правовых устоев*. Но это начинание несло в себе зерно идеальной утопии, поскольку, по Ключевскому, было порождено отвлеченным мышлением. Сперанский как теоретик, идеолог, в терминах Ключевского «воплощенная система», взглянул «на отечество, как на большую грифельную доску, на которой можно чертить какие угодно математически проверенные государственные построения»³. Поэтому идеи Сперанского не могли быть реали-

1 Корнилов А.А. Курс истории России XIX века. М. : Астрель, 2004. С. 167.

2 Ключевский В.О. Курс русской истории : полное изд. в 1 т. М. : Альфа-Книга, 2009. С. 1121.

3 Там же.

зованы в полной мере – они не согласовывались «с наличными политическими средствами»⁴.

В историософской оценке Ключевского опыт Сперанского выявил главное противоречие российской истории, заключающееся в расхождении интеллектуального опыта с реалиями русской жизни. Прорубив «окно в Европу», царь Петр и его преемники на троне познакомили русских людей с политическими и нравственными идеями Нового времени. Однако эти идеи и практики никак не сочетались с теми отношениями, которые составляли коренной порядок русской жизни⁵. В чем же можно видеть это противоречие, определяющее, по мнению ученого, культурную специфику российской истории, ее социальный порядок? Причина возникающего противоречия в особой субкультуре власти и ее метафизическом способе политической легитимации.

Внимательно читая Ключевского, можно сделать вывод, что в России механизм исторического переосмысления культурно-политической традиции отсутствует. Он замещается или радикальным разрывом с традицией в целях скорейшего достижения нового, или, напротив, консервацией старого порядка и, как следствие, его архаизацией. Результатом данной линии развития в отечественной истории можно считать *подмену культуuroобразующей православной традиции государственно-бюрократическим традиционализмом*. Последний представляет собой именно ту версию российского консерватизма, которая не застрахована ни от мистической экзальтации, ни от мифологических соблазнов в осуществлении национально-государственной идеи. Очевидно, что Сперанский своим опытом законотворческой деятельности и государственно-реформирования в духе просветительского европейского проекта хотел изменить эволюционным путем традиционалистскую самоизоляции русской власти от общества и закрепить на политическом и ментальном уровне общественного бытия ценности европейского модерна. Демонстрируя высочайший образец этики служения, столь востребованный русской державной властью, обладая исключительными знаниями и трудоспособностью, так необходимыми для карьеры чиновника, Сперанский воплотил собой новый для России *тип рационального бюрократа, мотивированного этикой общественно-го блага*.

Подобно просветителям-энциклопедистам, взявшимся за задачу ревизии европейского христианского предания и «переформатирования» ее культурных практик, он в буквальном смысле пересоздает социальный порядок Российской империи. Замысел Сперанского не мог бы возникнуть, если бы не изменились общественные уמוнастроения. К 1808 году это внутреннее реформаторское самоощущение упрочилось. «Важнее признание Сперанским значения общественного настроения. Симптомами того, что момент для реформы

4 См.: Ключевский В.О. Курс русской истории. С. 1122.

5 Там же. С. 1178.

созрел, он признает падение в обществе уважения к чинам, орденам и вообще ко внешним признакам власти, упадок нравственного престижа власти, рост духа критики действия правительства. Он указывает на невозможность при таких условиях частных исправлений существующей системы, в особенности в области финансового управления, и приходит к выводу, что наступило время переменить старый порядок вещей», – отмечает в связи с этим Корнилов⁶.

Уже в «Записке об устройстве судебных и правительственных учреждений в России»⁷, подготовленной Сперанским по поручению Александра I, которое было дано через Кочубея, отчетливо прослеживается не только запрос на построение основ конституционного порядка. Здесь дается, что на наш взгляд более важно, социальный анализ причин таковой необходимости. Корнилов, прокомментировавший данный документ, подчеркивает, что «под монархическим Сперанский разумел конституционное»⁸.

В Записке 1803 года Сперанский пишет: «В настоящем порядке вещей мы не находим самых первых элементов, необходимо нужных к составлению монархического управления. В самом деле, каким образом можно основать монархическое [Корнилов: «т.е. конституционное»] управление по образцу, выше нами изложенному, в стране, где половина населения находится в совершенном рабстве, где сие рабство связано со всеми почти частями политического устройства и с воинской системой и где сия система необходима по пространству границ и политическому положению? Каким образом можно основать монархическое управление без государственного закона и уложения? Каким образом можно постановить государственный закон и уложение без отделения власти законодательной от власти исполнительной? Каким образом отделить власть законодательную без сословия [Корнилов: «т.е. учреждения»] независимого, ее составляющего, и без общего мнения, ее поддерживающего? Каким образом составить сословие [Корнилов: «т.е. учреждение»] независимое без великого и, может быть, опасного превращения [Корнилов: «т.е. переворота»] всего существующего порядка – с рабством и без просвещения? Каким образом установить общее мнение, сотворить дух народный без свободы тиснения? Каким образом ввести или дозволить свободу тиснения без просвещения? Каким образом установить истинную министерскую ответственность там, где отвечать некому и где ответствующий и вопрошающий составляют одно лицо, одну сторону? Каким образом без ответственности могут быть охраняемы законы в исполнении? Каким образом может быть обеспечено самое исполнение без просвещения и обилия в исполнителях...»⁹.

6 Корнилов А.А. Курс истории России XIX века. С. 170

7 См.: Сперанский М.М. Записка об устройстве судебных и правительственных учреждений в России (1803) // Приложение к изданию: «План государственного преобразования гр. М.М. Сперанского». М.: Русская мысль, 1905.

8 Корнилов А.А. Курс истории России XIX века. С. 147.

9 Цит. по: Там же. С. 147–148.

В попытке дать ответ на эти культурно-политические вопросы русской истории Сперанский в едином замысле реформ заново структурирует гражданско-правовой универсум общества, подтверждением чему является тематический перечень его трудов. В этот новый социально-политический и правовой тезаурус входят основополагающие тексты – проекты, концепции, уставы, законы – с репрезентативными названиями. Среди них: «Реформа чиновничества» (август 1809 года), «Работа над планом государственных преобразований» (1807–1812), «Проект уголовного уложения Российской империи 1813 года» (1808–1812), «Указ о придворных званиях» (апрель 1809 года); «Учреждения для управления сибирских губерний» (1822), «Свод законов Российской империи» (1832), «Указ о вольных хлебопашцах» (20 февраля 1803 года), «Введение к уложению государственных законов» (1808–1809). Этот список может быть продолжен такими текстами, как «О коренных законах государства», «О постепенности усовершенствования общественного», «О силе общественного мнения», «Записка об устройстве судебных и правительственных учреждений в России», «Устав духовных училищ», «Об усовершенствовании общего народного воспитания», «О создании Государственного совета».

Отставка Сперанского – все, что ей сопутствовало в придворных кругах, сворачивание реформаторского курса, отступление власти на позиции неограниченного самодержавия, удерживаемого полицейско-чиновничьим режимом, – стала прямым свидетельством реверсивного исторического движения. Архаизация социального порядка и историческая несостоятельность этого пути со всей очевидностью раскрылись в Крымской кампании. Военно-политический крах николаевской России явился побудительным мотивом к реформаторской деятельности Александра II. Контрреформы Александра III, которые стали идеологической основой царствования и его сына, Николая II, еще раз, с катастрофической силой высветили застарелую болезнь социально-политической системы России.

Сегодня вполне определенно можно сделать вывод, что русская революция в большевистском варианте стала ответом именно на данную версию политической истории. Отрицательные результаты настойчиво требуют объяснения исторических «неудач» России, которая раскалывается между радикализмом и охранительством и как будто не может удержать достигнутых результатов культурного развития, равно как не может институционализировать свою политическую систему в демократическом ключе. Именно этот невыученный урок истории в отказе власти от движения в сторону конституционного переустройства русской государственности и формирования новой системы отношения власти и общества в рамках гражданских институтов Россия вынуждена была проходить в трагедиях XX века и вновь изучать в веке XXI. Именно этот сюжет проявил себя и в личной драме Сперанского-реформатора.

При взгляде на отечественную историю на поверхности находится тот факт, что русская цивилизация прочно привязана к традиционалистскому государ-

ству. Станным образом даже после радикальных реформ Петра в исторической реплике Империи просматривается более древний архетип – Царства. Архаизирующая сакральность власти пусть и опосредуется системой государственных институтов, позаимствованных у Европы, но не изменяет своей природы. Ментальные стереотипы слишком сильны. У власти – предельный авторитаризм, у народа – инерционность и приверженность старому порядку. Нетрудно заметить, что все российские модернизации, происходившие на политической, как петровская или большевистская, или на религиозной почве, как церковная реформа Никона, вели к расколу в обществе. Общество радикально меняло свою структуру, привычные уклады ломались, перераспределение ресурсов сопровождалось большими человеческими трагедиями. Сталинская – впрочем, как и петровская – модернизация напоминает отчаянный рывок в современность в гонке на геополитическое выживание. Жесткий, мобилизационный и ресурсозатратный прорыв в будущее – неизбежное следствие и плата за социально-экономическое отставание. Догонять всегда приходится в многократно усложняющемся геополитическом контексте, преодолевая противоречия прежде всего внутреннего развития. Все это наталкивает на следующую мысль: причиной цивилизационных срывов в культурно-политическом и социально-экономическом развитии Руси, затем России является отсутствие, говоря философским языком, структуры опосредствования, которая переводит и согласует два типа ценностей (идеально-духовные и рационально-прагматические) в реальном жизненном опыте человека и общества.

Мы можем видеть, что сегодня, несмотря на определенные изменения в выборе ценностей, связанных с либеральной моделью развития общества, процесс государственно-политического строительства в России демонстрирует узнаваемые консервативные черты. Однако рассматривать консерватизм и либерализм в России в однозначности отрицательных оценок с обеих сторон – большое упрощение исторической ситуации, от чего хотелось бы отойти. Подобные политизированные и с одного, и с другого «лагеря» идеологические формулы явно мешают строгому анализу и рациональной философской критике социальной истории России и того опыта реформирования социального порядка, который был предложен Сперанским. В то же время дефицит профессионально честных и трезвых научных работ сегодня ощущается особенно остро в условиях объявленного, но плохо понимаемого процесса модернизации-вестернизации.

Актуальность этой темы подчеркивается еще и тем, что проблема перспектив политического устройства страны осложняется проблемой национально-культурной идентичности государств в условиях нарастающего технологического универсализма современной цивилизации, активного смешения и нивелирования культурных практик. Признавая европейские корни российской цивилизации, обусловленные христианской традицией, необходимо выделять ряд специфических особенностей, существенным образом повлиявших на ста-

новление ее культурной и политической идентичности. При обращении к данной теме сразу становится очевидной *слабость научной позиции исторической и философской критики* тысячелетнего опыта Руси/России. В этой интеллектуальной исторической драме, как и прежде, сталкиваются три *ментальных образа*, определяющих ее сюжет и силовые линии напряжения, – это образы прошлого, настоящего и будущего.

Концептуальную разработку форм философствования как процедуры критического переосмысления исторического опыта России представляют собой труды А.С. Ахиезера. Вслед за многими исследователями, в числе которых и Д.С. Лихачев, Ахиезер указывает на наличие особого «инварианта» цивилизационно-исторического развития России, обусловленного особенно-стью формировавшей ее культурной традиции. При возникновении сложных проблем для нее характерна инверсионная логика принятия решений «в рамках исторически сложившихся ритмов»¹⁰. Подобный тип общественного сознания ведет, как правило, к расколу, а сама тысячелетняя история Руси/России предстает как ряд накрывающих друг друга мифологических волн, когда удержание целостности государства, культуры и общества в период драматического столкновения старого и нового, запускающего процесс распада общественных структур, совершается посредством социально-культурного мифа.

Одним из таких устойчивых мифов является *идея власти*, освященной авторитетом предания. При этом в идее власти и связанной с ней идеей традиционного государства просматривается и архаичная культура Рода, и образ древневосточного царства. На наш взгляд, в ментальной истории русской культуры присутствуют и входят в сложное взаимодействие обе эти архаизирующие тенденции, которые продолжают проявлять себя в рамках не только древнерусской истории, но также имперского и большевистско-советского периодов. *В этой логике любые варианты модернизации с некоторыми чертами демократизации и либерализации возвращаются к консервативно-охранительной модели общественного устройства (или превращаются в нее)*. Подобный взгляд на историю Руси/России позволяет объяснить и неудачу реформаторских усилий Сперанского, которая, при всей открытости и непредрешенности путей развития, была *предзадана этой логикой*.

Можно видеть эту неудачу в неизменяемом консерватизме политической системы России. Но консерватизм консерватизму рознь, особенно в рамках типологии современных политических систем. В отношении к российской социальной истории правильнее говорить о «традиционализме» социальных отношений, поддерживаемых властью, понимая его содержание *как основу российского консерватизма*, противостоящего всяким попыткам либерального развития общества. Необходимо определить, в какой мере они воспроизводят архаические ментальные структуры власти и общества и способствуют мифоло-

¹⁰ Ахиезер А.С. Труды. С. 382.

гической инверсии культурно-политической истории России. В любом случае речь идет о недопустимости наступления «нового средневековья», с его архаизирующей традиционалистской структурой социальных связей и экономических отношений, четко просматривающихся как в российском абсолютизме, так и в большевистском тоталитаризме. В этом контексте серьезной опасностью является *подмена* духовной традиции восточнохристианской культуры государственно-политическим традиционализмом, при котором бюрократическая система легализуется на уровне закона, получая санкцию «свыше».

Каким образом в рамках самой истории Руси/России стало возможным такое смысловое соотношение и взаимодействие власти и религиозной традиции – самостоятельная тема исследований, не входящая в задачу нашей книги. Укажем лишь на тот важный факт, что образ священного царства не являлся изначально политическим идеалом Древней Руси. В древнерусской традиции значимым был *идеал благой власти*, наиболее отчетливо сформулированный в «Слове о законе и благодати» митрополита Иллариона, в «Поучении» Владимира Мономаха, в житийной литературе, где «легитимность» такой власти устанавливалась моральными критериями, при которых возникала взаимная ответственность человека за себя перед другими и за других перед Богом и собой.

Политический идеал *царства* становится порождающей моделью культурных и социальных отношений гораздо позднее, в эпоху Московского царства, что представляет собой чрезвычайно симптоматичный процесс отрыва от полноты исторического предания и архаизации социального порядка. Ветхозаветный образ царства – это не прообраз для новозаветной истории, а буквальное ее воплощение. Государство мыслится храмом, царь – первосвященником, которому принадлежит вся полнота власти, народ – спасающейся паствой. Сама история получает апокалиптическое истолкование и мыслится как временное пристанище для спасающихся (святая Русь, царство русское, православная империя и т.п.). Логичен следующий вывод: эсхатологическая проекция христианской метафизики в русском социально-политическом пространстве отторгала от себя «инструментарий» европейской политической культуры с ее идеями правового государства и свободы личности.

В этом можно видеть одну из коренных проблем русской культуры и российской цивилизации: среднее звено, опосредствующее, с одной стороны, высокие идеалы, а с другой – инструментальные практики, так и не было построено. Принято говорить, что в России есть высокая культура, но нет цивилизации. Рассуждая об этой чисто русской специфике в «Мыслях о России» Ф.А. Степун отмечал, что на трудную работу согласования ценностно-смысловых категорий *права и правды* времени и умений в русской истории не хватало¹¹. Исходя из историософской логики Степуна, можно увидеть, что в нашей истории не

11 См.: Степун Ф.А. Жизнь и творчество : Избр. соч. М. : Астрель, 2009. С. 414.

один раз был проигран простой сценарий: когда русское общество вступало в новый период освоения универсальных достижений европейской цивилизации, происходил катастрофический разрыв с прошлым, который потом «уврачевывался» уже известным, лишь стилистически измененным культурно-политическим мифом.

Выявленная русскими мыслителями проблема согласования двух типов ценностей – метафизических и инструментальных – сегодня, как представляется, может стать основой социально-политической и культурно-философской рефлексии российского общества, которое вновь вынуждено согласовывать инновацию и инструментальное мышление с метафизической традицией российской политической культуры, с ее архетипом власти. Бесспорно, необходимо учитывать национальную специфику. Слом высоких культурных традиций может вести только к деградации социума. Поэтому либерально-политическая модель становится уместной при сохранении христианско-европейской основы российского цивилизационного типа при обязательном построении среднего пространства светской культуры с ее интеллектуально-философскими практиками, критическим мышлением, правовой рационализацией социальной жизни, индивидуальным рефлексивным опытом личности.

На наш взгляд, реформаторские начинания М.М. Сперанского явились в истории России ценным теоретическим и практическим опытом продвижения в ткань русского государственного и, шире, национально-культурного организма принципов развития, преодолевающих политический традиционализм, подкрепленный мессианскими идеями сакральной власти. Сегодня силою самих обстоятельств, в условиях нового глобального проекта современности, на обломках Советской империи Россия вынуждена преодолевать собственный дуализм западничества и почвенничества, традиционализма и модернизма, консерватизма и либерализма и тем самым брать на себя ответственность исторического выбора, который требует трезвости в понимании и оценке происходящего. В противном случае избежать очередной катастрофы – сворачивания «русского проекта» в истории – не удастся. Путь Сперанского, остававшегося в рамках существующей системы общественных отношений, но формулировавшего задачи, решение которых открывалось только *в изменении политических и ментальных стереотипов культурной традиции, т.е. в известной степени в либеральной перспективе*, кажется особенно интересным.

Оценивая опыт Сперанского в отношении специфической субкультуры российской власти, необходимо говорить о таком новом ее образе, когда сама власть начинает выступать *медиатором, выстраивающим пространство средней культуры права, законности, свободы лица и совести*, способным преодолевать инверсионные ритмы социально-политической истории. Но как это бывало и прежде, восстановителем общественного порядка и государственных функций управления сегодня оказывается российский политический кон-

серватизм, слегка подреставрированный задачами модернизации. Он считает себя спасителем от национальной катастрофы – распада государства, проходившего в первое постсоветское десятилетие под лозунгами политического и экономического либерализма. Является ли он представителем классического европейского консерватизма или новой репликой бюрократического российского традиционализма – ответ на этот вопрос уже вполне очевиден.

Ясно одно, деградация форм общественно-политической, хозяйственно-экономической, духовно-культурной жизни является большой опасностью для исторического существования Руси/России, которая должна быть адекватно понята и оценена. В этой интеллектуальной работе переосмысление политической биографии выдающегося реформатора и социального мыслителя М.М. Сперанского может послужить методологическим основанием пересмотра представлений о российском консерватизме как политическом охранительстве по-преимуществу и либерализме – как чуть ли не ниспровергателе духовно-культурной традиции – пересмотра в направлении общеевропейской классической политической парадигмы, избегающей как косности, так и радикализма.

ГЛАВА 2

КУЛЬТУРНЫЕ ФОРМЫ РУССКОЙ СВОБОДЫ

А.И. ГЕРЦЕН

Александр Иванович Герцен (1812–1870) – великий русский мыслитель, публицист, общественный деятель, в отличие от многих представителей русской интеллектуальной истории в период господства официальной советской идеологии забвению не подвергшийся. Долгое время, в духе ленинской трактовки, он продолжал оставаться главным революционным демократом – связующим звеном в исторической преемственности русского освободительного движения, увенчавшегося победой пролетариата во главе с большевиками. Наследие вольнолюбивого дворянства, боровшегося за свободу личности и правовой порядок против произвола русской самодержавной власти, было приватизировано в качестве культурного и символического капитала радикальными последователями марксизма.

Недавнее празднование двухсотлетнего юбилея А.И. Герцена позволяет надеяться, что его художественно-публицистическое наследие вновь будет востребовано. Глагол «будет» здесь неслучаен, поскольку общее признание Герцена как классика отечественной социальной мысли и литературы отнюдь не гарантирует постоянного интереса к личности писателя и актуализации его текстов. Круг читателей и исследователей литературного и философского творчества Герцена, давшего оригинальный анализ русской жизни в ее культурном и политическом измерении, сегодня не так широк. Это тем более странно, что современное российское общество до сих пор не в состоянии дать продуктивный исторический ответ на вопросы, поставленные Герценом в середине XIX века.

В отношении к Герцену, к оценке его роли в социально-политической истории России и в целом к литературно-философскому наследию продолжает доминировать партийный подход. Если для интеллектуалов, общественных деятелей и партийных лидеров конца XIX – начала XX века острота споров о Герцене объяснялась необходимостью обоснования собственной политической идентичности через выявление истоков идейной традиции, то для современного интеллектуального сообщества характерна скорее некая инерция восприятия его наследия в рамках сложившихся идеологических стереотипов, прежде всего советского периода. Словно бы сбывается пророчество Л.Н. Толстого, который в судьбоносный для России 1905 год прозорливо предвидел драматическую судьбу герценовского наследия под прицелом непониманий различной мировоззренческой природы. «Читал и Герцена “С того берега” и тоже восхищался. Следовало бы написать о нем – чтобы люди нашего времени понимали его. Наша интеллигенция так опустила, что уже не в силах понять его. Он уже ожидает своих читателей впереди. И далеко над головами тепе-

решней толпы передает свои мысли тем, которые будут в состоянии понять их», – записывает в своем яснополянском дневнике от 12 октября 1905 года Лев Толстой¹.

Почему нет нового серьезного запроса на творческое переосмысление корпуса трудов Герцена, инспирированного не только круглой датой? Возможно, потому, что Герцен воспринимается как мыслитель позапрошлого столетия: XIX век в Европе и России воплощал идеи и ценности модерна. Складывается ощущение, что мыслительный строй Герцена, облеченный в литературно-публицистические формы интеллектуальной практики, трудно конвертируется в постмодернистский политический дискурс и не отвечает современной повестке дня.

Однако, как нам представляется, актуальность Герцена очевидна и подтверждается неоспоримым фактом продолжающегося культурно-политического раскола русского мира. Противостояние «самобытничества» и «западничества», выступающих синонимами другой антагонистической пары – консерватизма и либерализма, как и прежде, характеризует альтернативные линии развития российской цивилизации, обозначившиеся в рамках культурной парадигмы модерна. Этот конфликт социальных идеологий и политических проектов не разрешен в истории России XX века и достался нам в наследство, составляя социальный нерв современной жизни. Рассуждения Герцена о специфике российской цивилизации и культуры могут быть сегодня востребованы и ценны прежде всего независимостью и неангажированностью суждений, которые раскрывают не господствующее мнение, а выстраданную эволюцию взглядов. Не отрицая различных трактовок политической биографии Герцена и его социально-философских воззрений, все же признаем: без внятного в исследовательском и оценочном плане анализа его творчества невозможно подступиться к социально-политическим и духовно-культурным вопросам, характеризующим российскую современность.

И здесь Герцен может быть интересен историко-философским анализом, природа которого в особой фокусировке взгляда на предельно сложном предмете – общественной жизни во всем многообразии ее социальных, культурных и личностно-психологических взаимосвязей. В этом заключается *реалистический универсализм* автора «Былого и дум», стилистически оформляемый в виде интеллектуальной сублимации событий, которые он экзистенциально переживает. Это видение создается на пересечении взгляда «извне» – на реалии русской жизни и «изнутри» – на особенности ее персонально-душевного континуума, скрепляющего ткань социальной истории в сложном переплетении общественных и личных событий.

Сегодня идеи Герцена, его способ видения русской культурной и политической жизни может послужить своеобразным ключом к самопознанию россий-

1 Толстой Л.Н. Собр. соч. : в 22 т. М. : Худ. лит., 1985. Т. 22. С. 206.

ской истории на предельно высоком уровне интеллектуальной рефлексии. Новое прочтение многожанрового наследия Герцена должно быть связано с выработкой методологии исследования отечественной социальной истории, с постановкой ее культурно-политического вопроса, с выявлением ее болевых узлов и повторяющихся, «реверсивных» сюжетов.

Герценовский философский вопрос, адресованный к социальной истории России, может быть определен как *вопрос о свободе и связан с поиском культурных форм русской свободы*. Для Герцена – мыслителя либерального типа – проблематика возможности и способов либерализации политической системы и в целом общественного порядка в России была центральной. Политический ссыльный, которого царский режим преследовал начиная с 1834 года, вынужденный эмигрировать в 1847-м, либеральную идентичность фрондирующего дворянина Герцен выкристаллизовал в четкую гражданскую позицию, потребовавшую от него личного мужества. Он в полной мере человек николаевской эпохи. Показательно, что смерть самодержца, о которой Герцен узнал из лондонской «Таймс», вызвала в нем шквал эмоций – радость со слезами на глазах. Это неудивительно. Ключевский многозначительно заметит: «На 18 февраля 1855 г., т.е. дне смерти Николая, можно положить конечный период нашей истории, который начался с воцарением новой династии после Смутного времени. В этот период действовали известные начала, которые послужили основанием нашей политической и общественной жизни. С 18 февраля 1855 г. начинается новый период, в который выступают иные начала»².

Бесспорно, самые впечатляющие характеристики правления Николая I принадлежат перу Герцена. «Николаевское время было временем нравственного душегубства, оно убивало не одними рудниками и белыми ремнями, а своей удушающей, понижающей атмосферой, своими, так сказать, отрицательными ударами», – вынесет свой приговор на страницах «Былого и дум» Герцен³.

Общественное пространство скукожилось, как шагреновая кожа, о политических свободах не было и речи. Как пишет Герцен, «шутить либерализмом было опасно, играть в заговоры не могло прийти в голову. За одну дурно скрытую слезу о Польше, за одно смело сказанное слово – годы ссылки, белого ремня, а иногда и казemat; потому-то и важно, что слова эти говорились и слезы эти лились. Гибли молодые люди иной раз, но они гибли, не только не мешая работе мысли, разъяснявшей себе сфинксовую задачу русской жизни, но оправдывая ее упования»⁴.

Покидая Россию в 1847 году, Герцен испытывал некоторое удовлетворение, отмечая пусть малое, но все же продвижение русского общества в сторону политически и лично осуществляемой свободы: «Сравнивая московское общество перед 1812 годом с тем, которое я оставил в 1847 году, сердце бьется от

2 Ключевский В.О. Курс русской истории. С. 1163.

3 Герцен А.И. Былое и думы. М. : Захаров, 2003. С. 759.

4 Там же. С. 127.

радости. Мы сделали страшный шаг вперед. Тогда было общество недовольных, то есть отставных, удаленных, отправленных на покой; теперь есть общество независимых»⁵.

В отсутствие политических свобод почвой для возрастания гражданского самосознания стали литературные гостиные. Значение русской словесности в воспитании гражданских чувств и «святой воли» в политической истории России очень велико. По словам Герцена, «Москва входила тогда в эпоху возбужденности умственных интересов, когда литературные вопросы, за невозможностью политических, становятся вопросами жизни. Появление замечательной книги составляло событие; критики и антикритики читались и комментировались с тем вниманием, с которым, бывало, в Англии или во Франции следили за парламентскими прениями. Подавленность всех других сфер человеческой деятельности бросала образованную часть общества в книжный мир, и в нем одном действительно совершался, глухо и полусловами, протест против николаевского гнета, тот протест, который мы слышали открытее и громче на другой день после его смерти»⁶.

Герцен был ярким представителем нового типа «общества независимых», но он нес в себе и неразрешимую конфликтность всей русской жизни. Вновь прибегая к емкой формуле В.О. Ключевского, можно сказать, что в политической драме Герцена выявляется главное противоречие российской истории, заключающееся в *расхождении русского ума с русской жизнью*. Ум этот соблазнился политическими идеями Европы, но своего оригинального, отвечающего европейским ценностям просвещения и свободы порядка создать не смог⁷.

Герцен, будучи участником этого процесса, преодолевает личной судьбой исторически сложившиеся противоречия. Свое кредо он выразит в начальной главе (письме) лучшей эмигрантской книги «С того берега». В надежде на понимание автор обращается к читателям, утверждая ценность свободы как неотчуждаемого свойства личности и условия общественного бытия: «Свобода лица – величайшее дело; на ней и только на ней может вырасти действительная воля народа. В себе самом человек должен уважать свою свободу и чтить ее не менее, как в ближнем, как в целом народе. Если вы в этом убеждены, то вы согласитесь, что остаться теперь здесь – мое право, мой долг; это единственный протест, который может у нас сделать личность, эту жертву она должна принести своему человеческому достоинству. Ежели вы назовете мое удаление бегством и извините меня только вашей любовью, это будет значить, что вы еще не совершенно свободны»⁸.

И здесь же автор дает сравнительный политико-философский анализ двух социальных порядков – европейского и наличного русского, избирая *меру и сте-*

5 Герцен А.И. Былое и думы. С. 399.

6 Там же. С. 473.

7 См.: Ключевский В.О. Курс русской истории. С. 1178.

8 Герцен А.И. Собр. соч.: в 8 т. М.: Правда, 1975. Т. 3. С. 230.

пень свободы в качестве конституирующего начала: «В самые худшие времена европейской истории мы встречаем некоторое уважение к личности, некоторое признание независимости – некоторые права, уступаемые таланту, гению. Несмотря на всю гнусность тогдашних немецких правительств, Спинозу не послали на поселение, Лессинга не секли или не отдали в солдаты. В этом уважении не к одной материальной, но и к нравственной силе, в этом невольном признании личности – один из великих человеческих принципов европейской жизни.

В Европе никогда не считали преступником живущего за границей и изменником переселяющегося в Америку»⁹.

Как же обстоит дело с русской свободой? Герцен полемически заостряет:

«У нас нет ничего подобного. У нас лицо всегда было подавлено, поглощено, не стремилось даже выступить. Свободное слово у нас всегда считалось за дерзость, самобытность – за крамолу; человек пропадал в государстве, распускался в общине. Переворот Петра I заменил устарелое, помещичье управление Русью – европейским канцелярским порядком; все, что можно было переписать из шведских и немецких законодательств, все, что можно было перенести из муниципально-свободной Голландии в страну общинно-самодержавную, все было перенесено; но неписаное, нравственно обуздывавшее власть, инстинктуальное признание прав лица, прав мысли, истины не могло перейти и не перешло. Рабство у нас увеличилось с образованием; государство росло, улучшалось, но лицо не выигрывало; напротив, чем сильнее становилось государство, тем слабее лицо. Европейские формы администрации и суда, военного и гражданского устройства развились у нас в какой-то чудовищный, безвыходный деспотизм.

Если б Россия не была так пространна, если б чужеземное устройство власти не было так смутно устроено и так беспорядочно выполнено, то без преувеличения можно сказать, что в России нельзя бы было жить ни одному человеку, понимающему сколько-нибудь свое достоинство», – горько заключает Герцен¹⁰.

Предлагает ли мыслитель какие-то средства для исправления существующей ситуации или весь его пафос заключается только в том, чтобы выявить противоречия в общественном развитии России? Нужно признать, что принятая Герценом миссия уникальна. Он практически в одиночку начинает работать над формированием общественного мнения в Европе и России, призывая к изменению существующего порядка в Российской империи. Но если на родине эта работа протекала преимущественно в сфере отвлеченной мысли, то в эмиграции Герцен решительно выбирает путь действенной борьбы – он становится *практическим деятелем*. Этот психологический и нравственный перелом хорошо виден при сопоставлении позиции Герцена в идейных спорах в московско-петербургском сообществе 1840-х и самоощущении автора после 1848 года.

⁹ Герцен А.И. Собр. соч. Т. 3. С. 231.

¹⁰ Там же.

В «Думах» Герцен пишет: «Еще бы у нас было неминуемое дело, которое бы нас совершенно поглощало, а то ведь собственно вся наша деятельность была в сфере мышления и пропаганде наших убеждений... Какие же могли быть уступки на этом поле?..»¹¹ Но вот совсем другая мотивация теперь уже политического эмигранта: «Мы с вами видели самое страшное развитие императорства. Мы выросли под террором, под черными крыльями тайной полиции, в ее когтях; мы изуродовались под безнадежным гнетом и уцелели кой-как. Но не мало ли этого? Не пора ли развязать себе руки и слово для действия, для примера, не пора ли разбудить дремлющее сознание народа? А разве можно будить, говоря шепотом, дальними намеками, когда крик и прямое слово едва слышны? Открытые, откровенные действия необходимы; 14-е декабря так сильно потрясло всю молодую Русь оттого, что оно было на Исаакиевской площади. Теперь не токмо площадь, но книга, кафедра – все стало невозможно в России. Остается личный труд в тиши или личный протест издали»¹².

Если монахи искали спасение от мира в формах внутренней свободы, обретаемой сосредоточенной молитвой, то Герцен, человек светской культуры и представитель образованного класса, свой путь свободы видит в труде и отстаивании своей идейной позиции: «У нас нет молитвы: у нас есть труд. Труд – наша молитва»¹³. Обратим на этот мировоззренческий мотив более пристальное внимание. Ведь Герцен предлагает не что иное, как программу освобождения человека европейской культуры, где подлинная свобода состоит в последовательной *деконструкции* сложившихся исторических форм взаимообусловленности религии и власти.

«Не будет миру свободы, пока все религиозное, политическое не превратится в человеческое, простое, подлежащее критике и отрицанию. Возмужалая логика ненавидит канонизированные истины, она их расстригает из ангельского чина в людской, она из священных таинств делает явные истины, она ничего не считает неприкосновенным, и, если республика присваивает себе такие же права, как монархия, – презирует ее, как монархию, – нет, гораздо больше. Монархия не имеет смысла, она держится насилием, а от имени “республика” сильнее бьется сердце; монархия сама по себе религия, у республики нет мистических отговорок, нет божественного права, она с нами стоит на одной почве. Мало ненавидеть корону, надобно перестать уважать и фригийскую шапку; мало не признавать преступлением оскорбление величества, надобно признавать преступным *salus populi* [благо народа (*лат.*)]. Пора человеку потребовать к суду: республику, законодательство, представительство, все понятия о гражданине и его отношениях к другим и к государству. Казней будет много; близким, дорогим надобно пожертвовать – мудрено ли жертвовать ненавистным? В том-то и дело, чтоб отдать дорогое, если мы убедимся, что оно не

11 Герцен А.И. Былое и думы. С. 526.

12 Он же. Собр. соч. Т. 3. С. 232.

13 Он же. Былое и думы. С. 8.

истинно. И в этом наше действительное дело. Мы не призваны собирать плод, но призваны быть палачами прошедшего, казнить, преследовать его, узнавать его во всех одеждах и приносить на жертву будущему», – бьет в исторический набат бывший политический арестант Герцен¹⁴.

Очевидно, Герцен хочет изменить общественный порядок в России, избавить его от сакральной легитимности власти в пользу республиканского строя. Но и республиканский строй после революции 1848 года покажется Герцену пустой абстракцией, последним утопическим прибежищем старого мира: «Республика – *так, как они ее понимают*, – отвеченная и неудобоисполнимая мысль, плод теоретических дум, апотеоза существующего государственного порядка, преобразование того, что есть; их республика – последняя мечта, поэтический бред старого мира»¹⁵.

Миф о республике развеется у Герцена вместе с мифом о революции. Источником революционного недовольства прежде была буржуазия, вооруженная идеалами и ценностями малого числа людей, коммуницирующих между собой в рамках интеллектуального дискурса Просвещения. Французская революция середины XIX века показала, что эти ценности могут быть без большого усилия смыты волной ненависти восставшей черни, требующей восстановления справедливости и по отношению к подлому сословию. Не без горькой иронии Герцен замечает: «Либералы всех стран, со времени Реставрации, звали народы на низвержение монархически-феодального устройства во имя равенства, во имя слез несчастного, во имя страданий притесненного, во имя голода неимущего; они радовались, гоняя до упаду министров, от которых требовали неудобоисполнимого, они радовались, когда одна феодальная подставка падала за другой, и до того увлеклись наконец, что перешли собственные желания. Они опомнились, когда из-за полуразрушенных стен явился – не в книгах, не в парламентской болтовне, не в филантропических разглагольствованиях, а на самом деле – пролетарий, работник с топором и черными руками, голодный и едва одетый рубищем. Этот “несчастный, обделенный брат”, о котором столько говорили, которого так жалели, спросил, наконец, где же его доля во всех благах, в чем его свобода, его равенство, его братство. Либералы удивились дерзости и неблагодарности работника, взяли приступом улицы Парижа, pokrыли их трупами и спрятались от брата за штыками осадного положения, спасая цивилизацию и порядок!»¹⁶

По сути, Герцен в нравственном и историософском смысле остановился на развилке возможности двух типов развития – революционного и эволюционного, не желая нести ответственность за революционный слом культуры и в то же время отчаянно пытаюсь искоренить существующий порядок.

В попытке дать ответ на эти острейшие социальные вопросы русской исто-

14 Герцен А.И. Собр. соч. Т. 3. С. 260–261.

15 Там же. С. 264.

16 Там же. С. 267.

рии Герцен проделал культурно-исторический анализ политических традиций России и Европы в их сопоставлении. Признавая лидерство в общественном развитии за Европой, он с горьким сожалением говорил о заискивающей подражательности России, которая пытается переодеться в европейское платье: «Мы до сих пор смотрим на европейцев и Европу в том роде, как провинциалы смотрят на столичных жителей, – с подобострастием и чувством собственной вины, принимая каждую разницу за недостаток, краснея своих особенностей, скрывая их и подражая. Дело в том, что мы были застрашены и не оправились от насмешек Петра I, от оскорблений Бирона, от высокомерия служебных немцев и воспитателей-французов. Западные люди толкуют о нашем двоедушии и лукавом коварстве; они принимают за желание обмануть – желание выказаться и похвастаться. У нас тот же человек готов либеральничать с либералом, прикинуться легитимистом, и это без всяких задних мыслей, просто из учтивости и из кокетства; бугор желания понравиться сильно развит в нашем черепе»¹⁷.

Закономерно напрашивается вопрос: *когда и при каких условиях русский человек и общество в этом историческом раскладе смогут стать свободными?*

В борьбе за русскую свободу Герцен вооружается словом и вменяет себе в обязанность интеллектуальный труд как форму свободного разумного делания. Он создает особый тип мемуаристики и публицистики. Герцен – первооткрыватель нового жанра философской прозы – автобиографии, сочетающей мемориальный и историософский дискурсы. В подобном тексте исторический нарратив возникает только как личное событие, а используемая мнемотехника представляет собой реконструкцию истории через интеллектуальную рефлекссию, восстанавливающую разнообразные события жизни в процессе их переосмысления. Как пишет И. Калинин, «свои мемуары Герцен начинает с утверждения приоритета собственной точки зрения на историю своей жизни: “истину о человеке” невозможно вывести из внешней, отчужденной от него самого биографии (имеется ввиду не жанр, а его непосредственная фабульная основа), ее можно произвести только в рамках авторепрезентации. Создание автобиографии, таким образом, одновременно удовлетворяет потребность в самовыражении и признании»¹⁸. Можно согласиться с исследователем, который отмечает, что «автобиографический дискурс Герцена – это описание попыток усилить историчность собственной биографии (при этом собственная биография рассматривалась им как серия жертв, направленных на историзацию застывшей, замершей истории России)».¹⁹

Изображаемые события специфическим образом подсвечивают и проясняют авторскую позицию, создавая впечатление, что сама история творится по-

17 Герцен А.И. Былое и думы. С. 108.

18 Калинин И. С того берега к другим берегам: Клио Герцена и Мнемозина Набокова // НЛО. 2002. № 58.

19 Там же.

средством мыслительного акта героя повествования. Интеллектуальная сила текста, спаянная с убедительностью художественного слова, создает особый творческий эффект, редкий даже для богатого на гениальные имена XIX века – кажется, что мыслительный горизонт философско-публицистических, научных и литературных сочинений Герцена покрывает собой все интеллектуальное пространство русско-европейской культуры его времени. Слово, обладающее достоверностью образа, социально заостренное, к тому же обремененное рефлексирующей памятью, позволило Герцену стать самостоятельным субъектом российско-европейской истории. Герцен – ее автономный и самоценный актер, формирующий общественные умонастроения и политический климат, а потому воспринимаемый в роли идеолога. «Колокол» – это не издание, это партия корифея, исполняемая при поддержке хора общественного мнения в исторически свершающейся трагедии жизни.

Обращаясь к жанру воспоминаний в форме исповеди, Герцен над собой и над своей памятью проделал трудную работу, стремясь достичь «неутешительного, грустного, но примиряющего понимания»²⁰ и тем самым просветлить боль от пережитого былого в прозрачную философскую думу. Исходя из стоического тезиса, что «все личное быстро осыпается, этому обнищанию надо покориться»²¹, он составил авторизованную летопись целого поколения русского образованного класса, которому пришлось пережить николаевскую эпоху, с мастерством художника-портретиста, реалиста и психолога воссоздавая персональные черты в многочисленной галерее встреченных по жизни лиц из разных сословий.

Осмысливая события своей жизни, Герцен не только врачевал экзистенциальные раны, но и *создавал типологию русской культуры через типологию личности*, в многообразии действующих лиц-образов – главных и второстепенных героев своих воспоминаний. И каждый раз писателю приходилось преодолевать болевой порог в попытке создать объективный образ России в ее жизненной и личностной конкретике: «Мне тысячу раз хотелось передать ряд своеобразных фигур, резких портретов, снятых с натуры, и я невольно останавливался, подавленный материалом. В них нет ничего стадного, рядского, чекан розный, одна общая связь связует их. Или, лучше, одно общее несчастье; вглядываясь в темно-серый фон, видны солдаты под палками, крепостные под розгами, подавленный стон, выразившийся в лицах, кибитки, несущиеся в Сибирь, колодники, плетущиеся туда же, бритые лбы, клейменные лица, каски, эполеты, султаны... словом, петербургская Россия. Ею они несчастны, и нет сил ни переварить ее, ни вырваться, ни помочь делу. Они хотят бежать с полотна и не могут: земли нет под ногами, хотят кричать – языка нет... да нет и уха, которое бы слышало»²².

20 Герцен А.И. Былое и думы. С. 7.

21 Там же. С. 8.

22 Там же. С. 536.

В мемуарах и публицистике Герцен смог удержаться от соблазна душевного препарирования воспоминаний. Его воспоминания – это скорее труд трезвеющего разума, опускающегося в глубины памяти. Используя механизм памяти для установления единства личной и исторической судьбы, Герцен выполняет функцию комментатора эпохи, активно влияя на ее социальные и культурные процессы. Он сам ее движущая сила. В истории XIX века Герцен останется, вероятно, самым масштабным русским политическим писателем и философом – литературным гением, своей личной историей маркировавшим историю культурно-политическую. Не многим это удавалось. Пожалуй, *он вообще один такой*. Но при всем масштабе своего литературного и философского дарования этот сверхталантливый человек, взбудораживший Европу так же сильно, как и Россию, при всей трезвости ума и оценок нес в себе и мощную энергию заблуждений. Его роль как мыслителя и идеолога глубоко двойственна. Главное противоречие – последовательная *безрелигиозность*. На ее идейной основе возникает новый тип человекобожеской религии русских народников и марксистов в смешении черт христианской апокалиптики. Она отчетливо прослеживается в обращении к сыну Александру, предвещающем самую, вероятно, сильную и пронзительную книгу Герцена «С того берега»: «Мы не строим, мы ломаем, мы не возвещаем нового откровения, а устраним старую ложь. Современный человек, печальный pontifex maximus [великий строитель мостов (*лат.*)], ставит только мост – иной, неизвестный, будущий пройдет по нем. Ты, может, увидишь его... Не останься на старом берегу... Лучше с ним погибнуть, нежели спастись в богадельне реакции»²³.

Религия Герцена освобождена от догматов и благословляется новым троичным символом: «Религия грядущего общественного пересоздания – одна религия, которую я завещаю тебе. Она без рая, без вознаграждения, кроме собственного сознания, кроме совести... Иди в свое время проповедовать ее к нам домой; там любили когда-то мой язык и, может, вспомнят меня. ...Благословляю тебя на этот путь во имя человеческого разума, личной свободы и братской любви!»²⁴ Эту религию он завещает сыну Александру.

С указанного Герценом пути нельзя сворачивать, иначе грядущее человечество будет ожидать ложный, в трактовке мыслителя, исторический результат европейцев: «Французская революция и германская наука – геркулесовские столбы мира европейского. За ними по другую сторону открывается океан, виднеется новый свет, что-то другое, а не исправленное издание старой Европы. Они сулили миру освобождение от церковного насилия, от гражданского рабства, от нравственного авторитета. Но, провозглашая искренно свободу мысли и свободу жизни, люди переворота не сообразили всю несовместность ее с католическим устройством Европы. Отречься от него они еще не могли.

23 Герцен А.И. Собр. соч. Т. 3. С. 223.

24 Там же. С. 224.

Чтоб идти вперед, им пришлось свернуть свое знамя, изменить ему, им пришлось делать уступки»²⁵. Уступок в борьбе за свободу быть не может, и потому впереди – только лава революционного пожара.

Именно это апокалиптическое предощущение слома старой религии с одряхлевшим социальным порядком и исказившимися смыслами во имя построения «нового неба», но все на той же старой земле усваивается русской разночинной интеллигенцией. Она воспринимает герценовский пафос свободы лица в безрелигиозном, антихристианском контексте, следуя логике его аргументации, построенной на критике этики покорности, культивирующей рабство: «Подчинение личности обществу, народу, человечеству, идее – продолжение человеческих жертвоприношений, заклятие агнца для примирения бога, распятие невинного за виновных. Все религии основывали нравственность на покорности, т.е. на добровольном рабстве, потому они и были всегда вреднее политического устройства. Там было насилие, здесь разврат воли. Покорность значит с тем вместе перенесение всей самобытности лица на всеобщие, безличные сферы, независимые от него. Христианство, религия противоречий, признавало, с одной стороны, бесконечное достоинство лица, как будто для того, чтоб еще торжественнее погубить его перед искуплением, церковь, отцом небесным. Его воззрение проникло в нравы, оно выработалось в целую систему нравственной неволи, в целую искаженную диалектику, чрезвычайно последовательную себе»²⁶.

Интеллектуальные наследники герценовской борьбы за русскую свободу, пережившие 1905 год, попытались выявить родовые травмы интеллигенции, которую они посчитали ответственной за революцию. Именно безрелигиозность русской интеллигенции, с ее оборотной стороной идейного доктринерства и догматизма, стала предметом критики авторов знаменитых «Вех».

С отсечением духа и устранением перспективы бессмертия души в трактовке человека неизбежно возникает гипертрофия психеи и сомы. И никакая свобода лица, манифестируемая в качестве нормы социального бытия, – этот абсолютно справедливый тезис Герцена, позаимствованный из духовной традиции христианства, уже не спасает автора «Былого и дум» от нравственного мрака и семейного фиаско. Она свидетельствует только об одном – о *личной катастрофе*. Когда-то на этой почве Герцен разошелся со своим другом Грановским, который не принимал «холодной мысли единства тела и духа», поскольку с ней исчезает бессмертие души²⁷. Рождающийся на подобной почве социальный активизм менее одаренных и менее аристократичных последователей Герцена, услышавших набат «Колокола», несет в себе апокалиптическое требование разрушения старого христианского мира. Модель безрелигиозного социализма и нечаевщина, пророчески увиденная другим русским гением,

25 Герцен А.И. Собр. соч. Т. 3. С. 324.

26 Там же. С. 338.

27 См.: Герцен А.И. Былое и думы. С. 524.

Ф.М. Достоевским, в «Бесах», логически вытекают из него. Тогда свобода действительно становится *«страшным словом»*.

Подобная деградация либеральных ценностей и идей в отрыве от духовной традиции христианства вполне закономерна и в общественном пространстве, и в личной сфере. В русской истории освобождение лица и требование конституции потонуло в хаосе революционного пожара, а слом государства в Российской империи привел к уничтожению культуры и человека – на смену полицейско-бюрократическому порядку пришла большевистская диктатура и сталинский тоталитаризм. Насколько эти новые «формы русской свободы» соответствовали чаяниям Герцена? Вряд ли о них пламенно мечтал создатель «Колокола», восклицая на станицах «Былого и дум»: «...одна вещь узнана нами и не искоренится из сознания грядущих поколений, это – то, что разумное и свободное развитие русского народного быта совпадает с стремлениями западного социализма»²⁸.

И что такое это историческое пари Герцена за социализм, которое он заключает на страницах «С того берега»? Мечта Буревестника или пророчество-предостережение? Здесь все смыслы и интонации двоятся: «Или вы не видите новых христиан, идущих строить, новых варваров, идущих разрушать? – Они готовы, они, как лава, тяжело шевелятся под землею, внутри гор. Когда настанет их час – Геркуланум и Помпея исчезнут, хорошее и дурное, правый и виноватый погибнут рядом. Это будет не суд, не расправа, а катаклизм, переворот... Эта лава, эти варвары, этот новый мир, эти назареи, идущие покончить дряхлое и бессильное и расчистить место свежнему и новому, ближе, нежели вы думаете», – подобно пифии возвещает философ²⁹.

Прозападнические убеждения Герцена, сменившиеся едва ли не апологией русской общины, характеризуют драматический путь самопознания русского общества в выборе средств исправления закостенелого социального порядка. И если русская культура на высоте своего национального развития стала почвой для подлинно либеральных умонастроений и движения русского мира к освоению европейской универсальности, примером чего является интеллектуальный опыт самого Герцена, то русский социальный порядок этому движению противостоял, провоцируя социальный радикализм. История реализовала катастрофический, увы, *нечаевский* сценарий герценовского революционаризма. В этом контексте *культивирование либерального ядра* социальных и историософских идей Герцена представляется пока еще неосуществленной, но все же возможной продуктивной альтернативой во взаимоотношениях культуры и власти, свободы и социального уклада, исторически сложившихся в России.

28 Герцен А.И. Былое и думы. С. 472.

29 Он же. Собр. соч. Т. 3. С. 272.

ГЛАВА 3

ЕВРОПА И РОССИЯ В ИСТОРИЧЕСКОМ ПРОЦЕССЕ

Т.Н. ГРАНОВСКИЙ

Проблема культурной и цивилизационной самоидентификации России, сути происходящих в ней перемен и возникающих исторических перспектив не ограничивается сферой философско-теоретического интереса – она обретает реальное жизненное наполнение. Эта ситуация во многом обусловлена социальными потрясениями последних двух десятилетий, в результате которых начала складываться новая российская государственность. Потребность в большой философско-культурологической идее, в основе которой лежит правдивое и аргументированное понимание отечественной истории, будет лишь возрастать. И речь здесь идет не только о «канонической» интерпретации истории для школьников – в первую очередь это необходимо для культурно-политического самоопределения власти и общества, выступающих в качестве субъектов исторического творчества в контексте современности.

Как в данной ситуации поведут себя историк-исследователь и историк-учитель, какой философский вопрос они адресуют прошлому, чтобы понять настоящее и увидеть контуры будущего? Очевидно, что мыслительный акт вопрошания времени есть нечто большее, чем тщательно собираемая и грамотно фиксируемая фактология в записи событий, социальных процессов и культурных артефактов. В вопросе к истории всегда содержится желание услышать ответ, который может стать основанием для жизни личности, общества, культуры, нации, государства. Именно такую духовно-философскую задачу поставил перед собой будущий профессор истории Императорского Московского университета Тимофей Николаевич Грановский (1813–1855), постигая всемирную историю как книгу вопросов и ответов, которая находится в ведении Божественного Промысла и многие страницы которой еще не открыты. Как полагал Грановский, «явления новой христианской истории еще далеки от своего завершения; каждое может своими последними результатами представить горькое обличение неверности суждений, которых они были предметом. Чрез все события, составляющие содержания последних пятнадцати веков, отделяющих нас от Константина Великого, тянется одна живая нить, и конец ее в руке Божией»¹.

Приходится признать, что историческое самопознание, к которому призывал выдающийся современник Герцена и Тургенева, не является сильной стороной российского общества. Стоит ли удивляться, что опыт Тимофея Николаевича Грановского, ученого-просветителя, обладавшего либеральными взгля-

1 Грановский Т.Н. Публичные чтения. Статьи. Письма // Т.Н. Грановский / сост. А.А. Левандовский, Д.А. Цыганков. М. : Рос. полит. энциклопедия (РОССПЭН), 2010. С. 462.

дами и трудившегося исключительно на благо своего отечества, как исторический пример не востребован. Однобокость в представлениях о русской либеральной традиции работает не на «повышение», а на «понижение» исторического самосознания российского общества и вызывает пессимистические чувства в оценке его очередных усилий стать культурной и гражданской нацией. Между тем нравственный и идейный запас российской либеральной культуры, частью которой является русский профессор истории Грановский, весьма существенный и значимый, обладающий большим общественно-культурным созидательным потенциалом.

Современное общество вообще старается избавиться от бремени истории, явно или неявно избегая труда исторического самопознания, вследствие чего оно недооценивает и силу примеров. Говоря об отношении к истории греков и римлян, Грановский заметил: «Они верили в могущество примеров»². В подтверждение своей мысли он привел известную сентенцию Цицерона: *Historia vero testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis*³.

Для чего сегодня изучать наследие Грановского? Что оно может существенного добавить к интеллектуальной истории русского либерализма – ведь Грановского никак нельзя, используя привычные мерки, отнести к категории людей политических? О выдающемся русском историке можно сказать то, что он адресовал Аристотелю, риторически вопрошая, может ли современный философ, историк, политик или критик обойтись без сочинений Стагирита, «когда дело идет о главных вопросах философии, политической жизни древних или искусства?»⁴ По словам Грановского, сам Аристотель «был только представителем того умственного движения, которое началось гораздо прежде его и продолжалось еще долго по его смерти. Следовательно, он может быть изучаем только в связи с тем целым, к которому принадлежит. Как отдельное явление он почти непонятен»⁵.

Проводя параллель, мы вслед за Грановским можем утверждать, что он сам важен нам как *представитель общественного движения, показавшего творческое возрастание интеллектуальных сил России на ее пути к самой себе, к пониманию своей цивилизационной идентичности, к русскому европеизму*. Грановский принадлежал к поколению людей, о которых впоследствии любимый его ученик Б.Н. Чичерин будет говорить, что они подготавливали будущее России распространением мысли и просвещения. И эта работа шла по линии литературной, ученой и педагогической деятельности.

Чему нас может научить пример Грановского? Следуя его собственному принципу, «при изучении каждого великого человека мы должны обратить

2 Грановский Т.Н. Публичные чтения. Статьи. Письма. С. 434.

3 История – верная свидетельница прошлого, свет истины, жизнь памяти, учительница жизни, вестница старины (*лам*).

4 Грановский Т.Н. Публичные чтения. Статьи. Письма. С. 462.

5 Там же.

внимание на *личность* его, на *почву*, на которой он вырос, на *время*, в которое он действовал. Из этого тройного элемента слагается его жизнь и деятельность»⁶.

Итак, *личность* Грановского. Все, знавшие его, отмечали необыкновенно привлекательные черты характера, из которых одна стала главной, помогла собрать вокруг себя огромное количество людей, привлечь на сторону своих убеждений тех, кто придерживался мнений совершенно противоположных. Со школы Грановский был человеком, которого отличала «способность быть центром соединения, примирителем враждующих наклонностей и направлений»⁷. Однако дар гармонизатора человеческих отношений, приобретенная вдумчивость и мягкость сопровождалась постоянной нравственной работой, упорным трудолюбием и стремлением к познанию. Грановский был исключительно волевой личностью, преодолевающей большие жизненные сложности и материальную неустроенность. Он с удовлетворением мог сказать о себе: «Я тем более доволен и горд этим успехам, что обязан им только собственному труду; у меня не было покровителей, и, однако же, другие студенты, у которых их было много, остались позади меня»⁸. На этом пути его всегда поддерживало чувство личного достоинства, чести и долга. В письме к сестре 14 февраля 1837 года мы читаем следующее: «В наследство от отца я получу только его имя, но это имя я хочу носить чистым от упрёка. Я никому не позволю запятнать его»⁹. Понимая, что за границей ему было бы намного легче жить и работать, Грановский не мог даже допустить этой мысли, желая возвратить сыновний долг, по его словам, «дикой и печальной» родине. В письме к сестре в августе 1837 года он пишет: «Во мне сильнейшее желание уплатить свой долг отечеству»¹⁰.

Пожалуй, одна из лучших характеристик Грановского принадлежит И.С. Тургеневу. Она содержится в письме к редакторам «Современника». Это знаменитый некролог (8 октября 1855 года) «Два слова о Грановском», в котором Тургенев, хорошо знавший Грановского, признается: «Потеря его принадлежит к числу общественных потерь и отзовется горьким недоумением и скорбью во многих сердцах по всей России»¹¹.

Кто этот человек, какова его роль в жизни целого поколения? «Чуждый педантизма, исполненный пленительного добродушия, он уже тогда внушал то невольное уважение к себе, которое столь многие потом испытали.

6 Грановский Т.Н. Публичные чтения. Статьи. Письма. С. 70.

7 Там же. С. 9.

8 Цит. по: Т.Н. Грановский и его переписка. М. : Тов-во типографии А.И. Мамонтова, 1897. Т. I : Станкевич А.В. Т.Н. Грановский, биографич. очерк. С. 32.

9 Там же. С. 57.

10 Там же. С. 58.

11 Тургенев И.С. Полн. собр. соч. и писем : в 30 т. Сочинения : в 12 т. М. : Наука, 1978–1986. Т. 5. С. 325.

От него веяло чем-то возвышенно-чистым; ему было дано (редкое и благодатное свойство) не убеждениями, не доводами, а собственной душевной красотой возбуждать прекрасное в душе другого; он был идеалист в лучшем смысле этого слова, – идеалист не в одиночку. Он имел точно право сказать: “Ничто человеческое мне не чуждо”, и потому и его не чуждалось ничто человеческое», – характеризует Грановского Тургенев¹². «Проникнутый весь наукой, посвятив себя всего делу просвещения и образования, – он считал самого себя как бы общественным достоянием, как бы принадлежностью всякого, кто хотел образоваться и просветиться... К нему, как к роднику близ дороги, всякий подходил свободно и черпал живительную влагу изучения, которая струилась тем чище, чем сам преподаватель меньше прибавлял в нее своего. Свое, оригинальное в его поучении было именно это благородное самоотречение – это отсутствие личных прихотей и умствований. Он передавал науку, которую уважал глубоко и в которую честно верил, как сам принимал ее – не искажая ее, не силясь согнуть ее если не в систему, так в дугу», – поднимает в глазах русского мира научное и общественное имя Грановского будущий великий русский писатель¹³. Грановский принадлежит к новому культурному типу людей, которые только появляются и которые так нужны будут России будущего. «...Люди, подобные Грановскому, теперь нам крайне нужны. Время еще впереди, когда настанет для нас потребность в специалистах, в ученых; мы нуждаемся теперь в бескорыстных и неуклонных служителях науки, которые бы твердой рукою держали и высоко поднимали ее светоч; которые, говоря нам о добре и нравственности – о человеческом достоинстве и чести, собственную жизнь подтверждали истину своих слов...» – заключает Тургенев¹⁴.

Второе условие для полноценного исторического анализа, которое советует учитывать Грановский, – *почва*. Интеллектуальной почвой для поколения Грановского были в первую очередь гегельянские кружки. Они развивались, по определению исследователя русской философии В.В. Зеньковского, в рамках внецерковного эстетического гуманизма. Это направление в 30–40-е годы XIX века «приобретает новую творческую силу, обнаруживает бесспорную живучесть, как основной принцип русского секуляризма»¹⁵. Как отмечает Зеньковский, «у многих представителей этого течения мы встречаем подлинную и глубокую личную религиозность, которая кое у кого сохраняется на всю жизнь, – но это не мешает им вдохновляться началами автономизма, развивать свои построения в духе секуляризма. В этом смысле не случайно, что почти все защитники секуляризма оказываются в то же время “западниками”, – т.е. открыто и прямо примыкают к западной

12 Тургенев И.С. Сочинения. Т. 5. С. 326.

13 Там же. С. 327.

14 Там же. С. 328.

15 Зеньковский В.В. История русской философии. Т. I. Ч. 2. Л.: ЭГО, 1991. С. 39.

секулярной культуре и стремятся связать пути русской мысли с проблемами Запада»¹⁶.

Зеньковский указывает также на другую характерную черту этого направления, связывая ее с социально политическим радикализмом, «в котором поновому воскресает и своеобразно углубляется “теургическое беспокойство” – чувство ответственности за историю и искание путей к активному вмешательству в ход истории»¹⁷. По мнению о. Василия Зеньковского, православного богослова, отмеченные черты «образуют идеологию русской внецерковно мыслящей интеллигенции, замыкающейся, по верному выражению одного писателя, в своеобразный “орден” – с прочной традицией в путях мышления, с своеобразной психологией секты – фанатической и нетерпимой»¹⁸.

С таким выводом Зеньковского можно согласиться лишь отчасти. Если Белинский или Бакунин действительно по своим личностным характеристикам могут соответствовать социально-психологическим чертам сектантского поведения, то яркий представитель этого течения Станкевич, чьи воззрения Зеньковский пытается реконструировать, и тем более Грановский (о нем Зеньковский, кстати, даже не упоминает в связи с философским кружком Станкевича) под определение «философского ордена» с психологией «нетерпимых фанатиков» никак не подходят.

Тезис о том, что русский секуляризм рос на почве европейского гуманизма и просвещения, кажется бесспорным. Но здесь требуется объективная оценка социокультурных результатов русской секуляризации по европейскому образцу – этой линии просвещенного русского европеизма, ярким представителем которого был Грановский. Европейская идентичность его историософских воззрений подтверждается метким определением роли Петра в судьбе Руси/России. Для Грановского Петр – это тот человек, «который дал нам право на историю»¹⁹. Понятно, что право на историю в устах Грановского – это прямое указание на то, что именно европейскую историю, логику ее развития московский профессор считает определяющей во всеобщей истории.

Интересно еще одно свидетельство из биографии Грановского, говорящее в пользу его европейских умонастроений. Казалось бы, это бытовой сюжет, однако он весьма показательно иллюстрирует отношение Грановского к традиционалистскому укладу древней московской столицы. Будучи членом Английского клуба, он, следуя прогрессистским европейским предпочтениям, оставил его ради Купеческого клуба, в деятельности которого почувствовал нечто живое и новое. Грановский заявил, что не хочет ничего общего иметь с «барской, пошлой, тупоумной Москвой, представителем которой является Английский клуб, с этой апатичной, ленивой Москвой, которая только спросонок важ-

16 Зеньковский В.В. История русской философии. Т. I. Ч. 2. С. 39.

17 Там же.

18 Там же.

19 Грановский Т.Н. Публичные чтения. Статьи. Письма. С. 421–422.

ничают и, как старая баба, хвастается своим древним родом, своими прежними заслугами»²⁰. Добавим, что в 50-е годы XIX века Купеческий клуб стал немаловажным звеном в формировании гражданского самосознания русской общности, вследствие чего его деятельность официальная власть в лице московского генерал-губернатора А.А. Закревского пыталась ограничить через введение «сословного» устава.

Очевидно, что в социальной истории России европеизм в своих научных, образовательных, художественных и интеллектуально-философских формах оказался исключительно значимым и плодотворным, став *культурной почвой и предпосылкой модернизации российской политической системы*. Так, путь образования русского общества Грановский напрямую связывал с западной научной традицией, указывая на «умственную связь России с европейской образованностью»²¹. Говоря об успехах отечественной системы образования, он подчеркивал: «Мы продолжали учиться у старших братьев наших, мы не отреклись от благ просвещения, но приобрели право критики и самостоятельного приговора»²².

Это право исторической критики и рефлексии над основаниями собственного бытия русское общество приобретало долго и трудно. Процесс изменений социального порядка был чреват многочисленными драматическими сюжетами. Время жизни Грановского пришлось на николаевскую эпоху, лучшее свидетельство о которой, вероятно, принадлежит А.И. Герцену, состоявшему в близком общении с Грановским.

В главе XXV «Былого и дум» Герцен вспоминает эпоху кружков как время идейного самоопределения русской молодежи, указывая на причины появления этого сущностного для русской жизни социально-культурного феномена. По словам Герцена, это был ответ на неправду сложившегося общественного порядка в России, на то разложение, которое затронуло аристократический класс и правящие верхи:

«Самое появление кружков, о которых идет речь, было естественным ответом на глубокую внутреннюю потребность тогдашней русской жизни.

О застое после перелома в 1825 году мы говорили много раз. Нравственный уровень общества пал, развитие было перервано, все передовое, энергическое вычеркнуто из жизни. Остальные – испуганные, слабые, потерянные – были малы, пусты; дрянь александровского поколения заняла первое место; они мало-помалу превратились в подобострастных дельцов, утратили дикую поэзию кутежей и барства и всякую тень самобытного достоинства; они упорно служили, они выслуживались, но не становились сановитыми. Время их прошло.

Под этим большим светом безучастно молчал большой мир народа; для него ничего не переменялось, – ему было скверно, но не сквернее прежнего, но-

20 Цит. по: Самоорганизация российской общественности в последней трети XVIII – начале XX в. / отв. ред. А.С. Туманова. М. : РОССПЭН, 2011. С. 405.

21 Там же. С. 454

22 Там же.

вые удары сыпались не на его избитую спину. Его время не пришло. Между этой крышей и этой основой дети первые приподняли голову, может оттого, что они не подозревали, как это опасно; но, как бы то ни было, этими детьми ошеломленная Россия начала приходить в себя»²³.

Отмечая определенное сходство в умонастроениях своего круга и круга Н.В. Станкевича, под значительным влиянием которого сформировался Грановский, Герцен тем не менее проводит границу между философской созерцательностью юных последователей Шеллинга, Фихте и Гегеля и более радикально настроенной молодежью, которая образцом для подражания выбрала дело, начатое декабристами: «В тридцатых годах убеждения наши были слишком юны, слишком страстны и горячи, чтоб не быть исключительными. Мы могли холодно уважать круг Станкевича, но сблизиться не могли. Они чертили философские системы, занимались анализом себя и успокаивались в роскошном пантеизме, из которого не исключалось христианство. Мы мечтали о том, как начать в России новый союз по образцу декабристов, и самую науку считали средством. Правительство постаралось закрепить нас в революционных тенденциях наших»²⁴.

После того как правительство «разобралось» со студентами-смутьянами, превратив их в политических заключенных и ссыльных, пути русской молодежи стали расходиться. Размежевание отныне пошло по линии исторического самоопределения России, цивилизационного выбора путей ее развития в духе прославянского самобытничества Руси/России, с одной стороны, и универсализма западноевропейской культуры как основы русской цивилизации – с другой.

Герцен пишет:

«В 1834 году был сослан весь кружок Сунгурова – и исчез. В 1835 году сослали нас; через пять лет мы возвратились, закаленные испытанным. Юношеские мечты сделались невозвратным решением совершеннолетних. Это было самое блестящее время Станкевичева круга. Его самого я уже не застал, – он был в Германии; но именно тогда статьи Белинского начинали обращать на себя внимание всех.

Возвратившись, мы помирились. Бой был неровен с обеих сторон; почва, оружие и язык – все было розное. После бесплодных прений мы увидели, что пришел наш черед серьезно заняться наукой, и сами принялись за Гегеля и немецкую философию. Когда мы довольно усвоили ее себе, оказалось, что между нами и кругом Станкевича опоры нет.

Круг Станкевича должен был неминуемо распуститься. Он свое сделал – и сделал самым блестящим образом; влияние его на всю литературу и на академическое преподавание было огромно, – стоит назвать Белинского и Грановского; в нем сложился Кольцов, к нему принадлежали Боткин, Катков

23 Герцен А.И. Былое и думы. С. 369–370.

24 Там же. С. 371.

и проч. Но замкнутым кругом он оставаться не мог, не перейдя в немецкий доктринаризм, – живые люди из русских к нему не способны.

Возле Станкевичева круга, сверх нас, был еще другой круг, сложившийся во время нашей ссылки, и был с ними в такой же чересполосице, как и мы; его-то впоследствии называли славянофилами. Славяне, приближаясь с противоположной стороны к тем же жизненным вопросам, которые занимали нас, были гораздо больше их ринуты в живое дело и в настоящую борьбу.

Между ними и нами, естественно, должно было разделиться общество Станкевича. Аксаковы, Самарин примкнули к славянам, то есть к Хомякову и Киреевским. Белинский, Бакунин – к нам. Ближайший друг Станкевича, наиболее родной ему всем существом своим, Грановский, был нашим с самого приезда из Германии.

Если б Станкевич остался жив, кружок его все же бы не устоял. Он сам перешел бы к Хомякову или к нам»²⁵.

Это идейное расхождение некогда близких по воззрениям людей стало *осевой развилкой в истории общественной мысли России*. Анализируя природу споров славянофилов и западников, российский философ культуры В.М. Межуев отмечает, что «общность России с Европой западники относили к будущему, полагая его в разуме, славянофилы – к прошлому, усматривая ее в сошедшем на землю вместе с пришествием Христа Святом духе»²⁶. Грановского Герцен однозначно отнес к западникам. Позже все же между ними произошло разделение, которое случилось на почве религиозных убеждений. Грановский оставался верующим христианином, для которого бессмертная душа была подлинной духовной реальностью, опытно переживаемой, а Бог – источником высшего нравственного идеала. Герцен был склонен видеть в религии социальный институт, инкорпорированный в систему политической власти как ее идеологическая основа, а источником моральных оценок для него служили личная воля и разум. Как считает Межуев, парадигмальное расхождение славянофилов и западников как раз и заключалось в вопросе, какое из двух начал – разум или дух – считать более универсальным. «Собственно, – пишет исследователь, – об этом и спорили просветители и романтики в Европе, западники и славянофилы в России. Хотя именно западники претендовали на звание “русских европейцев”, ранние славянофилы были европейцами не менее их, но только мыслившими в ином – не просветительском (рационалистическом), а в религиозно-христианском (мистическом) ключе. Отстаиваемый ими общественный идеал, получивший впоследствии название “русской идеи”, был столь же универсален, как и у западников, но только в своем роде»²⁷.

Однако в вопросах философско-исторических, во взглядах на место России

25 Герцен А.И. Былое и думы. С. 371–372.

26 Межуев В.М. «Русская идея» и цивилизационные особенности русского мира // Русский мир как цивилизационное пространство. М.: ИФРАН, 2011. С. 17.

27 Там же.

и ее будущность Герцен был убежденным союзником Грановского. Примечательно герценовское определение идейной рамки исторического курса, прочитанного Грановским. Эти мысли были высказаны Герценом в статье, опубликованной в «Московских ведомостях», № 142 от 27 ноября 1843 года, ставшей откликом на начавшееся 23 ноября того же года чтение Грановским курса публичных лекций по истории Средних веков. Охарактеризовав это явление как свободное и поэтическое, Герцен отметил: «В самом событии этого курса есть что-то чрезвычайно поэтическое: в то время, когда трудный вопрос об истинном отношении западной цивилизации к нашему историческому развитию занимает всех мыслящих и разрешается противоположно, является один из молодых преподавателей нашего университета на кафедре, чтоб передать живым словом историю того оконченного отдела судеб мира германокатолического, которого самобытно развивающаяся Россия не имела. Г-н Грановский, года три тому назад оставивший скамьи лучших германских университетов, посвятивший жизнь свою глубокому изучению европейской истории, выходит перед московским обществом не как адвокат средних веков, а как заявитель великого ряда событий, в их органической связи с судьбами всего человечества; его чтения не могут быть разрешением вопроса, но должны внести в него новые данные; он вправе требовать, чтоб, желая осуждать и отталкивать целую фазу жизни человечества, выслушали по крайней мере симпатический рассказ о ней. Благородную симпатию к своему предмету мы видели, глубоко тронутые, в первых прекрасных словах, которыми открыл г. Грановский курс свой. Эта симпатия – великое дело: в наше время глубокое уважение к народности не изъято характера реакции против иноземного; многие смотрят на европейское как на чужое, почти как на враждебное, многие боятся в общечеловеческом утратить русское. Генезис такого воззрения понятен, но и неправда его очевидна. Человек, любящий другого, не перестает быть самим собою, а расширяется всем бытием другого; человек, уважающий и признающий права ближнего, не лишается своих прав, а неизбежно укрепляет их»²⁸.

Каким же выводом заключает Герцен свой рассказ о публичных лекциях Грановского? «Мы должны уважить и оценить скорбное и трудное развитие Европы, – пишет будущий эмигрант и автор «С того берега», – которая так много дает нам теперь; мы должны постигнуть то великое единство развития рода человеческого, которое раскрывает в мнимом враге – брата, в расторжении – мир: одно сознание этого единства уже дает нам святое право на плод, выработанный, потом и кровью, Западом; это сознание с нашей стороны есть вместе мысль и любовь – оттого оно так легко; логика и симпатия всего менее теснят человека: человек создан, чтоб думать и любить»²⁹.

28 Герцен А.И. Публичные чтения г. Грановского (Письмо в Петербург) // Герцен А.И.

Собр. соч. : в 30 т. Т. 2 : Статьи и фельетоны : 1841–1846 : Дневник 1842–1845. М. : Изд-во АН СССР, 1954. С. 111.

29 Там же.

В XXIX главе «Былого и дум» Герцен вновь вернется к интеллектуальной характеристике Грановского и многозначительно подчеркнет, что сила влияния его личности и его научной деятельности была новой общественной и нравственной альтернативой лицемерному официозу, выражая «постоянный, глубокий протест против существующего порядка в России»³⁰.

Публичный курс Грановского в скрытой форме ставил вопрос об исторических путях развития России, вступая тем самым в очевидную конфронтацию с идеологами правительственного официоза, на что и указывает Герцен³¹. Об этом свидетельствует и сам Грановский, который за несколько дней до начала лекций писал Н.Х. Кетчеру: «Я надеюсь... высказать моим слушателям en masse такие вещи, которые я не решился бы сказать каждому поодиночке. Вообще хочу полемизировать, ругаться и оскорблять. Елагин сказал мне недавно, что у меня много врагов... источник вражды в противоположности мнений. Постараюсь оправдать и заслужить вражду моих "врагов"»³². А в письме к Кетчеру от начала декабря 1843 г., после четвертой лекции курса, Грановский отмечает: «Шевырева я уже несколько раз выводил на сцену: я указывал на него, когда говорил о людях, отрицающих философию истории, я говорил о нем по поводу риториков IV и V века, по поводу язычников староверов»³³.

В лекциях Грановского история представляла текстом, требующим внимательного чтения и интерпретации – обязательной процедуры понимания и прояснения смысла происходивших и свершающихся в ней событий, т.е. *личных интеллектуальных усилий, сопряженных с поиском истины, а значит, и с пересмотром устоявшихся исторических клише*. По мысли Грановского, испытавшего сильнейшее влияние Гегеля, история – это такой процесс, который репрезентирует разумное развитие человечества, накапливающее в своем социальном опыте и памяти понятия и идеи. В этом смысле история науки становится частью социальной истории, демифологизируется, обретая новый источник развития и движущую силу – человеческий разум. Тем самым ее субъектом становится личность, имеющая право на индивидуальный выбор, другими словами, на *свою собственную идею*. По словам Б.Н. Чичерина, Грановский, делая необходимое историографическое введение к своему курсу, именно «с удивительной ясностью и широтой излагал движение идей»³⁴.

Характерно, что поворот в интеллектуальной биографии Грановского связан именно с запросом на философский тип познания и осмысления действительности. В письме к Н.В. Станкевичу из Вены от 15 июля 1838 года Грановский

30 Герцен А.И. Былое и думы. С. 446.

31 К подобной оценке лекций Грановского Герцен будет еще неоднократно возвращаться в своем дневнике (записи от 28 ноября, 1, 11, 21 декабря 1843 года).

32 Т.Н. Грановский и его переписка. Т. II. С. 459.

33 Там же. С. 460. Профессор истории С.П. Шевырев, не отказывая в профессионализме автору публичного курса и признавая успех чтений у публики, выступил с критикой лекций на страницах «Москвитянина» (1843. № 12).

34 Чичерин Б.Н. Москва сороковых годов. М., 1929. С. 45.

пишет: «Время, посвященное мною в Берлине философии, решительно потеряно. Я ничего порядочно не понял и даже хорошо не осмотрелся в науке. Зимой я не успею много сделать, потому что буду работать над диссертацией, а необходимость философии для меня я час от часу все более чувствую. Я теперь очень понимаю, что есть богатые натуры, которые вовсе не нуждаются в философии: они переносят свое внутренне единство на внешний мир, а у меня наоборот – я должен извне усвоить себе внутренне единство и согласие. Только по достижении этой цели могу я сделать что-нибудь хорошее – по моим требованиям – для истории. Из одностороннего, следовательно бесплодного, политического направления я должен вырваться»³⁵.

Об острой потребности в философии Грановский так говорит в другом письме к близкому другу Григорьеву:

«Мы недалеко ушли в науке, но в жизни еще менее продвинулись. <...> Мир Божий хорош и разумен, только на него нужно смотреть разумными очами, друг Вася. А у нас у обоих часто преглупые очи. Хаос в нас, в наших идеях, в наших понятиях – а мы приписываем его миру. <...> Кто смотрит на мир разумно, для того и он смотрит разумно, говорит Гегель. И это едва ли не величайшая истина, сказанная им.

<...> Работай, воспитывай себя; готовься к разрешению великих вопросов. Я делаю то же. Для этого недостаточно читать книги. А надобно почаще беседовать с собою. Займись, голубчик, философией... Это вовсе не пустая, мечтательная наука. Она положительнее других и дает им смысл. – Что ты утратил веру, в этом я не вижу большой беды. Напротив – эта вера возвратится к тебе, но уже очищенная, вовсе не похожая на ту, которая переходит к нам от отца или деда. <...> Учись по-немецки и начинай читать Гегеля. Он успокоит твою душу. Есть вопросы, на которые человек не может дать удовлетворительного ответа. Их не решает и Гегель, но все, что теперь доступно знанию человека, и самое знание, у него чудесно объяснено»³⁶.

Концепция истории, которая рождается в традиции философского постижения общественно-исторического бытия человека, восходит к Гердеру, Канту, Шеллингу и кульминирует в гегелевской философии истории. Эту линию на философизацию исторического дискурса, преодолевающую ограниченность трактовки истории как непротиворечивого, по существу, легендарного культурного предания, Грановский подтвердит, анализируя текущее состояние исторической науки: «Теперь философия стала необходимым пособием для истории, она дала ей направление ко всеобщему, усилила ее средства и обогатила ее идеями, которые из самой истории не могли скоро развиваться»³⁷. В ста-

35 Т.Н. Грановский и его переписка. Т. II. С. 358.

36 Там же. Т. I. С. 60–61.

37 Цит. по: Кареев Н. Историческое мирозерцание Грановского: Речь на торжественном акте Императорского С.-Петербургского Университета 8 февраля 1896 г. СПб.: Типо-Литография Б.М. Вольфа, 1896. С. 13.

тье «Историческая литература во Франции и Германии в 1847 году», анализируя книгу Ад. Шмидта «История свободы исповеданий и мысли в первое столетие империи и христианства», Грановский дает очень емкое определение философии, заимствуя по аналогии определение истории, данное Шлегелем: «Выражение, которое Фридрих Шлегель употребил, говоря об истории, можно справедливо отнести и к философии: она есть пророк, обращенный к минувшему. Она идет за историей, как сознание за поступком»³⁸.

Целенаправленный процесс истории характеризуется Грановским в терминах прогрессивного развития человечества. Как отмечает историк, «весь прогресс человечества заключается в том, что человечество становится сознательнее и цель его бытия яснее и определеннее»³⁹. Тем не менее Грановский достаточно трезво оценивает предметные границы философии истории. «Слабая сторона философии истории, в том виде, в каком она существует в настоящее время, заключается, по нашему мнению, в приложении логических законов к отдельным периодам всеобщей истории. Осуществление этих законов, – добавляет Грановский, – может быть показано только в целом, а не в частях, как бы они ни были значительны»⁴⁰. Историю нельзя вывести из законов разума, любые умозрительные построения будут разбиваться о реальный ход событий и явлений. Однако Грановский ясно осознает чрезвычайно сильную зависимость истории от господствующих философских систем, поскольку концептуальные наработки философии становятся общим методологическим и идейным базисом образованного сословия. Из этой «умственной среды заимствует историк свою точку зрения и мерило, прилагаемое им к описываемым событиям и делам», – делает вывод Грановский⁴¹.

Ученый категоричен – без всеобщей истории философия истории даже не может быть предметом отдельного рассмотрения. Умозрительные подверживания могут носить характер произвола, рождать новые политические мифы, в то время как «великие события, как бы они ни были далеки от нас, продолжают совершаться в своем дальнейшем развитии, т.е. в своих результатах, и никак не должны быть рассматриваемы как нечто замкнутое и вполне оконченное»⁴².

Нетрудно заметить, что внутренним оппонентом Грановского является панлогизм гегелевской философии истории, сводящий живой исторический процесс к жесткой логической схеме. В берлинский период ученичества у великих европейских авторов гегелевская диалектика исторической закономерности стала основой историософских воззрений Грановского. Однако, как настоящий ученый, наделенный исследовательской интуицией, Грановский был да-

38 Грановский Т.Н. Публичные чтения. Статьи. Письма. С. 198.

39 Лекции Т.Н. Грановского по истории Средневековья. М., 1961. С. 45.

40 Грановский Т.Н. Публичные чтения. Статьи. Письма. С. 445.

41 Там же. С. 446.

42 Там же.

лек от доктринального применения выводов гегелевской философии. Она дала ему главное: *ощущение большого исторического времени – единства развития человечества*. В истоке такого исторического мирозерцания христианская перспектива судеб мира. По мнению Грановского, всеобщей истории языческий мир не знал – такое представление «могло возникнуть не иначе, как под влиянием христианства»⁴³. А носителем этой традиции – следовательно, источником поступательного движения и лидером исторического процесса – оказывалась европейская цивилизация.

На этой онтологической основе Грановский строил свою методологию изучения истории. Суть ее в выделении двух сторон жизни человеческого общества – внешней, организуемой государством, и внутренней, организуемой религией. Предметом рассмотрения являются «великие люди, цвет народа, которого дух в них является в наибольшей красоте; между событиями – великие перемены, которыми начинаются новые круги развития; между положениями – те, в которых развитие достигает полноты своей; наконец, между формами – великие общества, в которых народная жизнь просторнее движется и чище выражается: церковь и государство»⁴⁴.

Можно заметить, что во взглядах на историю Грановский совершает логический переход от философии истории к философии культурной истории и, собственно, к *философии культуры*. Неслучайно в своей знаменитой речи «О современном состоянии и значении всеобщей истории» (12 января 1852 года) он замечает, что «самые меткие и глубокие мысли об истории высказаны Гегелем не в философии истории, а в других сочинениях: в феноменологии духа, в эстетике, философии права и т.п.»⁴⁵. В этом ряду стоит и его требование обращать внимание на историческую литературу, беллетристику, на положительные науки, поскольку в «этих сферах быть может звучнее, чем в поэзии, отзывалась современность»⁴⁶.

На наш взгляд, можно сделать следующий логический шаг и реконструировать философию культуры Грановского. Как представляется, она строится на методологической базе философии истории и имеет четыре проекции.

Первая проекция – *телеологическая*, признающая за историей цель и смысл развития человеческого общества, возникающая в христианской перспективе, что сохраняет метафизическую координату исторического процесса и выводит нас также в предметную область теологии культуры.

Ярким примером провиденциальной трактовки истории служит эпизод, отмеченный в воспоминаниях Я.М. Неверова. В ответ на ругательства польской аристократической молодежи в адрес России молодой русский барин Иван Тургенев вскипел, а Грановский произнес речь, которая не только примирила

43 Грановский Т.Н. Публичные чтения. Статьи. Письма. С. 435.

44 Лекции Т.Н. Грановского по истории Средневековья. С. 46–47.

45 Грановский Т.Н. Публичные чтения. Статьи. Письма. С. 447.

46 Там же. С. 201.

обе стороны, но и наполнила их лучшими патриотическими чувствами. Грановский отослал участников конфликта к метафизическому аргументу – к роли в истории Провидения, определяющего судьбу народов и государств. «В великом вопросе: кому из двух главных племен славянских стоять во главе славянского развития, – произнес Грановский, – судьба решила в пользу России. Если им извинительно сожалеть о том, что Провидение предпочло им нас, то непросто было бы нам гордиться этим предпочтением, потому что мы здесь только орудие той воли, которая дала нам силу для высших целей, и наша слава должна заключаться не в том – кому из народов славянских вести славянскую семью по пути развития ее исторического, но в том, чтобы исполнить волю Провидения и поставить славян во главе исторического развития»⁴⁷.

Вторая проекция – *аксиологическая*, рассматривающая исторический процесс в терминах нравственного и умственного развития человека, общества, народов, стран, подчеркивающая роль индивидуализации человеческого разума в истории и ставящая проблему личной ответственности за свой жизненный выбор и поступки.

Аксиологическое измерение исторических событий, их *моральная оценка* выходят в рассуждениях ученого и лектора на первый план. «Всеобщая история более, чем всякая другая наука, – говорит Грановский, – развивает в нас верное чувство действительности и ту благородную терпимость, без которой нет истинной оценки людей. Она показывает различие, существующее между вечными, безусловными началами нравственности и ограниченным пониманием этих начал в данный период времени. Только такую меру должны мы мерить дела давно отживших поколений»⁴⁸.

Заметим, что это требование нравственного начала в человеке Грановский налагал не только на исторические события и лица. Он руководствовался им в жизни. Интересны в этом отношении характеристики людей, которых Грановский близко знал и мог оценить. Так, он ужасается аморализму Бакунина: «Странный человек этот Бакунин: умен, как немногие, с глубоким интересом к науке – и без всяких нравственных убеждений. В первый раз встречаю такое чудовищное создание...»⁴⁹ – и как будто предугадывает будущую судьбу официального спикера лагеря охранителей Каткова: «Катков человек с дарованиями, но сухой и самолюбивый до крайности». Позже сомнительные личные качества Каткова, подмеченные Грановским, расцвели на почве самодержавной риторики консервативных правящих кругов, были поддержаны и культивированы властью.

Третья проекция – *педагогическая*, затрагивающая область философии образования и философской антропологии.

Педагогическая деятельность, несомненно, может быть поставлена Грановскому в огромную заслугу. Его отличала исключительная любознательность, ши-

47 Грановский Т.Н. Публичные чтения. Статьи. Письма. С. 480.

48 Там же. С. 451.

49 Там же. С. 359.

рота кругозора, постоянное желание познавать. Идя путем познающего разума, эту мотивацию личности, характеризующую человека культуры модерна, Грановский хотел привить своим ученикам. Цель получения знания, согласно Грановскому, «быть полезными гражданами и деятельными членами человечества. Возбуждение к практической деятельности – вот назначение истории»⁵⁰. Обратим внимание на важный культурфилософский тезис Грановского. Он связан с идеей избавления человека от варварских состояний и обычаев, что входит в миссию цивилизованных, христианских государств. Для Грановского проводником образованности и гражданственности является христианское государство. Этим выводом он заключил свое чтение о завоевателе Тимуре, указывая, что Россия, как христианское государство, «вносит в юрты дикарей истинную веру и неразлучные с нею образованность и гражданственность»⁵¹. И как пример Грановский называет победу русских войск, освободивших Европу от ига Наполеона, когда башкир и калмык стояли «рядом за одно дело с самыми благородными и просвещенными юношами Германии»⁵².

Грановский – человек университетской культуры, который нес в России миссию европейского университета, наиболее полно воплотившуюся в кантовско-гумбольдовской модели образования. Переноса европейскую идею университетского образования и научного познания истории на русскую почву, Грановский обогатил ее этическими коннотациями: «Вопрос о теоретическом значении истории, о приложении ее уроков к жизни... находится в тесной связи с задачей нравственного и умственного образования, следовательно, с целою участию будущих поколений»⁵³.

Грановский считал, что нужно культивировать разумные начала, ибо они способствуют развитию личности. Другими словами, в деле образования он выбирал *стратегию разума*, идущую от просветительского проекта модерна. В случае с русской историей задача просвещения связывалась с «посевом» добрых начинаний, могущих исправить уродливые безобразия русской жизни. Тем самым московский профессор через воспитание исторического самосознания предлагал программу обновления российской жизни, апеллируя к человеческой разумности. Поэтому и старый метод обучения для него не годился. Грановский справедливо говорил, что нужно обращаться не только к памяти, но и к мышлению⁵⁴.

Показательно, что при таком подходе вопрос об образовании неизбежно становился политическим. Грановский напрямую связывал историческое знание и политическую практику. В республиканском Риме, подчеркивал он, «без обширной исторической образованности... невозможна была никакая поли-

50 Отечественные записки. 1958. № 8. С. 93–94.

51 Грановский Т.Н. Публичные чтения. Статьи. Письма. С. 80.

52 Там же.

53 Там же. С. 432.

54 См.: Там же. С. 455.

тическая деятельность»⁵⁵. Парадокс, но попытка правительства устранить классическое гимназическое образование, стоящее на фундаменте греческого и латинского языков, была не в последнюю очередь продиктована политическим страхом распространения демократических и республиканских идей Древней Греции и Рима, на что Грановский и указал, выступив в защиту классической гимназии. Как это напоминает сегодняшние обвинения в адрес интеллектуалов-гуманитариев! С одной стороны – «оторванность» от жизни, бесполезность, с другой – оппозиционные умонастроения. Тогда же, после очередной европейской революции русская власть, по словам Грановского, едва ли не вменила классическому образованию ответственность за «страшный переворот, до дна возмущивший жизнь европейского общества»⁵⁶.

Подчеркивая огромное духовно-нравственное значение гуманитарных дисциплин как каналов передачи высших ценностей и идеалов культурной истории человечества, гуманист Грановский вспоминал евангельскую формулу: «Не о едином хлебе сыт человек. Решительный перевес положительных, применяемых к материальным сторонам жизни знаний над теми, которые развивают и поддерживают в сердцах юношества любовь к прекрасным, хотя, может быть, и не осуществимым идеалам добра и красоты, неминуемо приведет европейское общество к такой нравственной болезни, от которой нет другого лекарства, кроме смерти»⁵⁷.

Четвертая проекция – *эстетическая*, включающая художественно-творческую составляющую в многообразные социальные практики.

Пожалуй, этот аспект философии культуры Грановского наиболее ярко характеризует его личные эстетические предпочтения, увлечение светскими формами европейской культуры. Грановский, как вполне романтическая натура, имел опыт написания стихов, тонко чувствовал поэзию, был способен оценить актерское искусство, много времени проводил в театре, любил сам дух его, находя в этом «истинную человеческую потребность». Восхищался Шекспиром, Шиллером, Тацитом, которого читал в большей степени не как историка, а как художника слова. К музыке, которой был покорен с юности, относился, как к своему душевному прибежищу – спасительнице от хандры и отчаяния. В пору душевных терзаний он признавался сестре: «В этом отношении я похож на Саула: когда овладевает мною злой дух, я иду слушать хорошую музыку и делаюсь снова спокойным и довольным миром и собою»⁵⁸.

Разносторонние грани личности Грановского предопределили тот факт, что ему стало тесно в традиционном историческом подходе, главным предметом рассмотрения которого оставалась политическая жизнь. Он интуитивно почувствовал острую необходимость вырваться за пределы подобной методоло-

55 Грановский Т.Н. Публичные чтения. Статьи. Письма. С. 432.

56 Там же. С. 456.

57 Там же. С. 458.

58 Т.Н. Грановский и его переписка. Т. I : Станкевич А.В. Т.Н. Грановский, биографич. очерк. С. 55.

гии исторического познания. В письме к Неверову от 12 июня из Вены Грановский замечает: «Меня почти исключительно занимает развитие политической формы и учреждений. Это одностороннее направление, но я не могу из него вырваться»⁵⁹.

Позже в своей педагогической практике Грановский будет последовательно реализовывать сформировавшуюся у него *позицию человека культуры*, любившего театр, музыку, поэзию, философию: «Задача педагогики состоит в равномерном (гармоническом) развитии всех способностей учащегося, из которых ни одна не должна быть принесена в жертву другой»⁶⁰. Исповедуя гуманистические принципы, Грановский предвидит опасность развития западной цивилизации, в которой начинают преобладать прагматические цели и интересы и доминировать такой тип научного знания, который освобождается от вопросов нравственного совершенствования человека и общества. Так, по выражению Грановского, естествоведение «много содействовало к развитию в образованном поколении Запада той безотрадной и бессильной на великие нравственные подвиги положительности, которая принадлежит к числу самых печальных явлений нашей эпохи»⁶¹. Кредо профессора: «Требования жизни бесконечно разнообразны: на них можно отвечать только всесторонним развитием всех сил, которых зародыши положены творцом в духе человека»⁶².

В своей научной и педагогической деятельности Грановский предстает последовательным защитником ценностей христианской культуры, выступая за синтез духовного и разумного начала в человеке. По его мнению, в истории нужно искать прежде всего «духовных средств против загробления сердец и умственного упадка»⁶³.

Культурфилософский подход обнаруживает себя в поиске нового метода исторического познания, на необходимость которого указывает Грановский: «У истории две стороны: в одной является нам свободное творчество духа человеческого, в другой – независимые от него, данные природою условия его деятельности. Новый метод должен возникнуть из внимательного изучения фактов мира духовного и природы в их взаимодействии. Только таким образом можно достигнуть до прочных, основных начал, т.е. до ясного знания законов, определяющих движение исторических событий»⁶⁴.

Многообразии социальных и культурных практик – вот что видит предметом описания историк Грановский: «Самый круг исторических источников беспрестанно расширяется. Сверх словесных и письменных свидетельств всякого рода, от народной песни до государственной грамоты, он принима-

59 Грановский Т.Н. Публичные чтения. Статьи. Письма. С. 489.

60 Там же. С. 459.

61 Там же.

62 Там же. С. 460.

63 Там же.

64 Там же. С. 449.

ет в себя памятники искусства и вообще все произведения человеческой деятельности, характеризующие данное время или народ. Можно без преувеличения сказать, что нет науки, которая не входила бы своими результатами в состав всеобщей истории, имеющей передать все видоизменения и влияния, каким подверглась земная жизнь человечества»⁶⁵. Таким образом, *всеобщая история, как ее понимает Грановский, это культурная история человечества*, раскрывающаяся во множестве социальных, политических, экономических, духовных, художественно-эстетических и научных форм человеческой деятельности.

Показательна оценка одного из слушателей, которая передает впечатление, вызванное курсом Грановского: «История у Грановского действительно была изображением великого шествия народов к вечным целям, поставленным человеку провидением»⁶⁶. Открывая потомкам эти цели, история, оставаясь строгой наукой, превращалась в «учительницу жизни». Именно так интерпретировал В.О. Ключевский исследовательский и лекторский посыл Грановского⁶⁷. Выдающийся русский историк и сам, подобно Грановскому, трактовал историю как главную учительницу человечества, которая проучивает нежелающих извлекать из нее жизненных уроков. Выходит, что история и ее наследники, постоянно меняясь ролями судьи и подсудимого, участвуют в суде, целью которого является истина.

В каком случае справедлив суд истории? Грановский, рассуждая о «ремесле историка», так говорит об этом в предисловии к своей докторской диссертации «Аббат Сугерий. Общины во Франции» (1849 год): «Историю не без основания обвиняют в несправедливости. Она часто дает успех неправому делу, часто возлагает венец победы на недостойного... История довольствуется осуществлением законов, которым подчинено ее движение, и предоставляет нашему нравственному чувству приговор над людьми, избранным ею для достижения ее целей. Благо тому, кто явил делом или неведомым, духовным участием содействовал осуществлению Исторического закона. В наслаждении подвигом он обрел себе высшую награду, какую дает жизнь... В славе более случайного, нежели обыкновенно думают. В исправлении таких несправедливостей заключается одна из самых благородных задач историка. Он должен поставить на вид забытые заслуги, уличить незаконные притязания. Это нравственная, в высшем значении слова юридическая часть его труда. Нужно ли доказывать ее важность? История может быть равнодушна к орудиям, которыми она действует, но человек не имеет права на такое бесстрашие. С его стороны оно было бы грехом, признаком умственного или душевного бессилия. Приговор должен быть основан на верном, честном изучении дела. Он производится не с целью тревожить могильный сон подсудимого, а для того, чтобы

65 Грановский Т.Н. Публичные чтения. Статьи. Письма. С. 437.

66 Отечественные записки. 1958. № 8. С. 93–94.

67 См.: Ключевский В.О. Сочинения. Т. 8. С. 390.

укрепить подверженное бесчисленным искушениям нравственное чувство живых, усилить их шаткую веру в добро и истину... В возможности такого рода суда есть нечто глубоко утешительное для человека. Мысль о нем дает усталой душе новые силы для спора с жизнью»⁶⁸.

Правдивый, подчас нелицеприятный суд над человеческой историей – это задача, вмененная Грановским русскому обществу. Ведя разговор о событиях всеобщей истории, ученый предлагал новый метод извлечения исторической истины – ставить прошлое перед лицом сменяющего его будущего, перед лицом нравственного и умственного прогресса. Ровно это он и хотел донести до своих слушателей на примере римской и западноевропейской истории: «Чтобы понять римское общество времен империи, надобно поставить его лицом к лицу с христианством, надобно заставить его повторить скорбный вопрос Пилата Спасителю: что есть истина?»⁶⁹ Тем самым он хотел выйти за пределы гегелевского парадокса, состоявшего в тезисе, что история ничему не учит. В своей известной статье «Реформа в Англии» Грановский словно бы предвидел судьбу исторической науки в XX веке, ее идеологическое «обстругивание» в угоду власти и создаваемого ею порядка. Для него актуальность исторического познания была во многом продиктована ситуацией «ожесточенных нападков на историческое предание»⁷⁰.

Как здесь не задуматься о важности исторических параллелей и ассоциаций, о чем не уставал напоминать своим ученикам и слушателям Грановский. «Весьма немногие события отмечены характером совершенно новых, небывалых явлений, – подчеркивает историк, – для большей части существуют поучительные исторические аналогии. В способности схватывать эти аналогии, не останавливаясь на одном формальном сходстве, в умение узнавать под изменчивою оболочкою текущих происшествий сглаженные черты прошедшего заключается, по нашему мнению, высший признак живого исторического чувства, которое в свою очередь есть высший плод науки»⁷¹.

Историческое чувство современного человека, обремененного нравственной и интеллектуальной рефлексией, также движимо аналогиями. Эта работа познающего историософского разума позволяет определить роль Грановского в жизни целого поколения мыслящих людей, которые употребили свой труд на исправление застарелых болезней российского социума, благо для них реформами царя-освободителя открылась такая возможность. Справедливо говорить, что *своими публичными чтениями Грановский занял место идейного лидера и коммуникатора эпохи*. По сути, он оказался пионером нового типа общественной коммуникации, включаясь в работу по формированию публич-

68 Грановский Т.Н. Аббат Сугерий // Сочинения Т.Н. Грановского : 3-е изд., дополн. М., 1892. Ч. I. С. 240.

69 Он же. Публичные чтения. Статьи. Письма. С. 210.

70 Там же. С. 227.

71 Грановский Т.Н. Публичные чтения. Статьи. Письма. С. 227–228.

ного пространства в России, вынося идейные споры за пределы салонов и дружеских кружков. В рамках образовательно-просветительской дискурсивной практики Грановский превратил университетскую кафедру в общественную трибуну, оставаясь верным своим внутренним принципам и той клятве, которую он дал перед Станкевичем. По воспоминаниям Я.М. Неверова, Станкевич взял клятву с него и Грановского, что «они все силы отдадут просвещению России, ибо в нем – залог освобождения русского народа»⁷².

В этом контексте роль исторической науки и роль историка-исследователя и преподавателя заключалась в том, чтобы приводить сознание человека и общества к уяснению исторических законов. По мнению Грановского, это «положит конец несбыточным теориям и стремлениям, нарушающим правильный ход общественной жизни, ибо обличит их противоречие с вечными целями, поставленными человеку Провидением. История делается в высшем и обширнейшем смысле, чем у древних, наставницею народов и отдельных лиц и явится нам не как отрезанное от нас прошедшее, но как цельный организм жизни, в котором прошедшее, настоящее и будущее находятся в постоянном между собою взаимодействии»⁷³.

Подобная диалектическая трактовка времени, когда прошлое актуализируется вопросом, заданным настоящим, закрепляет за историком Грановским статус *подлинного философа истории и культуры*. Понимание истории как события, имеющего высший аксиологический горизонт, характеризует культурфилософскую и гражданскую позицию Грановского. «Тот не историк, кто не способен перенести в прошедшее живого чувства любви к ближнему и узнать брата в отдаленном от него веками иноплеменнике» – так формулирует он свое профессиональное кредо⁷⁴.

Как самая популярная наука, история, по мысли Грановского, должна призывать к себе каждого и поэтому способна взять на себя миссию воспитания и образования нового поколения русских людей в горизонте всеобщей истории, истоком которой является античная и европейская христианская культура. По сути дела, в отсутствие публичной сферы для выражения мнений и умонастроений, в рамках малых возможностей, оставленных думающему меньшинству николаевским режимом, Грановский *предложил понимать отечественную историю как часть европейской и сформировать по этому поводу общенациональный консенсус*. Используя науку историю в качестве действенного инструмента умственного и культурного развития российского общества, он создал великий и поучительный прецедент. Усилив в интерпретации истории этико-политическую составляющую, Грановский *превратил преподавание истории в культурно-политическую практику русского европеизма* и выступил на поприще гуманитарной науки связующим звеном между интеллекту-

72 Грановский Т.Н. Публичные чтения. Статьи. Письма. С. 653.

73 Там же. С. 450.

74 Там же. С. 452.

альными традициями Европы и России. Отстаивая достоинство личности, подкрепляя его высоким уровнем общей и профессиональной культуры, он воплощал своей жизнью важнейшие принципы классической философии либерализма.

Напрямую обратившись с профессорской кафедры к современникам, Грановский пытался донести до них мысль о том, что исторический опыт народов хранит духовно-эстетические ценности и нравственные идеалы, связывая временное и вечное в индивидуальной и общественной жизни. И сегодня выдающиеся представители русского образованного класса, интеллектуалы и гуманисты, к которым принадлежал Грановский, в век сциентизма, экономического прагматизма, жестокой и циничной борьбы политических и корпоративных интересов напоминают обществу о необходимости борьбы за человека, его нравственное совершенствование и разумное основание всякой деятельности. *Социальный и культурный прогресс* – таким видится Грановскому смысл и назначение истории, конечные судьбы которой находятся в руках Провидения. Поэтому на исторический процесс развития общества ученый и просветитель Грановский налагает бремя нравственной рефлексии, без которой сложная научная работа по изучению и пониманию прошлого кажется несостоятельной. Даная задача стоит и перед нами.

Подход Грановского к истории и сегодня кажется научно и педагогически уместным. В его основе – формирование исторического мышления в опоре на принцип достоверности (истинности, или правдивости) знания, которое исследует свой предмет и интерпретирует полученные результаты изысканий. Методологически он строится как *историко-философское (культурфилософское) прочтение традиции*. Соотнося себя со временем истории и образом культуры, человек образует поле личностного смысла. В этом диалогическом общении происходит встреча прошлого и настоящего, целью которой становится открытие будущего. *Опыт культурной истории наследуется и транслируется, преломляясь через личностный смысл* и тем самым приобретая новый индивидуализированный вектор социального и культурного развития. Парадоксальное качество будущего заключается в удержании им прошлого, где мгновение настоящего, стремясь к будущему, каждой секундой «прирастает» к прошлому. Поэтому для исторического подхода, предложенного Грановским, в равной мере справедливы формулы «будущее в прошедшем» и «настоящее в будущем».

Трактуемая в подобном ключе история Европы и России представляет собой *живую традицию духовно-исторического опыта*, актуализирующую прошлое как личностный смысл. В условиях университетского образования николаевской эпохи Грановский выступал тем значимым звеном формирования гуманитарного кругозора личности, которое позволяло привести к осмысленному выбору жизненной стратегии, выйти из-под опеки коллективной психологии и неизменяемых формул политической, экономической и культурной жизни.

Способ прочтения истории, предложенный Грановским, преграждал путь ее мифологизации. Данный подход позволял избегать как ограниченности клерикализма, так и идеологической нетерпимости атеизма в процессе формирования подлинного исторического мышления у молодого поколения, представлявшего различные круги русского общества. Этот подход был ориентирован на *базовые ценности*, сложившиеся прежде всего в европейской научно-образовательной традиции, с ее академизмом, фундаментальностью, идеалами высокой рациональности и творческой свободы, сопряженными с научной и нравственной ответственностью ученого. Этот путь строительства будущего в сохранении, развитии и трансляции культуры через одну из мощнейших социальных систем – систему образования и воспитания – с помощью исторического знания кажется исключительно важным и продуктивным.

Сегодня в основание проекта современного мира закладывается опасная тенденция *антиисторизма* (в форме сознательного отказа от истории как процесса развития, имеющего внутреннюю цель, или в форме эмоционально-психологической атрофии исторического чувства, связанного с ощущение исчерпанности большого времени). Эту ситуацию прозорливо предвидел Грановский, борясь за *право знать историческую правду*. Во многом настоящие умонастроения порождены установками постмодерна, который неслучайно иногда трактуют как отказ от христианской парадигмы культуры и истории. В этой ситуации Россия оказывается перед необходимостью творческого ответа на глобальный вопрос современности. Понятно, что вне опоры на свои духовно-интеллектуальные традиции сделать это невозможно. Но ответ возникает на границе, в диалогическом сопряжении культур. Правильно поставленный вопрос, как учил Грановский, будет способствовать правильному выбору решения путем извлечения нового исторического знания, продуцирующего смыслы для строительства современного общества, его культуры и общественно-политического устройства.

Одна из главных идей Грановского заключается в том, что *история как процесс, устремленный в будущее*, сопряжена с ответственным типом поведения, который равно необходим для всех участников событий современности. *Ответственность* как нравственная категория и детерминанта поведения человека культуры модерна есть характеристика его исторического самосознания, относящаяся к сфере ценностей и идеалов, которые он усваивает через опыт жизни в культуре, в определенной культурной традиции. Человек современности, наследующий эти традиции, берет на себя ответственность за решение проблем настоящего. Он приближает будущее, которое в условиях открытости бытия возможно лишь *как мир для всех и для каждого*. Только в этом случае реализуется стратегия человеческой деятельности как *стратегия человека культуры* в историческом времени-пространстве, где главными ценностями являются интеллект, знание, творчество, миролюбие, милосердие, взаимопонимание – ценности, которые отстаивал своей жизнью русский историк, гуманист,

европеист и либеральный мыслитель Грановский.

Как представляется, актуализация интеллектуального наследия Тимофея Николаевича Грановского будет способствовать трансляции *ценностей русской либеральной культуры и ее подлинных моральных образцов* в смысловое пространство общественной жизни современной России.

ГЛАВА 4

ИДЕАЛЫ СВОБОДЫ И НАЦИОНАЛЬНОЕ ПРЕДАНИЕ

И.С. АКСАКОВ

Оценивая ход развития русской социально-политической мысли, современные ученые, а вслед за ними и само общество принуждены наследовать какую-то манихейскую картину мира с несводимыми оппозициями западничества и славянофильства, консерватизма и либерализма, национализма и космополитизма, традиционализма и прогрессизма. Мы действительно принуждены мыслить расколом русского мира – не только идейно-политическим и социальным, но также историческим и даже культурно-цивилизационным. А в расколоте сознания открывается возможность оборотничества, по словам Ф.А. Степуна, сближения «вечерней зари чернеющего коммунизма и стремящейся к красному восходу монархической ночи»¹. Все это делает путь к свободе, осознанию ее духовно-нравственного и политического смысла еще более трудным. Оборотничество революции и реакции в расколоте обществе, их смертельные объятия стали фантомными для русской истории XX века. В 1840-е годы об историческом расколе русской нации заговорили славянофилы, и если они, по словам А.И. Герцена, «не смогли остановить фельдъегерской тройки, посланной Петром, и в которой сидит Бирон и колотит ямщика, чтоб тот скакал по нивам и давил людей, – то они остановили увлеченное общественное мнение и заставили призадуматься всех серьезных людей»².

О чем сегодня заставляют нас задуматься жизнь и идейно-творческое наследие хранителя славянофильского учения Ивана Сергеевича Аксакова (1823–1886), как помнить этого человека – только как благородного и мужественного хранителя учения, как достойную уважения нравственную личность, просто талантливого публициста, как считал, например, К.Н. Леонтьев? Можно ли видеть нечто более важное в опыте Аксакова как социального мыслителя – некий стратегический путь ее развития, даже идеал, или ограничиться его ролью «младшего славянофила»? Правда и то, что после кончины А.С. Хомякова и старшего брата Константина Аксаков в буквальном смысле взял на себя миссию – продолжить дело своих горячо любимых наставников – и понимал свою задачу как духовный сыновне-братский долг. В письме к гр. Блудовой он говорит: «Я постараюсь поддержать, по крайней мере, нравственную чистоту знамени, предупредить перерыв преданий и дожидаться, может быть, времени, когда явится человек, более достойный наследовать преемство духа всего учения»³. Позже, по воспоминаниям В.С. Соловьева, жена Аксакова Анна Федоровна говорила об этой принятой им на себя миссии даже с некото-

1 Степун Ф.А. Жизнь и творчество. С. 324.

2 Герцен А.И. Сочинения. Т. II. СПб., 1905. С. 427.

3 И.С. Аксаков в его письмах. Т. IV. СПб., 1896. С. 182.

рым сожалением: «Иван Сергеевич человек идеальный; его славянофильская публицистика есть с его стороны какой-то подвиг смирения; конечно, при всей антипатичности этих славян, его деятельность имеет большое историческое значение; но я уверена, что по своим умственным и нравственным силам он был бы способен к делу более великому»⁴.

Совершил ли это более великое дело Иван Аксаков? Как представляется, нужно пересмотреть отношение к фигуре Аксакова и увидеть в нем, по евангельскому выражению, камень во главе угла, одной частью строителей российского либерализма прежде не замеченный, а другой и вовсе отвергнутый. Под покровом славянофильских форм Аксаков сегодня видится *русским европейцем и одним из самых последовательных христианских либералов*, который дал столь редкий пример единства теории и практики, по метким словам самого публициста, не мудрствовал жизнью, а жил. Поэтому обращение к его наследию в исследовательском плане есть своего рода процедура медиации, позволяющая снять дуальную оппозицию западничества и самобытничества и все-речь говорить о национально-культурной версии либерализма, или, по более позднему определению П.Б. Струве, консервативного либерализма. Неслучайно для будущего автора «Великой России» Аксаков был абсолютным нравственным примером, подлинным патриотом, движимым идеалами свободы совести, моральной правды и профессиональной честности.

Пожалуй, именно Струве сделал первую попытку пересмотреть роль Аксакова в истории русской общественной мысли. Он не только признал в нем первого «по специфической одаренности и значительности» русского публициста, но и настаивал на *либеральной идентичности* кумира своей юности. По словам Струве, Аксакову удалось сомкнуть славянофильское учение «с конкретными вопросами и запросами общественной и государственной жизни России»⁵. В его публицистике, имевшей «свой лад и свой стиль», кристаллизовалась идейная платформа либерализма, выстраивались отношения между свободной личностью и исторически складывающимся организмом нации: «Эта духовная музыка была гармонически проникнута двумя основными мотивами-идеями: идеей свободной личности и идеей себя сознающего и утверждающего народа, то есть идеей нации, в которую не может не быть погружена даже самая свободная личность»⁶.

Обращение Аксакова к категории культурной и гражданской нации свидетельствует в пользу либерального наклона социально-политических и культурно-философских идей. По словам Струве, «никто ни до, ни после него не говорил таким сильным и ярким языком русским людям о праве, свободе, государстве, на-

4 Цит. по: Соловьев В.С. Литературная критика. М., 1990. С. 370.

5 Аксаков И.С. У России одна-единственная столица... : Стихотворения и поэма : Пьеса : Статьи, очерки, речи : Письма : Из воспоминаний и мнений об И.С. Аксакове : Венок И.С. Аксакову : Москва И.С. Аксакова. М., 2006. С. 476.

6 Там же.

роде и народности... Все, в чем выражалась сила и величие нации, – ее исторические достижения, духовные и государственные, ее историческое призвание, – находило себе красноречивого истолкователя в Иване Аксакове»⁷. И в этом, на наш взгляд, Аксаков, соединяя в своей публицистике поэтический дар и зрелое гражданско-патриотическое чувство, выступает наследником не только славянофилов, но и Пушкина – первого по значению русского европейца.

Эта мысль яснее всего выражена у самого Аксакова в его речи о поэте. Центральное понятие аксаковского текста – жизненность, «неложность» искусства Пушкина, которое позволяет употреблять эпитеты «истинно русский», «истинно народный». Так в чем же истинность гения Пушкина, проявляющаяся и в его наследнике Аксакове? Вот ответ, по Аксакову: «Историческое чувство, историческое сознание!.. Да ведь это значит – уважение к своей земле, признание прав своего народа на самобытную историческую жизнь и органическое развитие; постоянная память о том, что пред нами не мертвый материал, из которого можно лепить какие угодно фигуры, а живой организм, великий, своеобразный, могучий народ русский, с его тысячелетней историей! Да не в том ли вся сумма наших бед и зол, что так слабо в нас во всех, и в аристократах, и в демократах, русское историческое сознание, так мертвенно историческое чувство!»⁸

Диагноз Аксакова абсолютно точен – вне этого исторического чувства, правдивого и горького понимания особенностей своей культуры и исторического пути никакое строительство политической нации невозможно. Понимания горького и для самого выдающегося политического мыслителя и оратора, автора статей с говорящими названиями: «Отчего безлюдье в России?», «И любишь Русь – и невольно спрашиваешь себя: за что ее любишь?», «Отчего так нелегко живется в России?»...

Выскажем мнение, что аксаковскую версию либерализма справедливо считать культурным либерализмом, для которого идея свободы лица неразрывно связана с идеей культурной преемственности – исторической памятью народа. Она стоит в логической связи с формулой национального либерализма, к которой позже пришел Струве. И у Аксакова, и у Струве осуществление базовых либеральных принципов невозможно без трех важных условий – активного рыночного экономического развития, деятельного правосознания на основе признания прав и свобод, защищаемых государством, и, главное, нравственной работы самого общества. Настоящие фундаментальные принципы либерализма получают в лице Аксакова самого деятельного защитника, а по некоторым вопросам, таким как свобода совести, свобода печати и самостоятельности суда, – крупнейшего теоретика и эксперта. Аксаков, с его трезвым практическим умом, не только оставил заметный след в экономической науке

7 Аксаков И.С. У России одна-единственная столица... С. 477.

8 Там же. С. 283–284.

исследованием украинских ярмарок, но и принял участие в развитии банковского дела в России. Однако заслуги Аксакова в политэкономии, равно как и в сложении финансовых институтов капиталистического хозяйства, все же стоят на втором плане. Самым важным либеральным наследством «младшего славянофила» является *осуществленный синтез права и морали на основе ценностей христианской культуры*. Он раскрывает органический процесс становления правового самосознания в сложной духовно-нравственной работе русского общества.

Б.А. Кистяковский, участник «Вех», талантливый русский правовед, в статье «В защиту права» назвал притупленность правосознания одной из болевых точек русской культурной традиции. Предметом критики, даже некоторой иронии Кистяковского стала и правовая концепция, точнее, ее отсутствие у славянофилов, особенно у Константина Аксакова. Застарелое зло – отсутствие интереса со стороны русской интеллигенции к правовым идеям, отсутствие, по словам Кистяковского, «какого бы то ни было правового порядка в повседневной жизни русского народа»⁹. Основу же прочного правопорядка составляет свобода личности и ее неприкосновенность. Казалось бы, рассуждает Кистяковский, у русской интеллигенции было достаточно мотивов проявлять интерес именно к личным правам. Ведь исторически главное положение в нашей политической системе при всех сменах эпох занимала личность¹⁰. Вслед за Кистяковским можно утверждать: несмотря на то что активно разрабатывались различные формулы личности – критически мыслящей, сознательной, всесторонне развитой, самосовершенствующейся, этической, религиозной и революционной, в России *не произошло рождение личности правовой*. «Но именно тут мы констатируем величайший пробел, так как наше общественное сознание никогда не выдвигало идеала правовой личности. Обе стороны этого идеала – личности, дисциплинированной правом и устойчивым правопорядком, и личности, наделенной всеми правами и свободно пользующейся ими, чужды сознанию нашей интеллигенции»¹¹. На эту проблему отказа от права в пользу какой-то особой высшей правды обратил внимание в «Мыслях о России» и Ф.А. Степун: «Через всю историю русской религиозной мысли если и не красной линией, то все же красным пунктиром проходит домысел, что право – это могила правды, что лучше быть бьющим себя в перси грешником, чем просто порядочным существом, что быть хорошим человеком вещь вообще стыдная, ибо обладатель нравственных качеств нечто вроде капиталиста этической сферы, держателя своеобразных ценностей и привилегий...»¹².

Известно, что приверженность к праву, регламентирующему жизнь среднего западноевропейца, вменил в вину секулярной Европе ее самый непримиримый

9 Кистяковский Б.А. В защиту права // Вехи. С. 174.

10 См.: Там же. С. 176.

11 Там же. С. 177.

12 Степун Ф.А. Жизнь и творчество. С. 414.

мый критик, автор концепции византизма, К.Н. Леонтьев. Эту практику пренебрежения к «вексельной честности», по Леонтьеву, западноевропейского буржуа Аксаков всеми своими делами опровергал. Потому и у Струве Аксаков охарактеризован как выдающаяся не только нравственная, но и *правовая личность*. «Вот почему, – продолжает Струве, – Иван Аксаков был в одно и то же время борцом и за права человека и гражданина, и за национальное начало. Ему было присуще острое и тонкое чувство права, укорененного в правде, и глубокое, трепетно-восторженное ощущение соборного начала народности. В русской публицистике нет лучшей защиты свободы слова и совести, чем классические статьи на эти темы Ивана Аксакова»¹³. Струве вспоминает статью Аксакова в «Руси» против бюрократической тупости цензурного ведомства, которое под конец жизни публициста обвинило его в «недостатке истинного патриотизма». Этот сюжет об истинном и ложном патриотизме в связи с Аксаковым, наряду с сюжетом о процессе М.А. Стаховича против князя В.П. Мещерского¹⁴, Струве будет вспоминать, когда нечто подобное станет раздаваться в его адрес¹⁵.

«Глашатай права и правды» – вот, согласно Струве, формула правового сознания личности Аксакова, продиктованная нравственными требованиями христианской совести. Конечно, в оценке Аксакова как правовой личности, столь важной для установления либеральной идентичности автора «Бродяги» и «Утра чиновника», можно услышать возражения. Главное из них – Аксаков не являлся сторонником конституционного строя. Каковы в этом случае аргументы духовного наследника славянофилов? Он был убежденным противником конституции или говорил о необходимости подготовительного этапа для подобных политических изменений?

Аксаков был реалистом и трезво оценивал состояние и расклад общественно-политических сил в России. Он отчетливо понимал, что институтов, опосредствующих отношение власти и народа, силовая модернизация Петра не дала. Петербургская бюрократия на западный манер – это не политический институт. Скорее это псевдозаимствование – тот самый превращенный вариант западноевропейской рациональности, отчужденный от реалий жизни, который в вопиющей своей формализованности обнаруживал иррациональную природу. Аксаков говорил, что никакого ликования по поводу конституцион-

13 Аксаков И.С. У России одна-единственная столица... С. 477.

14 В 1904 году, во время русско-японской войны князь Мещерский в газете «Гражданин» обвинил Стаховича в том, что тот своим либерализмом играет на руку японскому императору. Стахович обратился в суд, который признал Мещерского виновным в клевете и приговорил князя – личного друга двух последних императоров – к двум неделям военной гауптвахты. См. подробнее в: Кара-Мурза А.А., Жукова О.А. Свобода и вера : Христианский либерализм в российской политической культуре. М. : ИФРАН. 2011. С. 51–52.

15 См.: Струве П.Б. Дневник политика (1925–1935) : Юпитер и Юнона в одном лице. Москва ; Париж, 2004. С. 812.

ного купола, венчающего здание реформы 1860-х, не может быть: «Наши газеты толкуют об увенчании здания. Да здания еще никакого нет. Только и стоят стены, прежней историей выведенные, – царь и народ, все остальное, награжденное в полтора века, с табелью о рангах и т.п., подлежит сломке, очищению. Это какие-то деревянные бараки, уже полусгнившие, беспрестанно перестраиваемые: коллегии, министерства и пр.»¹⁶.

По Аксакову, в правовом поле находятся только царь и народ, а связующим их началом является моральная легитимность. Кроме царя, народ авторитета не знает. Высшей власти вменена категория личной ответственности, которая является рычагом управления. Политические институты и гражданское самосознание нации нужно выращивать. Аксакова можно понять именно в такой логике, что постепенно, с развитием и культурным возрастанием самого общества будет меняться и правовая строй. В 1883 году Аксаков так и говорил – «надо оглядеться». Мысль эту он высказал корреспонденту «Нового времени» А.Н. Молчанову. Разговор состоялся у А.С. Суворина. Молчанов выразил свою досаду на речь Аксакова в Санкт-Петербургском славянском благотворительном обществе после катастрофы 1 марта. По его мнению, в этой речи был призыв к отрезвлению, но не было намека на то, к чему должно стремиться русское общество и чего оно должно ожидать. Иван Сергеевич добродушно признал, что Молчанов прав, но и он тоже прав, так как не знает, что сказать. Тогда Молчанов воскликнул: «А Земский собор?» Аксаков ответил, что для этого в интеллигенции должен произойти поворот к утраченному понятию, что она русская, сейчас же «надо стараться умалчивать о формах, чтоб дать время и свободу для оздоровления, иначе спор о формах остановит прогресс русской мысли. Поверьте, – добавил И.С. – что не формы, не законопроекты делают историю, а именно мысль и сознание в общественном уме»¹⁷.

Вот этого органического, по представлению Аксакова, культурно-политического развития России и ее исторического субъекта – нации – не случилось. Произошел цивилизационный срыв в архаику. А для Ивана Сергеевича в процессе созидания гражданской нации *важно было включить в нее народ!* Это был своеобразный нравственный долг русской интеллигенции, ее историческое покаяние. Как писал В.В. Вейдле в статье «Три России»: «Россия, созданная Петром, кончилась покаянием, но не только за царевича Алексея и казненных стрельцов, а за Грозного, за Калиту, за призвание варягов. Сами варяги и каялись – за то, что Россия стала нацией, но не включила в нацию народа»¹⁸. Процесс включения народа как исторической личности в нацию требовал времени и глубоко продуманных действий. И здесь Аксаков вполне был солидарен с мнением митрополита Филарета о том, что «худо понятая мысль о свободе и нерассудительно преувеличенные надежды могут иметь последствием то,

16 Аксаков И.С. У России одна-единственная столица... С. 419.

17 Там же. С. 417.

18 Вейдле В.В. Умирание искусства. М., 2001. С. 140.

что некоторые крестьяне найдут свое новое положение не столь удовлетворительным, как ожидали. Таковым надлежит изъяснить, что свобода не в том состоит, чтобы поступать по неограниченному произволу, при чем не могло бы стоять никакое общество, но в том, чтобы избирать и полезные дела в пределах поставленных законов...»¹⁹.

Со стороны же просвещенного класса опасность была велика как справа, так и слева, как со стороны государственно-бюрократической машины царизма, так и со стороны подражательной, полуевропеизированной интеллигенции. Аксаков же хотел идти русско-европейским путем Пушкина в ту русскую Европу, которую сам поэт, по словам Вейдле, «очертил уверенной рукой»: «Пушкинской отзывчивости им самим были поставлены пределы... и, однако, знание границ никогда не означало у него узости, и европеизм его был вполне свободен от основного изъяна позднейшего западничества: поклонение очередному изобретению, “последнему слову”, от склонности подменять западную культуру западной газетной болтовней. Ему-то уж, конечно, были вполне чужды “невежественное презрение ко всему прошедшему, слабоумное изумление перед своим веком, слепое пристрастие к новизне”, эти признаки “полупросвещения”, которые он так сурово осудил в Радищеве»²⁰.

Полупросвещение и отсутствие исторического сознания у русской интеллигенции, аристократов и демократов, названные Аксаковым злом в Пушкинской речи²¹, вели к революционной идеологии, которая уже прямо содержала в себе духовную реакцию. Аксаков увидел и предсказал историческую драму русской политической истории. Она состояла в том, что произошло резкое «полевение» либеральной идеологии, в том числе и ее развоцерковление. Аксаков боялся и не принимал «проповедь неверия и отрицания под знаменем “либерализма” и “прогресса”», считал ее «разлагающей нравственные основы бытия»²². Печально, говорит Аксаков, что «требование свободы совести или искренности в делах верования идет не от самой Церкви, а от государства и общества, в виде победы “современного прогресса” над Церковью»²³. Для него очевидно было, что всякий либерализм без защиты христианских ценностей логически обращается в тиранию²⁴.

Аксаков приводит пример Франции. Он убежденно поддерживает государство, которое, по его мнению, совершенно право в борьбе с клерикализмом,

19 Святейший Патриарх Алексий Симанский. Митрополит Филарет о Церкви и государстве. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2005. С. 76–77.

20 Вейдле В.В. Умирание искусства. С. 130.

21 См.: Аксаков И.С. Речь о А.С. Пушкине // Аксаков И.С. У России одна-единственная столица... С. 284.

22 Он же. Об отношении современного прогресса к христианству (по поводу статьи В.С. Соловьева «О духовной власти в России»). «Русь», 5 декабря 1881 // Аксаков И.С. Сочинения : в 7 т. Т. IV. М., 1886. С. 199.

23 Там же. С. 198.

24 См.: Там же. С. 197.

но осуждает тот факт, что свобода совести становится предлогом для устранения самой идеи Бога, в том числе и в школьном образовании²⁵. Это узловой момент в признании Аксакова *ярчайшим представителем русского христианского либерализма*. Чрезвычайно показательно, что в своем знаменитом выступлении на миссионерском съезде в сентябре 1901 года будущий октябрист, предводитель орловского дворянства М.А. Стахович использовал именно аргументы И.С. Аксакова, защищая идею свободы вероисповедания. Более того, он не просто сослался на Аксакова, но сделал большие фрагменты его статьи практически прямой речью (см. в настоящей книге очерк, посвященный М.А. Стаховичу).

С российским обществом предконституционной эпохи Стахович говорил словами защитника либеральных свобод славянофила Аксакова. Иван Сергеевич же, последовательно отстаивая свою позицию в вопросе о свободе совести, в 1882 году писал Победоносцеву: «Если бы в те времена спросили тебя: созывать ли вселенские соборы, которые мы признаем теперь святыми, ты представил бы столько основательных критических резонов против их созыва, что они бы, пожалуй, и не состоялись... Исторгая плевелы, не следует исторгать и пшеницу... нужно верить в силу добра, которое преизбудет лишь в свободе... А если дать силу унынию, то нечем будет и осолиться»²⁶.

Требование свободы совести у Аксакова находилось в прямой связи с требованием свободы слова и печати. Главной заботой и самым насущным желанием Ивана Сергеевича было «укрепление нашей общественной почвы». Однако «одним из необходимых условий достижения этого блага есть духовная и нравственная свобода общественного развития, а такая свобода, в свою очередь, немислима без полной искренности слова устного и печатного»²⁷. Выдвигая свободу мысли и слова главным условием общественного развития, Аксаков сформулировал блестящий тезис, основополагающий для либерализма: «Свободное мнение в России есть надежнейшая опора свободной власти – ибо в союзе этих двух свобод заключается обоюдная крепость земли и государства»²⁸.

По сути, в этой социально-политической формуле Аксакова можно видеть манифест консервативного, или национально-культурного, христианского либерализма в той аутентичной российской истории форме, которую Аксаков хорошо понимал. Вот его развернутое суждение в подтверждение данного тезиса: «Стеснение печати есть стеснение жизни общественного разума – оно парализует все духовные отправления общества, осуждает все его действия на бес-

25 См.: Аксаков И.С. Об отношении современного прогресса к христианству... // Аксаков И.С. Сочинения. Т. IV. С. 197–198.

26 Он же. У России одна-единственная столица... С. 413.

27 Он же. Простор мысли и слова – необходимое условие для развития общества. «День», 6 января 1864 // Аксаков И.С. Сочинения. Т. IV. С. 407.

28 Он же. Ошибочность взгляда, будто свобода слова несовместима с существующею у нас политической формою правления. «День», 23 января 1863 // Там же. С. 401.

силе, удерживает общество в вечной незрелости... Государство не в праве требовать от общества никакой гражданской доблести, никакой помощи и содействия, если духовная жизнь общества поражена таким духовным гнетом. Повторяем, никакие самоуправления, никакие реформы, никакие благотворительные законы не только не принесут добра, но даже и не привыкнут к общественной жизни, если общество будет лишено существенных условий жизни – свободы мысли и слова»²⁹.

К несчастью для России власть не прислушалась к справедливому требованию общества. 27 августа 1882 года были опубликованы «Временные меры относительно периодической печати», которые привели к закрытию многих изданий. Так, в 1884 году был прекращен выход «Отечественных записок». Параллельно министром просвещения И.Д. Деляновым была проведена университетская контрреформа, упразднившая 23 августа 1884 года университетскую автономию, а в 1887 году появился его же печально знаменитый «циркуляр о кухаркиных детях». Все эти события как бы подтверждали мрачные предчувствия И.С. Аксакова, высказанные в его последнем письме от 26 января 1886 года активисту аграрной реформы Г.П. Галагану: «Как трудно живется на Руси!.. Есть какой-то нравственный гнет, какое-то чувство нравственного измора, которое мешает жить, которое не дает установиться гармонии духа и тела, внутреннего и внешнего существования. Фальшь и пошлость нашей общественной атмосферы и чувство безнадежности, беспроглядности давят нас...»³⁰.

Но охранительная политика государства не способствовала умиротворению общества, напротив, она провоцировала его на радикальные действия. И здесь сбылось еще одно предостережение Аксакова, касающееся нравственной и умственной природы русской интеллигенции. Об этом с горьким сожалением, подводя итоги свершившейся революционной трагедии, написал в своем известном труде «Власть и общественность на закате старой России» (1936) правый кадет В.А. Маклаков. По его мнению, освободительное движение, объявив в 1902 году самодержавию открытую войну «закончило деформацию русского либерализма»³¹. Если бы в 1905 году главный фронт борьбы был обозначен не против самодержавия, а за Россию, то все дальнейшие события пошли бы иначе. Однако передовая общественность была настроена совершенно иначе, и либерализм стал оппозиционной категорией³². Оппозиционность, по словам Маклакова, «издавна развращала идеологию либеральной общественности; отчуждала от власти, заставляла в ней видеть природного врага и, как последствие этого, приучала к систематическому осуждению всех

29 Аксаков И.С. Ошибочность взгляда... // Аксаков И.С. Сочинения. Т. IV. С. 400.

30 Он же. У России одна-единственная столица... С. 28.

31 Маклаков В.А. Власть и общественность на закате старой России : Воспоминания современника : в 3 ч. Париж, 1936. Ч. 1. С. 242.

32 См.: Там же. С. 243.

начинаний, исходивших от власти, к предъявлению к ней требований заведомо неисполнимых. Русский либерализм давно этим страдал, как профессиональной болезнью. Но «освободительное движение» все эти свойства либерализма усилило и обострило»³³.

О радикализации либеральной общественности и упущенных исторических возможностях рассуждает в своей книге «Россия 1801–1917: власть и общество» эмигрант, ученый-историк С.Г. Пушкарев, работавший в Йельском университете. Подводя итог социально-политического развития России, он называет основными причинами революции запаздывание с отменой крепостного права, а также с введением института народного представительства и местного самоуправления. Во-первых, запоздалое и неполное освобождение крестьян, по мнению исследователя, крайне замедлило формирование заинтересованного в устойчивом и постепенном развитии среднего класса³⁴. Во-вторых, народное представительство не было институтом, возникшим по воле монарха, как это могло бы быть в 1810-е после плана Сперанского или в 1860-е. Оно возникло вопреки этой воле в огне и буре революции 1905 года. «Дума, – пишет Пушкарев, – оказалась в эпицентре конфликта между властью и общественностью, который к тому времени имел уже полувековую историю. Этот конфликт лишил общество опыта ответственной политической деятельности, умения находить компромиссы, решать практические деловые вопросы. Отстраненная от принятия реальных решений, политически активная часть общественности пребывала в плену узких партийных доктрин, фантастических политических установок и требований. Все это способствовало появлению на русской политической арене самых радикальных и безответственных утопистов, которым общественность была готова все простить лишь потому, что они тоже были против “царизма”»³⁵.

Примечателен в этом смысле разговор, переданный английским историком Д.М. Уоллесом в книге «Россия», вышедшей в 1912 году. Около 1906 года Уоллес имел беседу с лидером кадетской партии: «Я осмелился подсказать ему, что вместо того, чтобы систематически и бескомпромиссно критиковать совет министров, партия могла бы пойти на сотрудничество с правительством и таким образом постепенно создать в России некое подобие английской парламентарной системы, вызывавшей у них (т.е. кадетов) такое восхищение. Возможно, что через восемь или десять лет желаемого результата можно бы было достигнуть. Услышав последние слова, мой собеседник внезапно прервал меня восклицанием: “Восемь или десять лет? Так долго мы ждать не можем!” – “Ну, что же” – заметил я – “вам лучше знать ваши дела, но в Англии мы ждали несколько столетий”»³⁶.

33 Маклаков В.А. Власть и общественность на закате старой России. С. 243.

34 См.: Пушкарев С.Г. Россия 1801–1917: власть и общество. М., 2001. С. 613.

35 Там же.

36 Цит. по: Там же.

Оценивая произошедшую трагедию, член ЦК кадетской партии Маклаков в эмиграции делает вывод: «Борьба, направленная на свержение самодержавия какой угодно ценой в союзе с какими угодно союзниками – оказалась такой развращающей школой, что либерализм вышел из нее неузнаваемым»³⁷. Правый кадет будет вынужден признать, что освободительное движение уничтожило и похоронило прежний тип либерала, столь необходимый в этой ситуации.

Сегодня И.С. Аксаков предстает именно тем типом либерала, который, по словам Маклакова, был уничтожен и похоронен. Политически он оказался отброшен на пути «соединения либеральной тактики с революционной угрозой». Как известно, авторство этой стратегической линии русского либерализма парламентского периода принадлежит лидеру кадетов П.Н. Милюкову. Исторические последствия этой логики нам очевидны. Разумеется, не на либералах исключительно лежит историческая ответственность за срыв цивилизационного развития России, но они ее разделяют, о чем и было заявлено в «Вехах». Революция и реакция взаимно подпитывали друг друга. Сбылись худшие опасения Аксакова, высказанные как предостережение по поводу отсутствия национального направления русской политики, которое для него выражалось в отказе от поиска органических для России форм развития государства и общества. «Опасность, – пишет Аксаков, – не в одном либерально-безнародном направлении, а столько же, если не более, в консервативно-противонародном, представители которого принадлежат к так называемому высшему обществу (преимущественно в Петербурге) и которому, к несчастью, придает немалую силу опасение, впрочем вполне естественное и законное, замыслов и козней “крамолы”»³⁸. Лучшее средство от крамолы, по мнению Аксакова, – национальная политика, т.е. эволюционное развитие народного самосознания.

Можно ли найти соответствующую национальной политике формулу социально-политического развития в либерализме? Да, можно. В терминах либерализма она будет означать *умеренный прогрессизм*. Именно данное направление социальной мысли венчает периодизацию отечественного мировоззрения и основных идеологий в книге «Национальный вопрос» П.Н. Милюкова (Прага, 1925). Характерно, что на последнем, пятом этапе Милюков сближает научный национализм («неославянофильство») и европеизм («эволюционный либерализм») конца XIX века. Интересно, что в теории у политика Милюкова, одного из заметных историков русской культурной традиции, два направления как бы прорастают друг в друга и взаимодополняют друг друга, обнаруживая имманентное сходство. Общность платформы он понимает в том смысле, что развитие России должно было привести к тем же культурным ре-

37 Маклаков В.А. Власть и общественность на закате старой России. С. 242.

38 Аксаков И.С. У России одна-единственная столица... С. 299.

зультатам, что и у западных стран. При этом заимствования усваивались лишь в той степени, в какой они были подготовлены внутренними процессами. Тогда заимствования теряли свой внешний, принудительный характер и «входили органической частью в самый национально-исторический процесс»³⁹. Согласно Милюкову, на данном этапе происходит установка тех положений, «которые устранили противоречие между идеями самостоятельности и заимствования, национализма и европеизма»⁴⁰. В логике Милюкова, в исторической перспективе противоречия между европеизмом и самобытничеством, западничеством и славянофильством снимаются.

Мысль Милюкова подтверждает протоирей Георгий Флоровский. Полемизируя с Бердяевым о природе славянофильства, он утверждает: «И совсем не прав Бердяев, говоря о славянофильстве: “это психология и философия помещичьих усадеб, теплых и уютных гнезд”... Во всяком случае, в славянофильстве прозвучал голос именно “интеллигенции”, и никак не голос “народа”, – голос нового культурного слоя, прошедшего через искус и соблазн “европеизма”»⁴¹. «Славянофильство есть акт рефлексии, а не обнажение примитива», – добавляет Флоровский. По его мнению, «славянофильство есть звено в истории русской мысли, а не только русского инстинкта... И это было звено в диалектике русского “европеизма”»⁴².

Доказывая европейское происхождение славянофильства, Флоровский отмечает: «Славянофильство было и стремилось быть религиозной философией культуры. И только в контексте культурно-философской проблематики того времени оно и поддается объяснению... У славянофилов с западниками было серьезное несогласие о целях, путях и возможностях культуры, – но в ценности культуры, как таковой, никто из “старших славянофилов” не сомневался, как бы ни сильны были у них мотивы критического критицизма. И в Западе все они видели “страну святых чудес” (стих Хомякова)»⁴³. Флоровский напоминает: неслучайно первый журнал И.В. Киреевского назывался «Европеец». Особенность же русского пути Киреевский связывал не с отличием от Европы, а с тем, что русская версия Европы в православном понимании жизни есть высшая ступень европейского просвещения, которое должно доразвиться до этого духовного уровня.

В основе европеизма И.С. Аксакова – пафос христианской свободы и христианского просвещения, которое понимает христианство как деятельное начало жизни общественной. И в своем толковании христианства, и в личном духовном опыте Аксаков был совершенно чужд тому направлению мирочувствования, которое Бердяев назвал русским соблазном, «мистическим народниче-

39 Русская идея в кругу писателей и мыслителей русского зарубежья. С. 62–63.

40 Там же.

41 Флоровский Г. Пути русского богословия. Киев, 1991. [Репринт. изд.]. С. 253.

42 Там же.

43 Там же. С. 253–254.

ством», заметив, что для последнего «народ был выше веры и истины, и то было истиной, во что верил народ. И славянофилы, и Достоевский, и многие другие не вполне были свободны от этого ложного поклонения народу и его вере. Это поклонение народной стихии сказалось и в нашем старообрядчестве, сказалось оно и в той национализации православной Церкви, которая ослабила в нас чувство вселенскости»⁴⁴.

Аксакова скорее можно назвать духовным реалистом, культурным либералом, не отказывающимся от своих национальных и религиозных корней, чья вера определялась не только воспринятой традицией, но и работой рефлексирующего ума, для которого ценность свободы представляла не в виде абстрактной категории, а как непосредственный духовно-волевой, разумный опыт, формировавший нравственную гражданскую позицию.

Говоря о народе как историческом носителе национального чувства, Аксаков признавал силу духа, воплощенную в народной вере, но в его глазах народ, чтобы оказаться на высоте своего духовного задания, должен был возрасти в *осознанную историческую личность*. В этом смысле показательно аксаковское толкование двух важнейших понятий русской мысли того времени – «общества» и «народа». Аксаков настаивает, что общество – это не сплошная масса в непосредственности быта или стихии, это «среда, в которой народ, через личное просвещение своих единиц, образует новое сознательное народное единство, новую духовную силу общности. Этой силой мы не богаты, а на нее-то и предъявляет запрос наша современная история»⁴⁵.

Неслучайно и по своим взглядам, и по стилю поведения Аксаков оказался слишком либеральным для консерваторов, и слишком консервативным для все более левевших либералов. Пусть не прямо, но все же весьма откровенно о «таких, как Аксаков», отозвался наставник Александра III Победоносцев. В январе 1882 года он писал царю: «Невозможно предпринять ничего прочного для водворения порядка, куда остается полная разнузданная свобода сплетни, болтовни и смуты для газет и журналов. У нас есть единственный серьезный публицист – это Катков. Потому, что все остальное – мелочь или дрянь, или торговая лавочка»⁴⁶.

Выходит, высокопоставленный корреспондент счел лучшим не заметить Аксакова и записать его в «мелочь и дрянь», в «остальное». Не менее определенно оценил роль Аксакова в идейном и общественном пространстве России и К.Н. Леонтьев, последовательный антиевропеист и автор теории «подмораживания» России. Текст Леонтьева с оценками славянофильства и Аксакова спровоцирован полемикой вокруг речи М.Н. Каткова «о примирении» в ряду речей А.Н. Островского, И.С. Аксакова, Ф.М. Достоевского о Пушкине.

Реагируя на либеральную прессу («Голос», «Русская мысль»), Леонтьев попытался защитить Каткова и доказать его первенствующее место в публицистике

44 Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства : в 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 429.

45 Аксаков И.С. Сочинения. Т. IV. С. 406.

46 Цит. по: Пушкирев С.Г. Россия 1801–1917... С. 298.

настоящего исторического периода перед лицом будущего. Для этого понадобилось противопоставить русские версии консерватизма и либерализма и персонально Аксакова как наследника славянофилов, которых Леонтьев относил более к либеральному направлению. О либеральной идентичности славянофилов он высказывался не раз. Так, говоря об уклоне славянофилов в пользу бессловности, Леонтьев замечает: «...славянофилы представлялись мне всегда людьми с самым обыкновенным европейским умеренно либеральным образом мыслей. И Государь Николай Павлович был прав, подозревая постоянно, что под широким парчовым кафтаном их величавых “вещаний” незаметно для них самих скрыты узкие и скверные панталоны обыкновенной европейской буржуазности»⁴⁷.

В тексте Леонтьев даже делает ссылку, где обещает читателю при случае рассказать о некоторых «в высшей степени “европейских” выходках знаменитого славянофила»⁴⁸. Имеется в виду именно И.С. Аксаков. Называя его в статье о Каткове мужественным и благородным бойцом «Дня» и «Руси», признавая его деятельность на поприще политического освобождения славян, Леонтьев, однако, ставит ему в вину нежелание по культурному вопросу отклониться от заветов славянофилов. Более того, он отказывает Аксакову в индивидуальном лице, видя в его пути только беззаветное сохранение прежде него добытого «сокровища». Если даже его заслуга индивидуальна и своеобразна по отношению ко всем современникам, то «по отношению ко всей группе славянофилов 40-х годов она недостаточно индивидуальна»⁴⁹. По мнению Леонтьева, в учение «старших славянофилов» Аксаков не привнес никакой ереси, за что ему, конечно, выпадет немалая слава, но «все-таки гражданская роль г-на Каткова индивидуальнее подобной роли, не говоря уже о громадной силе его непосредственного, практического, немедленного всегда влияния...»⁵⁰.

Автор «Византизма и Славянства» настаивает на коллективной роли славянофильства, которое готов признать только в том случае, если Россия займет Константинополь и встанет во главе антиевропейского движения, т.е. будет, если говорить в терминах Леонтьева, заградительным щитом против эгалитарно-либерального прогресса. Другими словами, консервативно мыслящий философ и публицист Леонтьев не только обвинил Аксакова в либерализме, но и отказал ему в личных заслугах перед интеллектуальной и социальной историей России: «...из славянофилов ни один отдельно взятый человек не явился в результате и ширине своего влияния и своей деятельности настолько сильным и, так сказать, литературно и политически крупным, настолько отдельно стоящим на

47 Леонтьев К.Н. Славянофильство теории и славянофильство жизни // Восток, Россия и Славянство. М., 2007. С. 871.

48 Там же. С. 876.

49 Леонтьев К.Н. Катков и его враги на празднике Пушкина // Восток, Россия и Славянство. С. 516.

50 Там же.

большой высоте, чтобы положение его и роль его можно было на поприще гражданском уподобить положению и роли Пушкина на поприще поэзии...»⁵¹.

Думается, сегодня можно дать Леонтьеву ответ, вполне подтвержденный самой историей. Например, в духе юбилейной оценки П.Б. Струве: «Есть имена и лица, которые бледнеют и гаснут в истории, и есть другие, которые как-то расцветаются красками, светлеют и все ярче и ярче разгораются. И таким и русское национальное, и славянское сознание должно ощущать Ивана Сергеевича Аксакова... Есть только два имени, которые можно поставить с именем Ивана Аксакова. Это Герцен и Катков. Оба они были влиятельнее Аксакова в ту эпоху, когда они писали, но оба они, Катков вообще, Герцен как публицист, в известном смысле исчерпали себя в делании для своей эпохи»⁵².

Или ответ в духе рассуждений Ф.М. Достоевского о внутренней европейской взаимообусловленности западников и славянофилов, об устранении раскола в сознании и преодолении несогласия на всякое решение: «По-моему, вовсе не от бездарности нашей и не от неспособности нашей к делу, а от продолжающегося нашего незнания России, ее сути и особи, ее смысла и духа, несмотря на то, что, сравнительно, со времен Белинского и славянофилов у нас уже прошло теперь двадцать лет школы. И даже вот что, в эти двадцать лет школы изучение России фактически даже очень продвинулось, а чутье русское, кажется, уменьшилось сравнительно с прежним. Что за причина? Но если славянофилов спасало тогда их русское чутье, то чутье было и в Белинском, и даже так, что славянофилы могли бы счесть его своим лучшим другом. Повторяю, тут было великое недоразумение с обеих сторон. Недаром сказал Аполлон Григорьев, тоже говоривший иногда довольно чуткие вещи, что “если б Белинский прожил долее, то наверно бы примкнул к славянофилам”. В этой фразе была мысль»⁵³.

Этот ряд аргументов может быть продолжен в перспективе самой истории христианской цивилизации, сформулировавшей как таковую возможность политического либерализма в рамках онтологии свободы – свободы человека в Духе, которая признает этот дар и право и за *другим*: «Нужно было иметь большой запас внутренней правды и энергии воли, чтобы так резко всегда говорить горькую правду правительству и обществу, и говорить в такое время, когда кругом царили мерзость и запустение, когда трудно было разобраться в событиях. Всматриваясь в этот великий образ, легко замечаешь, что в нем как бы воплотился тип ветхозаветного грозного Пророка Илии, как будто в последние дни земля Русская выдвинула совершеннейшего своего выразителя, чтобы после него перейти в Новый Завет, в новую эпоху жизни»⁵⁴.

51 Леонтьев К.Н. Катков и его враги на празднике Пушкина // Восток, Россия и Славянство. С. 517.

52 Цит. по: Аксаков И.С. У России одна-единственная столица... С. 474.

53 Достоевский Ф.М. Мой парадокс // Дневник писателя : Избранные страницы : Июнь 1876. М., 1989. С. 254.

54 Аксаков И.С. У России одна-единственная столица... С. 473.

Лучшим ответом будут, конечно, слова самого Аксакова, выдающегося сына России, ее «знамени», по словам Ф.И. Тютчева, христианского либерала, верного заветам первых русских европейцев, заговоривших о национальной версии общей европейской истории. Слова эти Аксаков адресовал будущей своей жене Анне Федоровне Тютчевой, дочери поэта, но за ними прочитывается образ России, для которой Аксаков желал бы полного осуществления своего нравственного идеала: «...я тебя бранил, язвил бранью, а в душе клокотала любовь». Так говорит Аксаков, желая лучшего и высшего для выявления идеальной сущности жены-Родины⁵⁵. В этой самоотверженной любви к России, сочтявшей *моральное требование права и правды*, была вся его сила, вся его личность. Слово Ивана Аксакова, как слово самой русской культуры, выражающее исторический опыт интеллигенции, должно быть не только услышано – оно может быть положено в основу *культурно-политической стратегии сегодня*, ибо альтернативы либерализму в его подлинном христианском смысле свободы, индивидуального творческого развития человека и нравственной работы самого общества как основы продуктивной общественной системы нет.

55 Письмо А.Ф. Тютчевой 8 октября 1865 г. см. в: Аксаков И.С. У России одна-единственная столица... С. 349.

ГЛАВА 5

СОЦИАЛЬНАЯ ИСТОРИЯ РОССИИ В ЕВРОПЕЙСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

В.О. КЛЮЧЕВСКИЙ

Философско-культурологический подход к изучению отечественной истории, предлагаемый нами в книге, соответствует общему направлению культурологизации научного дискурса в различных отраслях гуманитарного знания. Культурологическая составляющая обнаруживает себя в большом комплексе социальных и политических проблем современности. Применительно к исследованиям русской общественной мысли и политической истории в пользу данного подхода свидетельствуют дополнительные аргументы: российскому обществу приходится преодолевать разрывы в наследовании культурных традиций, обусловленные социальными драмами и трагедиями XX века.

В этом контексте опыт Василия Осиповича Ключевского (1841–1911) по изучению русской истории позволяет артикулировать тему культурно-исторической преемственности, разработанную в философской литературе довольно слабо. Историософская концепция Ключевского содержит в себе интерпретацию религиозной и политической культуры и рассматривает отечественную историю с точки зрения взаимосвязи трех важнейших культурологических концептов – *обращения к прошлому* (культурная память), *идентичности* (культурной, цивилизационной, политической) и *культурной преемственности* (формирование и передача традиции). Прочтение отечественной истории как целостного культурного предания – одно из выдающихся достижений В.О. Ключевского, которое говорит о нем не только как об историке, но и как об оригинальном мыслителе – философе русской культуры, оказавшем значительное влияние на ход развития общественной мысли в России.

На наш взгляд, историософская концепция Ключевского заслуживает пристального внимания, и не только потому, что выражение «история по Ключевскому» приобрело идиоматическое значение. Такая оценка ничего не говорит о реальной востребованности его наследия. И это в то время, когда русская история буквально разрывается «на клочки». Современные версии исторического нарратива неприкрыто демонстрируют различные политические стили старых и новых мифологий и мифологик. Множественность трактовок истории могла бы приветствоваться, но следует не забывать и о требованиях примененных к историческим исследованиям строгую научную методологию, в противном случае смысл прошлых событий и оценка их роли в настоящем будут замутнены.

Актуальность научного творчества Ключевского, на наш взгляд, высвечивается на фоне двух масштабных событий современной культурной истории. С одной

стороны, это демонтаж больших исторических проектов, совершающийся у нас на глазах: тут и судьба национальных культур в эпоху глобализма, и постхристианская конструкция Европы, и конец великого противостояния капиталистической и социалистической систем. С другой стороны, это продолжающийся раскол русского мира с его жестким, принимающим иной раз радикальные формы противостоянием традиционализма и современных новаций, которые проникают во все сферы социальной жизни. Возникает вопрос: не свидетельствует ли данная ситуация об угасании не только философии истории, но и самого исторического знания? Налицо повсеместная, идущая со школьной скамьи деградация знаний о культуре, сопровождаемая очевидной деформацией исторического мышления. Манипуляция историей, ее идеологическое подверствывание говорят об активной борьбе политически ангажированных нарративов. Чем же может быть полезен опыт Ключевского? Выскажем мнение: непредвзятым, но при этом продуманным целостным видением русской истории, что только подтверждает научную актуальность его идей и трудов.

Особенность методологического подхода Ключевского состоит в своеобразной историософской оптике. В этом заключается и его универсализм, и его новаторство. Оптический фокус создается благодаря пересечению трех взглядов на русскую историю, которые и дают искомый образ реальности в достоверности происходящего и точности понимания. Во-первых, это оценка реалий русской жизни представителями других культур, во-вторых, это интерпретация духовной истории России и, наконец, анализ ее социально-политической системы. Настоящие линии исследования были определены Ключевским в знаменитых диссертациях «Сказание иностранцев о Московском государстве», «Жития святых как исторический источник», «Боярская Дума Древней Руси» и развернуты в 86 лекциях по русской истории. Сюжеты, которые интересуют Ключевского, глубоко символичны для исторических судеб России.

Не менее символичен и его творческий путь. Родившийся 28 января 1841 года в селе Вознесенском Пензенской губернии сын сельского священника Пензенской епархии, обучавшийся в Пензенском духовном училище и семинарии, Ключевский должен был пойти по стопам отца. Александровские реформы открыли для него новые возможности. Показателен в этом смысле тот факт, что Ключевский поступил на историко-филологический факультет Московского университета в год великой реформы – 1861-й.

Пройдя все ступени университетской карьеры, на высоте своего научного и преподавательского успеха, Ключевский стал знаковой фигурой для русских образованных людей, а его исследования и лекции – источником развития социально-философской мысли и политических идей. И сегодня культурно-историческая концепция Ключевского, его способ видения русской духовной и политической жизни продолжают оставаться бродильным элементом философии истории, актом самопознания и интеллектуальной рефлексии, что по-

зволяет изучать прошлое не ради прошлого, но как живую часть культурного опыта россиян.

Обращаясь к наследию выдающегося ученого и мыслителя, российское общество может приобрести столь необходимую ему точку опоры в сложном процессе формирования исторического самосознания. Новое звучание идей Ключевского прежде всего обусловлено четкой постановкой религиозного и социально-политического вопроса русской истории, выявлением ее политической и духовной природы. Социально-философская мысль Ключевского интересна своим обращением к проблеме становления социальных институтов на фоне борьбы групповых интересов и влияния личностного фактора, отчетливо проявляющего себя в отечественной истории. По сути, обратившись к церковно-государственной истории Руси/России, он предпринял попытку написать историю зарождения русского гражданского общества – историю полноправной европейской культурно-политической нации, имеющей общий христианский исток с Западной Европой. Как мы можем видеть, эти идеи и концепты актуальны и для современности, а культурные и метафизические константы исторической России, выявленные Ключевским, обнаруживают себя в формировании социального порядка сегодня.

Как нам представляется, основной вопрос философии социальной истории, по Ключевскому, связан с определением либерального потенциала национальной культуры и применением ее интеллектуальных результатов к практике существования российского государства. Другими словами, историко-софская концепция Ключевского отвечает на вопрос, как возможно формирование гражданского общества в России. Для выдающегося исследователя российской социально-политической и церковной истории, обладавшего независимым мнением, политическая идентичность стала не просто знаком принадлежности к просвещенному классу, но своего рода стилем интеллектуального поведения – его публичной гражданской позицией. Высказывая суждение об отечественной политической традиции, Ключевский определился и со своими взглядами, стал близок правому крылу партии кадетов теперь уже в условиях формирующейся политической системы имперской России. И в этом самоопределении он продолжил начатую им колоссальную работу ученого и профессора-просветителя по поиску «средств самоисправления» общества, анализируя отношение «русского ума» к «русской действительности».

В заключении к своему фундаментальному пятитомному труду автор «Курса русской истории» указывает на главное ее противоречие. Как отмечает историк, ум образованного русского человека, напитавшись «значительным запасом политических и нравственных идей», идеи эти не выработал, а заимствовал со стороны¹. «Идеи политические и нравственные составляли один порядок; жизнь, отношения, которые установились в русском обществе, составляли

1 См.: Ключевский В.О. Курс русской истории. С. 1178.

другой порядок, и не было никакой связи между тем и другим»². В попытке «примиришь свободу и рабство» начался, по Ключевскому, «двойной процесс в русском уме»³. Ключевский не дистанцировался от этой интеллектуальной проблемы. Напротив, он и себя видел в качестве «работника» на социальном поле русской истории. «Мы начали критически относиться и к идеям западно-европейской цивилизации, – пишет Ключевский. – С другой стороны, мыслящий человек заметил, что на новорасчищенной почве нельзя прямо сеять эти идеи, что можно продолжить работу, посредством которой русские нравственные обычаи и понятия были бы приспособлены к тем идеям, на которые должен стать создаваемый порядок русской жизни. Этот процесс повел к мысли о необходимости внимательного изучения русской действительности, как и ее источника, т.е. прошедшего. Вот момент, на котором мы стоим, лучше сказать, вот двойной вопрос, который предстоит нам разрешить»⁴.

Понимая, что русское общество стоит в начале этого пути, Ключевский словно бы оставляет завещание своим слушателям и читателям, передавая им историческую эстафету: «Вы должны, прежде всего, приняться работать своим умом вместо пассивного усвоения плодов чужого ума. Эта работа должна, прежде всего, направиться на проверку усвоенных нами чужих идей и на внимательное изучение действительности»⁵. Автор считает себя представителем поколения эпохи великих реформ и подводит своеобразный итог крайне важному и плодотворному для российской истории периоду развития общественно-политической жизни: «Поколение, которое воспитывалось под влиянием реформ Александра II, до боли чувствовало настоятельность разрешения той и другой задачи. Надо признаться, что это поколение, которому принадлежит и говорящий, доселе плохо разрешало свои задачи, и надо думать, что оно сойдет с поприща, не разрешивши их, но оно сойдет с уверенностью, что вы и те, которых вы будете воспитывать, разрешите их за нас»⁶.

Реалист Ключевский смотрит в будущее с определенной долей оптимизма – сказывается его неутомимый темперамент учителя-воспитателя, наставника молодых взыскующих умов. XX век во многом подтвердит основные выводы Ключевского, но подтвердит самым трагическим образом также его предчувствия и предвидения, зиждившиеся на интуиции исследователя и социального мыслителя, например о том, что наследник императора Николая II, избравшего реакционно-охранительный курс своего царствования, править не будет.

Вопросы и задачи, поставленные Ключевским, и это следует признать, не разрешены XX веком и достались в наследство поколениям, живущим уже

2 См.: Ключевский В.О. Курс русской истории. С. 1178.

3 Там же. С. 1179.

4 Там же.

5 Там же.

6 Там же.

в третьем тысячелетии. Потому сегодняшнее обращение к наследию Ключевского – задача отнюдь не кабинетная. Она имеет конкретную социокультурную перспективу и для общества, и для власти. Критический анализ отечественной истории, осуществленный ученым, позволяет подобрать «инструменты» к решению одной из наиболее сложных российских проблем – культурной и политической идентичности национального государства. Проблема эта многоаспектна и включает в себя философско-теоретические и практические вопросы, связанные с особенностями наследования духовно-культурных традиций, на основе которых формируется историческое предание.

Отметим, что современные интерпретации русской политической культуры значительно различаются как в подходах, так и в оценке исторического пути России. Что стоит за драмой нашей истории и национального самосознания и может ли чтение Ключевского помочь преодолеть этот разрыв, свидетельствующий о нарушении преемственности духовно-культурной традиции? Выделим в данном контексте следующее. Ключевский, будучи историком скорее не «государственной», а «общественной» школы, впервые обратил пристальное внимание на интересы «человеческой личности и людского общества», показав историю как борьбу страстей и реальных интересов различных общностей, групп и сословий. Но как человек европейской культуры и христианской традиции с ее телеологией истории, он мыслил и категориями европейского модерна.

Справедливо задать вопрос: насколько в этом случае продуктивна историческая методология Ключевского для описания и интерпретации современности? Сохраняют ли национальные государства и культуры субъектность в ситуации постмодерна и, как следствие, место в истории? Или «авторское право» на историческое творчество принадлежит уже другим субъектам, например пользователю социальной сети, активному блогеру, фанатику-террористу, поп- или кинозвезде, финансовому спекулянту или транснациональной корпорации? Иными словами, не устарел ли Ключевский? Здесь возникает и другая проблема: насколько реальны и точны представления национальных сообществ о себе, о своем прошлом и об отношении к нему, не станет ли призыв к возвращению в историю попыткой архаизации и рутинизации современности?

Как представляется, логика вопросов и ответов Ключевского дает весьма продуктивный методологический ход, показывающий принципы отношения просвещенного ума к особенностям национальной жизни в многообразии ее социально-культурных форм. Собственно, всем своим опытом критического прочтения русской истории Ключевский ставит одну сверхзадачу – идти путем творческого синтеза национальной культуры и универсальных установлений – политических институтов, возникших в ходе развития западноевропейской культурно-политической традиции. Преодолевать русскую косность, но оставаться в пределах христианской цивилизации, ее духовных и нравственных идеалов. В этом смысле опыт Ключевского – яркое воплоще-

ние критической работы русского ума, но без пессимизма чаадаевских философических писем. Его исследовательская и педагогическая деятельность проникнута духом позитивной просветительской работы. Ее моральный запас составляет, конечно, русская классика в тот период, когда национальная культура достигла формы универсальности и Россия вошла в общее пространство европейского культурного предания, заявив о себе как о мировой державе с высоким культуротворческим потенциалом.

Ключевский – наследник великой русской классики, которая обрела свой нравственный общественный голос в эпоху великих реформ. Он свидетель этой эпохи и, если можно так выразиться, ее культурный результат, который заключался в синтезировании двух типов учености – духовной школы и университетской образованности. Ключевский пришел в науку из «культуры веры», из школы, которая, по его словам, не учила, а поучала и тем самым «методом от противного» навсегда отвратила его от формализма и фарисейства в вопросах веры. Своим непротиворечивым школярским нарративом она, как это нередко бывает, побудила подвижный ум к поиску правды и истины, к согласованию религиозного опыта и деятельности разума через критическое переосмысление духовно-культурной традиции. История как событие и историческая наука как метод познания оказались для Ключевского способами снятия этого диалектического противоречия. Собственно, главная посылка исторических трудов исследователя – в выявлении национальных особенностей жизни по отношению к положениям нравственного и практического разума и подлинному духовному опыту, составляющему сердцевину русской религиозной культуры. Все это говорит о Ключевском как о мыслителе христианско-либеральных взглядов.

Общенациональная и общегосударственная идея России для Ключевского неотъемлема от традиции веры, но мало кто из историков дал такую жесткую, весьма нелицеприятную оценку существующего духовно-нравственного порядка пореформенной России. В своей известной речи «Значение преподобного Сергия для русского народа и государства» (1892) Ключевский с высоким пиететом говорит о духовном подвиге игумена земли русской как о «нравственном запасе, завещанном нам великими строителями нашего нравственного порядка» и тем самым обосновывает свое понимание метафизических основ исторической жизни народа: «Преподобный Сергий своей жизнью, самой возможностью такой жизни дал почувствовать заскорбевшему народу, что в нем еще не все доброе погасло и замерло; своим появлением среди соотечественников, сидевших во тьме и сени смертной, он открыл им глаза на самих себя, помог им заглянуть в свой собственный внутренний мрак и разглядеть там еще тлевшие искры того же огня, которым горел озаривший их светоч. Русские люди XIV века признали это действие чудом, потому что оживить и привести в движение нравственное чувство народа, поднять его дух выше его привычного уровня – такое проявление духовного влияния всегда призна-

валось чудесным, творческим актом; таково оно и есть по своему существу и происхождению, потому что его источник – вера»⁷.

Но в произведениях Ключевского мы можем найти и совсем другое отношение к духовному сословию. Характеризуя духовенство, он с горьким и едким сожалением говорит о расхождении практики клира и живого опыта веры, о том, что духовенство, служа Богу, не понимает смысла самой веры. Оно учит паству не познавать и любить Бога, а только «бояться чертей» и вообще представляет собой «тунейное сословие». Однако ученый не отвергает восточнохристианскую линию русской истории и культуры. Он понимает ее как исторический выбор, в значительной степени повлиявший на культурные практики Руси/России. Ему близка мысль о том, что национальная культура стала проводником христианского универсализма с его моделирующими категориями личности и свободы. Безусловно, историческая Россия Ключевского – это вариант европейской цивилизации, но на определенном этапе утратившей связь не только с большим временем культуры, но и с вселенским православием. Поэтому встреча нравственно-политических идей, выношенных в процессе культурного развития Европы, и русской действительности оказалась столь драматичной. И весь пафос научной и просветительской работы Ключевского выразился именно в *философско-либеральной оценке консервативной действительности*.

Консервация русского порядка без должной исторической и богословской рефлексии значительно осложнила поступательное, либерально-эволюционное развитие России. Нетрудно заметить, что российские модернизации были построены на отрицании традиции. Этому обстоятельству содействовала, по Ключевскому, и двойственная роль православной церкви в отечественной истории: с одной стороны, культуросозидательная, с другой – легитимирующая различные социально-политические формы закрепощения человека, что противоречило в первую очередь самой базовой христианской ценности свободы и божественного дара разума.

На первом плане в работах Ключевского отношение к истории как памяти культуры. На протяжении тысячелетней истории Руси/России происходили своего рода срывы цивилизационного развития, обусловленные не только внешними факторами, как, например, в эпоху монгольского нашествия, но и в большей степени внутренними противоречиями – рутинизацией социального порядка, срастанием его с религиозной традицией. Примером является церковный раскол XVII века и последовавший за ним культурный разрыв нации на европеизированное дворянское меньшинство и архаизированное крестьянское большинство в послепетровскую эпоху.

Внимательно читая Ключевского, можно сделать вывод, что в отечественной истории механизм творческого освоения социального опыта проявил себя крайне слабо. Ученый выявляет главную причину этого – неразработанный

7 Ключевский В.О. Исторические портреты. М.: Правда, 1990. С. 75–76.

аппарат исторической и философской рефлексии, отсутствие интеллектуальной опосредствующей культуры, что нарушает историческую преемственность, а прошлое и настоящее находятся всегда в непримиримом конфликте. Такая ситуация, отметим, не один раз повторявшаяся в российской истории, приводила к разрывам в социально-политическом поле, осложняя процесс складывания единой политической и культурной нации. Результатом этой линии развития в отечественной истории можно считать срастание церковного и политического порядка. Как жестко и метко скажет Ключевский, «*Евангелие стало полицейским уставом*». Консервация этого порядка чревата политическим мистицизмом, порождая многочисленные версии исторической мифологии.

Отсутствие процедуры рационализации смыслов – недостающее звено критического философского мышления, о чем так убедительно писал Ключевский. Эта историософская линия его рассуждений о консервации русской социально-политической традиции на рубеже веков оказалась востребованной либерально настроенной общественностью России в преддверии революционных изменений, приведших к появлению Государственной думы и публичной политики. Отечественная история «по Ключевскому» не только воспитала два поколения русского образованного общества – на чтении и понимании истории «в духе Ключевского» выросла блестящая плеяда общественных деятелей, мыслителей и писателей, представителей русского политического и культурного либерализма. Справедливо говорить, что для думающих людей России, входившей в XX век, история была дана такой, «какой привиделась Ключевскому».

Согласно Ключевскому, одну из коренных причин рутинизации культурной и политической традиции России следует искать именно в отсутствующем звене философско-богословской рефлексии. Он прямо указывает на эту причину, коренящуюся в первую очередь в религиозных основаниях русской истории, в ее духовно-культурном моделирующем ядре – Русской православной церкви. В ней, по словам Ключевского, произошло «затмение вселенской идеи». Это ситуация, когда вместо вселенского сознания мерилom христианской истины становится национальная церковная старина, не допускающая творческой работы разума. Как считает Ключевский, такая ситуация пагубна, поскольку «понимание текстов вероучения и практика церковных правил углубляется и совершенствуется с успехами религиозного сознания и его движущей силы – разума, вооруженного верой»⁸.

Такое отношение к культурной традиции, по мнению русского историка, оказывается остановившимся и застывшим пониманием, которое теперь только и стремится оградить наличный местный запас религиозности от изменений и «нечистого прикосновения со стороны»⁹. Тем самым вселенскость как

8 Ключевский В.О. Курс русской истории. С. 669.

9 Там же.

необходимое условие христианской культуры локализуется местом спасения, а эсхатологическая идея Третьего Рима превращается в религиозно-политическую доктрину национального государства, не обладающего атрибутами имперского универсализма, что прежде соответствовало принципам строения церкви в трехчленной формуле единства, вселенскости и порядка, опять-таки воспринятой от политической традиции Рима. К XVII веку Русь прониклась «религиозной самоуверенностью» и встала на точку зрения, согласно которой она одна теперь является «обладательницей и хранительницей христианской истины». Таким образом, «вселенское христианское сознание было заключено в узкий кругозор людей известного места и времени» со всеми его «местными особенностями и даже с туземной степенью его понимания»¹⁰.

Такое понимание приводит, с одной стороны, к архаизации традиции и национального предания, с другой – как отмечает Ключевский, к подозрительному и надменному отношению «к участию разума и научного знания в вопросах веры». Требование любить простоту больше мудрости приводит к ограничениям в выборе пути и способа познания. Это отразилось и на школьной дидактике. Утрата «средств самоисправления» (одна из блестящих формул Ключевского!) древнерусского церковного общества происходит под знаком авторитета традиции. Вот замечательный пример наставления в школьных прописях, который приводит историк: «Братия, не высокоумствуйте! Если спросят тебя, знаешь ли философию, отвечай: еллинских борзостей не текох, риторских астрономов не читах, с мудрыми философами не бывах, философию ниже очима видех; учуся книгам благодатного закона, как бы можно было мою грешную душу очистить от грехов»¹¹. О каком историческом творчестве нации, ее культурном и политическом самоопределении можно говорить при таком подходе к духовному и социальному опыту?!

Как считает Ключевский, попытка восстановить полноту исторического предания в эпоху Никона с его идеей возвращения к греческим основам веры, приводит не к «самоисправлению», а к расколу. Предельным выражением тенденции секуляризации, обозначенной расколом, становится реформа Петра Великого. Анализируя социально-исторические и духовно-психологические причины раскола и появления старообрядчества, Ключевский выделяет три главных фактора. Первый – национализация вселенской церкви, второй – косность и робость богословской мысли, ярко выраженная латинобоязнь, третий – инерционность религиозной практики с акцентом на языческом отношении к обрядности¹².

Московский собор 1667 года, отлучив непокорных старообрядцев от православной церкви, разделил русский общественный организм на две религиозные субкультуры. В период активного формирования национальной идентич-

10 Ключевский В.О. Курс русской истории. С. 700.

11 Там же.

12 Там же. С. 712.

ности, по сути, возникли два общества внутри нации, которая так и не смогла осознать себя таковой ни в культурном, ни и в политическом отношении. *Процесс нациестроительства в истории Руси этим событием был сорван.* Петр, преодолевая драматические впечатления детства и юности от восстания стрельцов, мятежного движения старообрядцев 1682 года вскоре после избрания царем, воспринимал историческую духовную традицию в однозначной логике. Для молодого государя старина навсегда осталась связанной с расколом, раскол – с мятежом, а следовательно, и сама старина – с мятежом¹³. Допустить появление фигуры, подобной патриарху Никону, срамившему московского царя на вселенском судилище 1666 года, он не мог. В этом смысле церковная реформа для царя-преобразователя неизбежно становилась стержнем его внутренней политики. При императоре-самодержце Церковь могла быть только ведомством православного исповедания.

В новом имперском формате Петр пытается вернуть России место в современной истории и преодолеть катастрофическое цивилизационное отставание, ставшее результатом «национализации» христианской традиции. Однако принцип сохранения государственно-культурной целостности опять-таки осуществляется на основе идеи власти, имеющей сакральную легитимность. Поэтому и в рамках империи продолжает оставаться моделирующим архетип царства, порождающий секулярную версию теократии, – русский абсолютизм с образом царя-помазанника как предстоятеля государства-церкви перед Богом. Парадоксальным образом религиозные реформы Петра, проведенные по протестантскому образцу, закрепили традиционалистское существование духовной традиции в ее архаическом обрамлении культуры рода и культуры древнего царства с чертами восточной деспотии. Следствием этого стала деградация церковного сознания при длительном сохранении института экономической и личной зависимости подавляющего большинства населения Российской империи. Другим культурно-политическим результатом развития империи после реформ Петра стал катастрофический разрыв между властью и обществом, усиливавшийся неразвитостью социальных и экономических отношений. Болезненное расхождение между традицией разума и опытом веры привело к идейному и духовному расколу элиты, обострив политическую интонацию в обсуждении судьбы России.

Отмеченная выше специфика государственной и общественно-культурной жизни Руси/России составляет характерную традицию консервативного социально-политического мышления и бытия. С некоторыми отличиями такие симптомы могут быть обнаружены и в современной России, что подтверждает острую необходимость критического переосмысления ее политической истории в опоре на Ключевского, указавшего *на зазор* между идеями и культурными практиками, социально-политическими новациями и нравственным опытом на-

13 Ключевский В.О. Курс русской истории. С. 715.

ции. Задача эта близка интеллектуальной задаче Ключевского и заключается в преодолении инверсионной парадигмы раскола и следующего за ним срыва цивилизационного развития. Решение этой проблемы достигается только в перспективе критического пересмотра социально-политической традиции.

Сегодня невыученные уроки и невыполненное задание В.О. Ключевского, как и предупреждал прозорливый знаток русской цивилизации, можно видеть в отрицательном результате социально-политического развития российского общества. Эта негативная историческая логика позволяет объяснить модернизационные неудачи России, при которых ценности модерна всякий раз оказываются не до конца освоенными. Если мы обратимся к философско-историческому наследию выдающегося русского ученого, то увидим, что Ключевский если не разрешил, то предельно точно сформулировал проблему синтеза европейских идей русским умом в рамках исторически усвоенной духовной традиции.

В свете данной проблемы Ключевский предстает как современный исследователь, историософ и политический мыслитель, ищущий ответы на вопросы своего времени в отечественной истории, в ее сюжетах. И сегодня его тексты обладают высоким эвристическим потенциалом, поскольку прежде всего посвящены особенностям формирования национально-культурной традиции. Проследивая в этом процессе эволюцию социальных институтов, он уделяет пристальное внимание борьбе интересов сословий и групп, равно как и роли личности в истории. На вопрос: кто имеет голос в истории, кто ее творческий субъект? – историк отвечает: общество, культурная и гражданская нация. Так Ключевский приходит к идее национально-культурного либерализма, предлагая свою формулу синтеза универсального и национального в истории.

Критический взгляд Ключевского на отечественную историю, его исследования взаимообусловленности духовной и политической традиции сегодня могут быть востребованы современной Россией, которая вновь поставлена перед необходимостью заимствований и догоняющей модернизации – и политической и экономической. Стоит прислушаться к великому историку. Этот опыт будет успешным, если в основе теории и практики общественного развития, как и для русского мыслителя Ключевского, окажутся ценности национальной культуры.

ГЛАВА 6

СВОБОДА СОВЕСТИ И ЦЕРКОВНО-ПОЛИТИЧЕСКИЙ ВОПРОС В РОССИИ

М.А. СТАХОВИЧ

Всероссийскую известность губернский предводитель орловского дворянства Михаил Александрович Стахович (1861–1923) получил в связи с прочитанным им в сентябре 1901 года на миссионерском съезде в родном Орле докладом о свободе совести. В своей речи он открыто высказал неприятие распространенной практики религиозного принуждения и дискриминации иноверцев, закрепленной законодательством имперской России.

Незадолго перед этим, 20 февраля 1901 года, Св. Синод отлучил от церкви Л.Н. Толстого – близкого друга и наставника семьи Стахович. Это не могло не сказаться на настроениях сорокалетнего орловского дворянина, посчитавшего своим долгом выступить перед миссионерской аудиторией.

На съезде Михаил Стахович в полемической форме постарался защитить идею, что никакое насилие не способно вызвать любовь к Богу и лишь полная свобода вероисповедания может благотворно содействовать популяризации и распространению православия. «Меня спросят, – говорил Стахович, – чего же вы хотите? Разрешения не только безнаказанного отпадения от православия, но и права безнаказанного исповедания своей веры, то есть соращения других? Это подразумевается под свободой совести? Особенно уверенно среди вас, миссионеров, я отвечу: да, только это и называется свободой совести... Запретной пусть будет не вера, а дела; не чувства, а поступки, ущербы, изуверство – все то, что уголовный закон карает...»¹. Более того, Стахович внес миссионерскому съезду такое предложение («Московские ведомости» назвали этот шаг «бестактностью, чтобы не сказать цинизмом»): «Ни на ком в России не лежит более, чем на миссионерском съезде, долг провозгласить необходимость свободы совести, необходимость отмены всякой уголовной кары за отпадение от православия и за принятие и исповедание иной веры. И я предлагаю орловскому миссионерскому съезду так прямо и высказаться, и возбудить это ходатайство пригодным порядком!»

Главным своим аргументом Стахович выдвинул христианское понимание свободы в Духе Св. Признав добросовестность, обдуманность в изложении причин религиозного кризиса собравшимися на съезде, он позволил себе высказать перед клириками сомнение «непосвященного мирянина». Блестящий оратор, обращаясь к священнослужителям, Стахович прибег к форме риторического вопроса: «Не пренебрегли ли вы, умелые строители, случайно или не-

1 Здесь и далее речь М.А. Стаховича на миссионерском съезде цит. по: Орловский вестник. 1901. 25 сент. (№ 254).

вольно, краевым угольным камнем?» И здесь в его речи прозвучало то самое неуместное, практически запретное выражение *свобода совести*: «Само вставало передо мною пропущенное в огромной программе, ни разу не произнесенное здесь, среди пылких ученых, многосторонних и искренних прений – вековое слово: *свобода совести*. “Иде же Дух Господень – там свобода”. Значит ли это, что где, по-нашему, дух не Господень, там не должно быть и свободы? Или, может быть, это значит, что где нет свободы, там нет и Духа Господня, без которого Православие не может творить *ничесоже*... Где нет свободы для слова, свободы для мнения, свободы для сомнения, свободы для исповедания, – там нет и места для дела веры, там не повеет Дух Господень, там пребудут бессильными все старания, всякое рвение!»

Казалось бы довод исчерпывающий. Однако нужно принимать во внимание, что христианская трактовка природы Св. Духа как основания человеческой свободы обрела социальную и политическую проекцию в истории европейской цивилизации достаточно поздно. Ее можно считать культурным результатом модерна. Становится понятным, почему Стахович, подводя своих слушателей к современному положению вещей в истории христианской Европы, прибегнул к научному авторитету французского философа Гизо. Французский автор убедительно показывал, что та религия, которая прежде претерпевала мученичество и гонение под скипетром языческих императоров, теперь живет под охраной гражданского закона, защищаемая оружием светской власти.

«Она живет теперь перед лицом и в присутствии свободы, – цитирует французского мыслителя Стахович. – Она имеет дело со свободною мыслию, со свободным суждением. Ей приходится теперь защищаться уже самой, самой охранять себя, свидетельствовать непрестанно, и противу всякого встречного, свою истину нравственную и историческую, свое право на разум и душу человеческую. Католики, протестанты, жидаы, христиане и философы, все теперь, по крайней мере между нами (во Франции), ограждены от всякого преследования; наружное выражение верования равно свободно для каждого. Свобода религиозная, то есть свобода верить, верить различно, или вообще не верить, еще не вполне принята и обеспечена в разных государствах, но очевидно, что она более и более становится всеобщим фактом и станет отныне обычным правом просвещенного мира. Одна из причин, дающих такое могущественное значение этому факту, – та именно, что он не одинок; он состоит в связи с великою умственной и социальной революциею, которая после многовекового брожения, разразилась и совершается в наши дни. Дух науки, преобладание демократического начала и политическая свобода – вот существенные черты и неотвратимые влечения этой революции. Эти новые могучие власти могут впасть в громадные вины, совершить громадные ошибки, за которые им всякий раз придется жестоко расплачиваться, но сие уже окончательно утвердилось в современном обществе. Это те отныне господствующие явления, к которым должны будут прилаживаться все политические учреждения и с которы-

ми всем государственным властям нужно будет жить в мире. Христианская религия не избавлена от этого испытания, она преодолевает его, как преодолела множество других».

В своей речи Стахович приводит достаточно объемную цитату Гизо. Пафос этой цитаты можно свести к признанию того факта, что современное христианство вынуждено жить в мире многих религий и во внутренней организации своих обществ и государственных устройств допускать иные верования. Память о религиозных гонениях заставляет христиан питать опасения в отношении других мировоззрений. Поэтому христиане, по словам Гизо, которые приводит Стахович, «с трудом допускают новое социальное положение и с трудом прилаживаются к нему; они на каждом шагу чувствуют себя оскорбленными, раздраженными, испуганными, – от мыслей и речей, раздающихся в обществе. Нелегко перейти от привилегии к общности права, и от господства – к свободе. Нельзя, видно, без особенных над собой усилий покориться свободе дерзкого противоречия и необходимости постоянно защищаться, постоянно одолевать. Действия свободы еще страстнее и чувствительнее в области религиозной, чем в политической; верующим еще труднее сносить неверующих, чем правительствам оппозицию. И однако же они к этому вынуждены обстоятельствами, – они уже нигде, как в свободе суждения и воспользовавшись всей полнотою их собственной свободы, могут обрести нужную им силу, чтобы возвыситься над опасностями и сделать тщетными нападения своих яростных противников».

Практически не вызывает сомнений, что Стахович, просвещенный участник кружка «Беседа», объединившего лидеров земского движения – будущих думских либералов-кадетов и октябристов, заимствует цитату из статьи И.С. Аксакова «Современное состояние и задачи христианства – по поводу книги Гизо: Размышления о сущности христианской религии», напечатанной в газете «День» 15 августа 1864 года. В пользу этой версии говорит и последующая ссылка на мнение Аксакова – либерального славянофила, во многом близкого земцам по взглядам мыслителя и общественного деятеля, которого по праву можно назвать самым последовательным и значительным в истории российской публицистики поборником свободы совести.

Стахович дословно цитирует вывод Аксакова относительно тезиса Гизо: «Если вместо выражения: христианская религия, мы поставим церковь, в смысле иерархического правительственного института и в смысле внешнего авторитета, или же, наконец, и самую религию будем здесь разуметь в том виде и на той степени развития, как она проявляется в обиходном сознании большинства (как духовенства, так и мирян), то нельзя не признать, что Гизо с поразительной верностью определил настоящее положение дела, настоящие опасности, грозящие торжеству христианской истины, и, так сказать, ткнул пальцем в самые болезненные места современного христианского общества. В самом деле, победа может остаться за христианской истиной только тогда, когда за-

щитники этой истины будут вполне ей верны и будут защищать ее единым ответственным ее достоинству орудием, когда они убедятся, что только в свободе суждения, в свободе совести, и воспользовавшись всею полнотою собственной свободы, они могут обрести необходимую им силу для победы над могуществом лжи и мрака, для одоления своих многочисленных и искусных врагов»².

И далее большой фрагмент речи Стаховича, основанной на цитировании Аксакова, воспринимается уже как прямая речь самого оратора:

«Что выражается требованием свободы совести? Для кого и для чего оно нужно? Для торжества ли лживых и суеверных учений? Выражается ли этим требованием сострадание к расколу или просто увлечение современными либеральными требованиями цивилизации, прогресса и проч.? Ничуть не бывало. До цивилизации и прогресса нам и дела нет, ибо превыше всякой цивилизации и прогресса – идеал, предоставленный человечеству Христом, и требование свободы совести – есть требование свободы для самой церкви, – эта свобода необходима для ее собственной жизни духа, для ее торжества, для ее побед.

Итак, мы видим, что рядом с историей внешних событий есть история внутреннего развития. Иначе и быть не может. Это предвечный закон. Человечество не топчется на одном месте, а растет по слову Апостола “в меру возраста и исполнения Христова”. Забывать об этом – ошибка; игнорировать – ложь, которую никакими строгостями не сделать правдой. И оттого-то я считаю, что именно Вам, миссионерам, разносителям вечной правды и заботникам о больных и об отпавших по немощи ума и воли, Вам надлежит, прежде всего, указать на эту старую ересь, на этот Государственный грех, на отсутствие свободы совести в стране – носительнице православия».

Церковь, по слову Стаховича и чтимого им Аксакова, должна сказать *решительное «нет» опеке государства над совестью человека*, поскольку отношения души с Богом могут быть только в свободе сознательного выбора образа Истины. Свидетельствовать о Христе она может только в опоре на свободное волеизъявление человека. «Церковь также не может запретить заблуждаться, запретить терять веру, как никто не может сознательно отказаться от истинной веры, которая приносит человеку спасение в ужасе смерти, и свет в потемках истины, особенно в наши дни мучительного, ошалевшего недоумения».

Наступает кульминационный момент выступления. И опять Стахович прибегает к публицистическому таланту Аксакова, цитируя его:

«Орудия церкви могут быть только духовные, свободные соблюсти свободу совести человека в самом послушании веры, в самом плену истины. Если же церковь в деле веры прибегает к орудиям не духовным, к грубому вещественному насилию, то это значит, что она отрекается от своей собственной духовной стихии, сама себя отрицает, перестает быть “церковью” – становится госу-

2 Речь М.А. Стаховича на миссионерском съезде; Аксаков И.С. Сочинения. Т. IV. С. 32.

дарственным учреждением, т.е. государством, “царством от мира сего”, – сама обрекает себя на судьбу мирских царств...

Таким образом, закон гражданский невольно, вместо охранения церкви, только растлевает ее духовную целостность. Если церковь верует в свою внутреннюю духовную силу, то не нуждается она в содействии земной силы. А если нуждается, то не свидетельствуется ли сим недостаток дерзновения веры?»

Стахович предлагает миссионерскому съезду провозгласить необходимость свободы совести, необходимость снятия всякой уголовной кары за принятие и исповедание иной веры. И вновь ссылается на авторитет Аксакова: «Совращение членов, говорит Аксаков, – господствующей церкви в иноверное учение, – не путем насилия, а свободного убеждения, есть ли само по себе, в существе своем деяние преступное? Совершила ли преступление русская церковь, когда посягнула на совращение католического аббата и французского подданного Геттэ в православие? Скажут ли: нет потому только, что французские законы не считают этого деяния преступным? Однако же такое совращение признано преступным в России и по государственным законам подлежит тяжкому наказанию. По этим законам отец Васильев, русский священник при посольстве в Париже, совративший аббата Геттэ, должен бы быть подвергнут французским судом заключению в тюрьме или ссылке (Уложение о наказаниях, ст. 187 и 188). Если же это деяние само по себе не преступно, ибо было делом не насилия, а мирного проповедования со стороны совратителя и искреннего согласия совести со стороны совращенного, – то почему же, при тех же условиях, такое деяние преступно в России, почему допущены разные ему оценки и мерки? Потому ли, что наша вера истинная, а всякая другая вера ложная? Но потому именно, что наша вера истинная, – она и должна быть истинной верой, то есть свободным изволением духа, как и учит православная церковь: она не может требовать от своих чад иного убеждения, как искреннего, т.е. вполне свободного, а не лицемерного...».

В речи Стаховича можно выделить и еще один важный мотив – долг христианина-мирянина свидетельствовать об Истине. «...Самый последний и ничтожный из нас, – говорит он, – не только принадлежит к церкви, но тоже составляет церковь, ту совокупную церковь, которая владеет благодатью, ту церковь, которая есть от Бога установленное общество человек, соединенных православной верою».

Русская православная церковь, считает Стахович, прежде всего должна в своем церковном сознании преодолеть исторические грехи – грех раскола и грех сектантства, расколовшие и обескровившие русскую нацию, фактически сорвавшие процесс национального строительства уже в XVII веке. Поэтому, подводит итог своему выступлению Стахович, «не именем духовного начальства, не от имени духовенства, а во имя церкви надо высказать, что насилие над совестью бессовестно, что где нет свободы, там нет искренности, что где нет искренности – нет веры правой и неправой».

Консервативные «Московские ведомости» отреагировали на «орловский инцидент» немедленно. В передовой статье в № 268 от 29 сентября 1901 года о докладе Стаховича говорилось ни много ни мало следующее: «Факт печально-знаменательный, еще поныне небывалый, и много небывалых бед сулят России такие факты, возможные только при уже очень далеко подвинувшейся нашей социальной деморализации...». Речь Стаховича, поначалу опубликованная в «Орловском вестнике», была затем перепечатана в столичных «Санкт-Петербургских ведомостях», «Московском обозрении», «Миссионерском обозрении» и т.д.

Живший тогда во Флоренции известный театральный деятель князь Сергей Михайлович Волконский заметил сначала ссылки на речь Стаховича в иностранной прессе, а затем уже начал собирать все связанные с ней материалы. В своих мемуарах он вспоминал: «Его речь прокатилась из конца в конец земли русской; она произвела впечатление бомбы... Буря, поднявшаяся вокруг этой речи, длилась более двух месяцев и, к сожалению, утихла, прекращенная цензурными распоряжениями»³.

В развернувшейся тогда в России дискуссии приняли участие Л.Н. Толстой, Д.С. Мережковский, Н.Ф. Федоров, Н.А. Бердяев. Самым сильным откликом стало выступление Толстого, написавшего статью под названием «О веротерпимости». В ней очевиден и вероисповедный принцип самого великого романиста и, что особенно важно, содержатся следы полемики, спровоцированной недавними событиями – отлучением писателя от матери-церкви. По сути, документ Св. Синода засвидетельствовал отход Толстого от православной догматики и обрядности, произошедший в результате интеллектуальных и нравственных опытов писателя, в его исканиях ответов на последние вопросы бытия.

Рациональный поиск истины у такого реалиста, обладавшего даром схватывать самые мельчайшие детали «правды жизни», в оценке церковной жизни современного общества привел к специфическому, негативному синтезу. Как известно, лучшими своими произведениями Лев Толстой считал «Исповедь» и «В чем моя вера». Складывается впечатление, что он умышленно умалял свой художественный дар, чтобы подчеркнуть оригинальность сформулированных им религиозно-философских идей, претендуя на роль самостоятельного мыслителя. Назойливое морализаторство Толстого, подчас совершенно примитивные, даже откровенно глупые и невежественные суждения иногда шокировали поклонников его огромного таланта. Однажды Н.Ф. Федоров не выдержал морализаторского монолога классика в библиотеке о бесполезности многих книг – со словами «Старый дурак!» автор «Философии общего дела» вышел, хлопнув дверью.

О своеобразной религиозно-философской глухоте Толстого писал и Бердяев. По его словам, Толстой был «жертвой русского исторического раскола между на-

3 Цит. по: Кара-Мурза А.А., Жукова О.А. Свобода и вера. С. 70.

шим культурным слоем и слоем народным. Простой народ верил по-православному. Православная же вера в сознании Толстого сталкивается непримиримо с его разумом... Он не хотел пойти ни на какие жертвы своим рационалистическим сознанием, гордость разума в нем действовала непрерывно. И от этой гордости так утомлен был старец Амвросий, когда Толстой был у него в Оптиной Пустыне»⁴. В то же время Бердяев, этот выдающийся религиозный мыслитель, обладавший безупречной философской интуицией, признал за Толстым особый путь поиска истины, ценный в том числе и своими заблуждениями.

В подобной оценке Бердяев следует за таким безусловным нравственным и интеллектуальным авторитетом в духовных и литературных вопросах, как И.С. Аксаков. В письме к Н.Н. Страхову 9 июня 1885 года тот отзывается в высшей степени хвалебно о недавних двух рассказах Толстого, высказывая при этом свое мнение и о его религиозных опытах: «Очевидно, у него свой контур с Богом. Вот почему я и уничтожил вторую половину своего письма, в которой очень сильно нападал на Евангелие Толстого и на самого автора. Это не значит, чтоб я отказался от своего мнения о самом "Изложении Евангелия"; –нисколько, но мне стало ясно, что это один из этапов его странствия к Истине и что есть странные заблуждения, которые угоднее Богу бесстрастного обладания правдой. Если Толстой от формы дидактической возвратился к форме художественной, то можно лишь благословить процесс его внутреннего перевоспитания...»⁵.

Внутреннего перевоспитания, которого желал для Толстого Аксаков, не происходило. Более того, «линия» Толстого, «как в зеркале» (как не вспомнить ленинское определение «зеркало русской революции!»), стала все явственнее обнаруживать драматические противоречия русского социального и культурного бытия. С одной стороны, церковная жизнь России угасала в недрах «ведомства православного вероисповедания», с другой – в обществе, затронутом капиталистическими преобразованиями, где нарушался баланс традиций, словесных укладов, возрастала потребность в авторитетном мнении как некой моральной опоре жизни. В условиях заметного падения авторитета Церкви – процесса, затронувшего без исключения все сословия России, Лев Толстой превратился в героя «духовного сопротивления», опасного для официальной церкви проповедника неверия – нового светского «ересиарха». Акт отлучения Толстого от церкви взорвал общество. Резонанс был огромный. Поэтому и внимание к его отклику на события в Орле было повышенным.

В своей статье, излагая суть произошедшего, Толстой указал на неравенство сторон, отрицательно или положительно высказавшихся в адрес предложенной Стаховича. Большинство составили противники его идей. Разбирая аргументацию, Толстой пишет:

4 Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры, искусства. Т. 2. С. 457.

5 Аксаков И.С. У России одна-единственная столица... С. 364.

«Несогласные с предложением г. Стаховича говорили, что церковь, дающая людям вечное благо, не может не употреблять все зависящие от нее средства для того, чтобы спасти своих малосмысленных членов от вечной погибели, и что одно из таких средств есть поставляемые властью преграды против отпадения от истинной церкви и соращения ее членов. Главное же, говорили они, церковь, получившая от Бога власть вязать и решать, всегда знает, что она делает, когда употребляет насилие против своих врагов. Рассуждения же мирских людей о правильности и неправильности ее мероприятий только показывают заблуждения мирских людей, позволяющих себе осуждать действия непогрешимой церкви. Так говорили и говорят противники веротерпимости.

Сторонники же ее утверждают, что несправедливо силою препятствовать исповеданию вер, несогласных с православием, что употребляемое сторонниками неверотерпимости подразделение между верованием и внешним исповеданием не имеет основания, так как всякое верование неизбежно проявляется во внешних действиях. Кроме того, говорили они, для истинной церкви, имеющей во главе своей Христа и обещание его, что никто не одолеет его церкви, не может быть никакой опасности от проповедания лжи малым числом еретиков или отступников, тем более что самые гонения не достигают цели, так как мученичество только ослабляет нравственный авторитет гонящей церкви и увеличивает силу гонимых»⁶.

Вопрос, который важен для Толстого, – это вопрос о возможности употреблять насилие против несогласных с церковью членов и исповедников других вер. Ведь церковь, по определению, по своей духовной природе не должна употреблять насилия! Толстой восклицает: каким образом церковь, как общество людей, имеющих своим орудием благодать и проповедь, может желать и в действительности совершать насилия над людьми, не принимающими ее верований?! С одной стороны, это так, но, с другой стороны, как объяснить «гонения, которые со времен Константина совершались христианскою церковью, продолжаютя до сих пор и оставить которые советуют церкви сторонники веротерпимости?»

Однако, выступая явно в поддержку Стаховича, Толстой дистанцировался от позиции Стаховича – Аксакова по вопросу свободы совести. Водораздел пролегал по отношению к церкви. Толстой указывает, что Стахович, «цитируя в своей речи слова Гизо о необходимости свободы совести для христианской религии, приводит вслед за этими хорошими и ясными словами Гизо нехорошие и путаные слова Аксакова, который подставляет понятие церкви под понятие христианской религии и, сделав эту подставку, пытается доказать возможность и необходимость веротерпимости для христианской церкви. Но христианская религия и христианская церковь не есть одно и то же, и мы не

6 Здесь и далее статья Л.Н. Толстого «О веротерпимости» цит. по: Кара-Мурза А.А., Жукова О.А. Свобода и вера. С. 73–74.

имеем никакого права предполагать, что то, что свойственно христианской религии, свойственно и христианской церкви».

По мнению Толстого, христианская религия «есть то высшее сознание человека своего отношения к Богу, до которого, восходя от низшей к высшей ступени религиозного сознания, достигло человечество. И потому христианская религия и все люди, исповедующие истинную христианскую религию, зная, что они дошли до известной степени ясности и высоты религиозного сознания только благодаря непрестанному движению человечества от мрака к свету, не могут не быть веротерпимы». Обратное положение занимает церковь: «Церковь, признавая себя единственной хранительницей полной, божеской, вечной, неизменной на все времена, открытой людям самим Богом истины, не может не смотреть на всякое – иначе, чем как в ее догматах выраженное, – религиозное учение, как на лживое, зловредное (или даже злонамеренное, когда оно исходит от знающих положения церкви), – учение, влекущее людей в вечную погибель. И потому, по самому определению своему, церковь не может быть веротерпима и не употреблять против всех исповедников и проповедников несогласных с собою вероучений всех тех средств, которые она считает согласными со своим учением». Так что христианская религия и христианская церковь суть понятия совершенно различные, заключает Толстой, тем более что христианских церквей много и каждая из них представляет себя хранительницей и выразительницей Истины. От этого смешения различных понятий и происходит «неясность» и «неубедительность» в вопросах свободы веры. Настаивая на своем нецерковном понимании христианской религии, в полемическом запале Толстой упоминает не только «церковников», но и всех славянофилов с каким-то уничижительным оттенком: «Таковы все рассуждения об этом у нас в России Хомяковых, Самариных, Аксаковых и др., и тем же страдает речь г-на Стаховича. Все это есть не только пустая, но и вредная болтовня, напускающая вновь ладанного дыма в глаза тем, которые начинают освобождаться от обмана». Правда же состоит в том, что «учреждение, называющая себя христианской церковью, не есть христианское учреждение, а мирское учреждение, несогласное с христианством и скорее враждебное ему». По признанию Толстого, эта правда когда-то потрясла его самого, со всех сторон рассматривавшего вопросы веры. Все это заставило его признать церковь открыто враждебным христианской религии институтом.

Если речь Стаховича не удовлетворила его старшего друга Толстого своей церковностью, то она же вызвала резкую критику со стороны клира своей «антицерковностью». Активно выступил против Стаховича протоиерей Иоанн Кронштадтский: «В наше лукавое время появились хулители святой церкви, как граф Толстой, а в недавнее время некто Стахович, которые дерзнули явно поносить учение нашей святой веры и нашей церкви, требуя свободного перехода из нашей веры и церкви в какие угодно веры... Что же это? Отречение от Христианства, возвращение к язычеству, к одичанию, к совершенному растле-

нию нашей природы? Вот куда ведут наши самозванные проповедники... Нет, невозможно предоставить человека собственной свободе совести, потому что он существо падшее и растленное...»⁷.

В «обессоленной», огосударственной церкви пламенные проповеди кронштадтского батюшки, его социальная и благотворительная деятельность резко контрастировали с общим теплохладным строем церковной жизни. Неудивительно, что популярность о. Иоанна среди простых верующих, подтвержденная также признанием его со стороны царской фамилии, необыкновенно возвысили авторитет священника, имевшего дар нравственного богослова. Продолжая линию учения о государстве и церкви царелюбивого московского митрополита Филарета, о. Иоанн в социально-политическом плане выступал с жестко консервативных, ультрамонархических позиций, близко соприкасаясь по идеологии с националистическим, черносотенным крылом правых сил.

Отношение кронштадтского проповедника к инородцам и иноверцам, евреям в делах христианской любви и милосердия, в помощи конкретному страждущему человеку было свободно от предубеждений. Но его общественно-политические суждения формировались в горизонте эсхатологии и апокалиптики. Согласно пророческому видению о. Иоанна, носители ислама и иудаизма должны были соединиться в признании над собой власти антихриста. Свои размышления о судьбах мира о. Иоанн высказал в книге «Начало и конец нашего земного мира. Опыт раскрытия пророчеств Апокалипсиса»⁸.

К печати книга была разрешена Санкт-Петербургским комитетом духовной цензуры 23 февраля 1901 года. Охранительное православие в опоре на государственную мощь русской монархии представлялось кронштадтскому пастырю самым верным способом противостояния действиям «лукавого» против человека. Злой умысел «врага рода человеческого» о. Иоанн обнаруживал в многообразных социальных, умственных, политических и даже творческих личностях. Под данную статью попадали многие светские стороны русской культуры, к этому времени получившие культурное оформление и развитие. Так, актеры у него выступали в качестве «служителей лукавого», «на фортепианах» было «играть вредно» и т.п. У такой сильной религиозной личности, как Иоанн Кронштадтский, имевшей интенсивный духовный опыт, падшая человеческая природа доверия не вызывала. Согласно мнению о. Иоанна, именно принуждение к спасению в национально-государственном масштабе полицейскими средствами оказывалось способом более верным, чем долгая культурная работа с личностью, не предоставлявшая никакой гарантии на миссионерский успех.

Речь Стаховича использовал против него и небезызвестный Сергей Александрович Нилус (впоследствии издатель «Протоколов Сионских мудрецов») –

7 Орловский мудрец, опередивший время : К 150-летию М.А. Стаховича / общ. ред. А.А. Кара-Мурзы. Орел, 2011. С. 38–39.

8 См.: Протоиерей о. Иоанн Ильичев Сергиев (Кронштадтский). Начало и конец нашего земного мира : Опыт раскрытия пророчеств Апокалипсиса. М., 2004.

тоже орловский помещик, выпускник юридического факультета, служивший одно время судебным следователем в Закавказье, а потом вышедший в отставку и поселившийся в родовом имении в Орловской губернии. Определяющее влияние на Нилуса оказал Иоанн Кронштадский, благословивший его на писательский труд⁹. Став ярым черносотенцем, Нилус выбрал земляка-орловчанина Стаховича мишенью для своих нападок. Еще в 1899 году он публично обвинил Стаховича, своего соседа по имению, в «безверии»; неоднократно выступал и против других либеральных земцев, «бессознательно играющих в руку единственно искреннему космополиту – еврею и родному его брату, армянину». Критикуя речь Стаховича на миссионерском съезде, Нилус на страницах «Московских ведомостей» назвал его «российским Дантоном или Робеспьером».

Включился в дискуссию о «свободе совести» 1901–1902 годов и Владимир Ульянов-Ленин. Он откликнулся на выступление Стаховича и развернувшуюся затем дискуссию сразу двумя статьями. В написанном для эмигрантского журнала «Заря» (№ 2–3 за 1901 год) «внутреннем обозрении» Ленин обратил внимание на тот резонанс, который был вызван докладом Стаховича, и посчитал, что тот представляет собой «образчик самого “жизнерадостного” русского дворянчика, всегда готового урвать кусочек казенного пирога. И до какой же безграничной степени должна доходить “деморализация”, вносимая в русскую жизнь вообще и в жизнь нашей деревни в особенности полицейским произволом и инквизиторской травлей сектантства, чтобы даже камни возопияли! Что-бы предводители дворянства горячо заговорили о свободе совести!»¹⁰

Вероятно, Ленина очень раздражило в «орловском инциденте» проявление некой непонятной «третьей силы», нарушающей «простую картину» современной ему России: «трудящиеся классы против самодержавно-помещичье-поповской России». Последовательно реализуя классовый подход к оценке сложных явлений русской жизни, Ленин был удивлен и насторожен, что дворянин, да еще губернский предводитель, выступает против репрессивно-принудительной системы, за свободу совести, при этом совести не «пролетарской», а «христианской»!

В начале 1902 года Ленин вторично возвращается к «делу Стаховича». В № 16 «Искры» от 1 февраля 1902 года он отметил, что «консервативная печать... рвет и мечет против г. Стаховича, не зная, как и обругать его, обвиняя чуть ли не в государственной измене всех орловских дворян за то, что они снова выбрали г. Стаховича в предводители. А этот выбор — действительно поучительное явление, приобретающее до известной степени характер дворянской демонстрации против полицейского произвола и безобразия»¹¹.

Эмоционально высказался по поводу речи Стаховича А.М. Пешков. Будущему знаменитому пролетарскому писателю вызов, брошенный дворянином

9 Отцу Иоанну посвящена первая книга С.А. Нилуса «Великое в малом».

10 Цит. по: Кара-Мурза А.А., Жукова О.А. Свобода и вера. С. 77.

11 Там же. С. 78.

официальному церковно-политическому порядку, понравился. В письме своему другу К.П. Пятницкому из Нижнего Новгорода от 15 октября 1901 года Горький сравнил Стаховича с... «рыцарем из сказки»: «Знаете – хорошо все-таки родиться дворянином! Да, да! Не удивляйтесь! Посмотрите на Стаховича... Выступил один на один против чудовища религиозной нетерпимости, и – Вы посмотрите! – какими сильными, какими меткими ударами осыпал он его! Как это смело, как красиво, как рыцарски открыто! И когда слышишь такую речь – радостной и гордой надеждой загорается сердце, ибо – жив человек! Как это славно – услышать в лесу недоумения, в робкой тишине холопства – сильный и смелый голос человека, поющего во всю грудь о свободе, о свободе!»¹²

Это жаркая полемика, которая доносится со страниц русской печати начала политического века России, свидетельствует об одном важном факте: выбор пути развития пореформенной Российской империи оказался невозможным без самоопределения общества в вопросе свободы совести – свободы вероисповедания. Россия в нем и *морально и юридически отставала от европейских держав*. Резкая критика доклада Стаховича справа в лице защитников и охранителей существующего порядка была дополнена и критикой слева. Принятие идеи свободы совести, высказанной Стаховичем, со стороны М. Горького в духе революционно-романтической образности, лишь подчеркивает дискурсивный диссонанс, возникавший вокруг данной проблемы.

Трудная работа русского общества по самоисправлению сложившейся ситуации в духовных вопросах, которая во многом стала следствием синодального периода Русской церкви, была начата еще славянофилами А.С. Хомяковым и И.В. Киреевским. Во весь голос обозначил общественные проблемы по церковным делам и свободе совести в своих публицистических выступлениях И.С. Аксаков. Они получили философскую разработку в ряде основополагающих трудов В.С. Соловьева, были тщательно рассмотрены А.М. Иванцовым-Платоновым, протоиереем и профессором церковной истории Московского университета, опубликовавшем около двух десятков статей в газете Аксакова «Русь». В этом ряду речь Стаховича явилась закономерным звеном в процессе секуляризации российской культурно-политической системы, десакрализации ее политической практики, способствуя формированию гражданской нации.

Следующим этапом стала работа «Отношение Церкви к Государству» известного знатока канонического права Московского университета А.С. Павлова, опубликованная в феврале и марте 1902 года в «Богословском вестнике». В том же 1902 году общественность отметила очерк «Необходимость обновления церковно-приходского строя» известного правоведа А.А. Папкова, серьезно обеспокоивший обер-прокурора К.П. Победоносцева. А в декабре 1902 года в «Московских ведомостях» появилась статья «Запросы жизни и наше цер-

12 Цит. по: Кара-Мурза А.А., Жукова О.А. Свобода и вера. С. 78.

ковное управление» издателя и редактора Льва Тихомирова с изложением основных положений необходимых церковных реформ. Опубликованная в трех отдельных выпусках, она была прочитана не только широкими кругами просвещенной России, но государем.

На открытии богадельни в Петербурге 6 марта 1903 года Николай II лично передал митрополиту Антонию (Вадковскому) статью Тихомирова для прочтения. Чуть ранее, 26 февраля, он поручил Комитету министров рассмотреть вопрос о послаблении ограничений для старообрядцев и других неправославных подданных империи. Через год – 12 декабря 1904 года царь издал указ, обещающий свободу неправославным конфессиям, как только будет разработано законодательство, а революционный 1905 год принес и долгожданный закон о свободе совести. Казалось, законодательство открывало вполне соответствующие общеевропейскому духу времени перспективы. Но... Сложная, неразрешимая во многих аспектах проблема досталась в наследство Государственной думе, где была создана комиссия по вероисповедным вопросам, которая продолжила работу по поиску нравственно оправданных и юридически целесообразных форм духовного, а вместе с ним и социально-политического устройства российского общества.

Оценивая путь российской государственности, православной церкви и русского общества к свободе совести, можно с большой долей уверенности сказать, что выступление М.А. Стаховича на миссионерском съезде, в личном плане оцениваемое как смелый и мужественный поступок, стало также своеобразным экзаменом на культурную и гражданскую зрелость нации. Соглашаясь с горьким замечанием И.С. Аксакова о том, что «в России не свободна только русская совесть»¹³, Стахович во всеуслышание заявил об этом перед лицом всей России в надежде на изменение опасной, в первую очередь для самой церкви, ситуации. Это была его позиция – позиция христианского либерала, будущего октябриста, который выбирал для России путь мирного обновления – свободы, законности и нравственного развития общества.

13 Аксаков И.С. Почему в православной России не допускается свобода совести? «Москва», 16 апреля 1868 // Аксаков И.С. Собр. соч. Т. IV. С. 83.

ЧАСТЬ 2

«ПАРТИЯ КУЛЬТУРЫ» В СОЗИДАНИИ НАЦИИ: ТЕОРИЯ И ПРАКТИКА РУССКИХ ЛИБЕРАЛОВ

ГЛАВА 7

ЛИБЕРАЛЬНО-ХРИСТИАНСКИЙ СИНТЕЗ В РУССКОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЕ. В.А. КАРАУЛОВ

В истории русской социально-философской мысли есть имена, не просто остающиеся до сегодняшнего дня на периферии наших знаний о политических процессах пореформенной царской России, но словно бы изъятые из национальной памяти. Это тем более несправедливо, что мы могли бы доверять оценке современников, которую те дали трудам и личным заслугам общественных деятелей, проявивших себя в эпоху становления института парламентаризма и публичной политики. Так, в анналах русского либерализма есть фигура, которая занимает особое место. Василий Андреевич Караулов (1854–1910) не оставил в традиционном смысле философских работ. Его теоретическое наследие – это законопроекты и выступления в Думе, зафиксированные в стенограммах заседаний. Предметом философского осмысления является сама жизнь, духовный и политический опыт одного из лидеров партии кадетов, красноярского депутата Третьей государственной думы, за гробом которого в Санкт-Петербурге шло около 100 тысяч человек, что по масштабам сопоставимо только с похоронами И.С. Тургенева. Выделим несколько самостоятельных, но взаимосвязанных сюжетов, раскрывающих одну из идей книги – синтез либеральной и национально-культурной традиции – так, как она осуществилась в политическом опыте В.А. Караулова.

Центральный сюжет – это социально-психологический портрет личности, ее духовная и интеллектуальная генеалогия, которая определяется эволюцией взглядов. Караулов испытал на себе сильное влияние народовольческой идеологии, а в зрелом возрасте пришел к обретению веры, нравственный опыт которой стал для него основанием гражданского служения. Другие сюжеты непосредственно связаны с работой Караулова в Думе и проясняют его позицию как общественного деятеля, давшего, по сути, образец политика нового культурного

типа на этапе формирования в дореволюционной России института парламентаризма. Политика, возглавившего вместе с П.Б. Струве широкое умственное и общественное движение русского мира в сторону христианского либерализма с его идеей синтеза европейской правовой культуры и духовных ценностей христианства – консервативного либерализма (по определению Струве, либерального консерватизма), синтезирующего универсальное и национально-специфическое в традициях Запада и Востока. В рамках данного концептуально-мировоззренческого поля кристаллизовалась идея единства нации, вылившаяся в огромную по значимости работу Караулова по проблемам старообрядчества и ряда других важнейших вопросов свободы совести в вероисповедной думской комиссии. Несгибаемая линия либеральной альтернативы общественно-политического развития России на конституционной основе, проводимая Карауловым против крайне левых и крайне правых – революционеров-террористов и реакционно настроенных ультрамонархистов и националистов, сделала его негласным героем сопротивления черносотенным силам.

Чем может быть ценен этот опыт? Если он является знаковым для общественно-политического процесса начала XX века, то насколько он может быть востребован в текущей российской политике, может ли послужить порождающей моделью политического стиля для общественных деятелей современной России? Другими словами, способен ли христианский либерализм образца первых российских парламентов реально повлиять на формирование политической культуры сегодня, включиться в процесс нациестроительства? Возникает и другой не менее важный вопрос: сохраняются ли идеалы и смыслы национальной культуры, значимые для русского политика – либерала и верующего христианина, как его назовет Н.А. Бердяев, в постхристианской, по сути, цивилизации – в новом универсализме глобального мира?

Необходимо учитывать тот факт, что модернизационные волны XX века значительно трансформировали традиционные культуры и сам способ наследования исторического опыта. Процессы коллективной и индивидуальной самоидентификации значительно осложнены рефлексирующей, предельно прагматической установкой человека. На этом социально-историческом фоне доминирующие элиты определяют политические и социальные контуры жизни для общностей – носителей многовековых культурных традиций. Заинтересована ли современная российская элита в соработничестве со своим народом, в какой мере она сама участвует в процессе нациестроительства, есть ли в ее рядах продуктивные личности, подобные Василию Караулову?

Пока что, на наш взгляд, проявляется ситуация *разрыва политического поля нации в отсутствие ценностного консенсуса*. Налицо поколенческие разрывы, взятые не в узком значении «отцов и детей», а в широком социально-историческом и культурном плане. Сегодня они наиболее уязвимое звено при решении задач консолидации российского общества в историческую нацию, способную интегрироваться в проект современности, не теряя своей идентичности. Разрыв этой це-

почки в преемственности ценностей на фоне распада социального поля и экономической деградации не позволяет формироваться социальному, культурному и политическому капиталу, о котором блестяще рассуждал П. Бурдье. Анализируя социальные траектории групп и субъективные представления, влияющие на политический выбор данных групп, социолог пришел к выводу, что при столкновении старого и нового порядков конфликты не сводятся к тому, «что обычно понимают под конфликтами поколений, поскольку они имеют в качестве первопричины оппозицию между ценностями и стилями жизни, связанными с преобладанием в наследстве экономического или культурного капитала»¹.

Процесс выстраивания общего политического поля в современной России значительно осложнен распадом ценностной системы. Что стоит за драмой нашей истории и национального самосознания? В первую очередь она свидетельствует о разрыве в преемственности духовно-культурной традиции. Тем не менее национальные государства и национальные культуры и в ситуации постмодерна продолжают бороться за историю, мысля себя субъектами исторического творчества. Но здесь возникает и другая проблема: насколько адекватны их представления о себе, о своем прошлом и об отношении к нему? Не является ли обращение к исторической традиции, в которой черпаются смыслы и идеалы, наследуются духовные, культурные, политические практики, попыткой архаизации и рутинизации современного опыта? Как представляется, в истории отечественной либеральной традиции были примеры творческого синтезирования старого и нового, с одной стороны, преодолевавшие косность сложившегося социального порядка, а с другой – не отказывавшиеся от принципов метафизического мышления и религиозных ценностей. В этом смысле опыт В.А. Караулова – яркое выражение продуктивного пути развития русской культуры, в основе которого достижения национальной классики – той формы универсальности русской культуры, которую она приобрела в концерте мировых культур, внутри «многосложной цельности европейского культурного предания»².

Русская классика отнеслась к прошлому как к своему историческому преданию. Она, с одной стороны, сумела объединить метафизический план мышления, метафизические ценности, с другой – стала постепенно осваивать «инструментарий» европейской светской культуры с ее идеями правового государства и свободы личности. Однако разрыв между «идеальным» и «реальным», заложенный в метафизике социального порядка восточнохристианской культурной и политической традиции, не позволил Руси/России выработать в истории механизмы цивилизационного развития. В чем здесь причина?

Если мы обратимся к истокам отечественной культуuroобразующей духовной традиции, то увидим, что культура веры византийского типа была принята на этапе формирования древнерусского государства в готовом, постдогмати-

1 Бурдье П. Социология политики. М.: Социо-Логос, 1993. С. 143.

2 Аверинцев С.С. Собрание сочинений : София-Логос : Словарь. Киев : ДУХ І ЛІТЕРА, 2006. С. 341.

ческом виде. Ее высокие, рафинированные интеллектуальные плоды были мало доступны языческому сознанию и в большей степени усваивались как нравственный и эстетический образец в аскетическом и художественном воплощении. Линия богословской и философской рефлексии, столь необходимая для переосмысления прежнего опыта и творческого развития, в меньшей степени стала заданием русской культуры. К тому же естественной интеллектуализации культуры, которой в определенных формах можно было бы ожидать от зрелого русского Средневековья, в значительной степени помешало столкновение Руси с монголо-татарами и сложный геополитический расклад в отношениях с западным христианским миром.

Совокупность внутренних и внешних причин привела к тому, что традиция неизбежно рутинизировалась и стала выражать собой социальный и политический порядок, отождествилась с ним, превратила метафизические ценности в инструментальные, а инструментальные – в метафизические. Данный социальный порядок на определенном этапе оказался неадекватен, как сейчас принято говорить, вызовам времени. Ответ был найден, но в форме экстенсивной петровской модернизации, парадоксально закрепившей уже в имперском европейском формате русский архетип власти и непреодолимые сословно-культурные различия. Активное ускорение социальных и экономических процессов в пореформенной России натолкнулись в начале XX века на политическую реакционность «верхов» и революционный радикализм «низов». Революционная ситуация разорвала тело нации, и освоение эпохи модерна происходило уже в большевистской версии. Какими средствами воплощался этот проект, нам сегодня известно.

Исследование причин русской трагедии и ее результатов составляет центральный сюжет философских и публицистических работ выдающихся русских мыслителей, которые были современниками В.А. Караулова и его единомышленниками, например Струве. Будучи уже политическими и интеллектуальными лидерами русской эмиграции, П.Б. Струве и Г.П. Федотов сходились во мнении, что страшнее большевизма могут быть только его обломки. Распад этой идеологической системы и ее практик был для автора идеи «Великой России» Петра Струве и автора «России и свободы» Георгия Федотова очевиден, хотя и растянут во времени. Если мысль Струве связана с перерождением большевистской России, гуманистическим изменением ее внутренней и внешней политики на основе актуализации русского духовно-культурного наследия, то Федотов, рассуждая о путях и возможностях проникновения свободы в Советскую Россию, называет два условия встречи русской и западной культурно-политических традиций: «Запад должен найти в своих идеалах опору для более удачного, более человеческого решения социального вопроса, который до сих пор, худо ли, хорошо ли, решала лишь диктатура. Во-вторых, московский человек должен встретить в своем новом товарище, воине-демократе, такую же силу и веру в идеал свободы, какую он сам переживает, или переживал, в идеал коммунизма»³.

3 Федотов Г.П. Собр. соч. : в 12 т. М. : Мартис, 2004. Т. 9. С. 153

Таким образом, и сегодня, как и предвидели русские мыслители, одной из важнейших задач преодоления внутренних противоречий развития на уровне исторического и политического самосознания нации становится поиск общенационального консенсуса в согласовании базовых идеалов общественного бытия. Эту линию продуктивного синтеза, нацеленную на формирование единства гражданской нации, можно проследить и реконструировать на примере общественной деятельности В.А. Караулова в условиях перехода императорской России от дополитической к политической эпохе.

На рубеже XIX–XX веков стала очевидна инерционность имперского мышления с его исторически сложившейся сакральной легитимацией власти. В восприятии интеллектуально-творческой элиты, нарождавшейся буржуазии, ряда представителей аристократии она связывалась с традиционалистской консервацией пути развития России, с отсутствием политических свобод, с нерешенными церковно-государственными отношениями, с архаическими практиками хозяйствования. Как пишет В.К. Кантор, оценивая внутреннюю охранительную политику властей, «полицейские провокации инспирировали революционный террор, который был нужен самодержавным идеологам для усиления антиевропейских тенденций, для насильственной приостановки утверждавшейся уже в России европейской свободы и открытого общества»⁴. Отсутствие условий для общегражданского творчества компенсировалось в интеллектуально-творческой сфере, которая стала источником новых метафизических моделей и проектов социальной реальности от символизма и «нового религиозного сознания» до марксизма и русского художественного авангарда. Рывок в современность потому и был построен на революционном разрыве традиции, что ее развитие казалось невозможным: культурно-политическая традиция представала как архаика и рутина, как безжизненный традиционализм социальных форм, как «неконвертируемое» в будущее прошлое.

Возвращение современной российской политической системы к традиционалистской модели остро ставит вопрос о применимости религиозно-политического синтеза, который был дан в опыте Караулова – либерального политика. Главным вопросом здесь оказывается характер и способ наследования культурной традиции, проявляющий себя в трех основных формах: *сохранения* – консервации и рутинизации, *отрицания* – полного разрыва или радикального обновления, *освоения* – переосмысления и творческого развития. Сегодня чрезвычайно важно, на наш взгляд, оценить возможности либеральной модели развития в связи с новой волной модернизации. Без осмысления своего прошлого России будет грозить повторение не один раз совершенных исторических ошибок. Опасность наступления «нового средневековья» во

4 Кантор В.К. Между произволом и свободой : К вопросу о русской ментальности. М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2007. С. 96.

многим связана с *подменной* духовной традиции восточнохристианской культуры, носителем которой являлся Караулов, новым политическим традиционализмом, когда бюрократическая система подминает под себя закон, опираясь в том числе и на религиозный авторитет.

Историческая связка русской власти и церкви стала главной политической проблемой для Караулова, который, не отказываясь от идеалов веры, боролся за идеалы свободы. Как политик, он пытался преодолеть недоверие к свободе – этой главной ценности христианской души, в свободном волеизъявлении приходящей к богообщению. По глубокому убеждению православного христианина Караулова, свобода имманентна христианскому духу. Но божественный дар свободы правые промонархические силы пытались подвергать под косные схемы социального порядка и политического «благочестия». Другой вектор его борьбы был направлен против недоверия к Единой Соборной и Апостольской Церкви либерально настроенных русских людей, прошедших искус просвещенческого антиклерикализма и позитивизма. Ведь религиозную и национально-патриотическую риторику в стенах Думы присвоили себе правые. Как писал в своих воспоминаниях митрополит Евлогий, председательствовавший в вероисповедной комиссии, «достаточно было быть кадетом, чтобы члены правых партий считали депутата неискрытым патриотом, в речах живым, в намерениях лукавым, предателем и т.д.»⁵

Караулову пришлось, как христианину и политику, преодолевать синодальное наследие Русской православной церкви в его трех определяющих направлениях. Первые два – это материальная зависимости церкви от светской власти, а также ее политико-административное подчинение. Третьим направлением было изменение социальной доктрины церкви, при которой вера однозначно превращалась в идеологическую опору трона. Здесь Караулов в чем-то солидаризировался и с самим клиром, недовольным положением церкви. Однако и борьба за ее самостоятельность не была столь сильной.

В истории пореформенной России обращает на себя внимание послание Волынского архиепископа Агафангела (Соловьева) в 1876 году к императору Александру II: «Государь! Подобное состояние Святой Церкви не может более продолжаться. Если православные миряне внимательно всмотрятся в нынешнюю администрацию Церкви, то отпадение от нее будет происходить не десятками, а тысячами и миллионами лиц. Раскол естественно должен увеличиваться»⁶. В этом ряду стоит и письмо В.С. Соловьева Николаю II по восшествии последнего на престол. Философ просит освободить церковь от крепостной зависимости от государства, придав ей тем самым новый импульс ду-

5 Евлогий (Георгиевский), митрополит. Путь моей жизни : Воспоминания. М. : Моск. рабочий ; ВПМД, 1994. С. 173.

6 Агафангел (Соловьев), архиепископ. Пленение Русской Церкви: записка преосвященного Агафангела Волынского и проект всеподданнейшего ходатайства перед Государем Императором. СПб., 1906. С. 29–30.

ховного развития⁷. Оппонент Караулова в Думе, тогда епископ Холмский Евлогий признавал, что «свобода вероисповедания в России была веками ограничена. Переход из православия в другое исповедование считался уголовным преступлением»⁸. Однако сдать позиции без всяких условий казалось иерархам недалековидным. Теперь мы можем со всей очевидностью подтвердить, что пророческие слова архиепископа Агафангела сбылись и в судьбе самого митрополита Евлогия. Он стал свидетелем не только массовых отказов солдат Первой мировой войны от принятия Таинств перед боем, но и повсеместных безбожных действий, творимых самим народом в революционный период.

Понимая острейшую необходимость разрешения проблемы национально-го и религиозного устройства России, Караулов всегда решал ее в пользу «онтологии свободы». Его твердая позиция проявилась в законодательной работе по всем вероисповедным вопросам, рассматриваемым в думской комиссии. К их числу относились вопросы о свободе перехода из православия в другое христианское вероисповедание; об уравнивании в гражданских правах инославных со старообрядцами; о свободе проповедования, причем дано было определение «проповеди» и «пропаганды»; о предоставлении монашествующим права завещания и некоторые другие⁹.

Противостоя козности политического консерватизма, Караулов отвергал как революцию, так и анархию. При этом осознание политической идеи национально-государственного строительства происходило на основе религиозных ценностей. Произошедшая за время сидения Караулова в Шлиссельбургской крепости и последовавшей ссылки в Сибирь христианизация его сознания не вытеснила на периферию социально-политическую тему¹⁰. Христианское мироощущение и политический активизм синтезировались в идее общественного служения. И к воплощению этой идеи Караулов подошел с устой-

7 См.: Соловьев В.С. Статьи и письма // Новый мир. 1989. № 1. С. 232–233.

8 Евлогий. Путь моей жизни. С. 173.

9 См.: Евлогий. Путь моей жизни. С. 176.

10 В университетские годы В.А. Караулов увлекся политикой, стал агентом Исполнительного комитета «Народной воли». После разгрома организации в 1883 году уехал в Париж. По возвращении в Россию был арестован в Киеве и судим военно-полевым судом по «процессу 12-ти народовольцев». Благодаря искусству адвокатов избежал смертной казни и был приговорен к четырем годам каторжных работ с последующей высылкой на поселение. В декабре 1884 года Караулов был помещен в Шлиссельбургскую тюрьму, пробыл в ней четыре года и затем отправился на поселение в село Усть-Уду на реке Ангаре, потом в село Устюг, а в 1893 году его перевели в Красноярск. Велика вероятность того, что именно Караулов послужил прообразом карбонария Артура Бертонса – героя книги Э.Л. Войнич «Овод». Писательница в 1887–1889 годах, работая над историей русского освободительного движения, жила в петербургской квартире Карауловых, а также в их псковском имении. В этот период в мировоззрении бывшего народовольца произошел поворот – он стал убежденным либералом и христианином, сторонником эволюционных изменений политической системы. Подробнее см.: Кара-Мурза А.А., Жукова О.А. Свобода и вера.

чивым убеждением в необходимости для России эволюционного пути развития государственных и гражданских институтов в единстве свободы и веры, старого и нового, традиции и широко понимаемого нравственного обновления общества. Как известно из биографии Караулова, взвешенная позиция бывшего политзаключенного обратила на себя внимание С.Ю. Витте, заступничеством которого Караулову были возвращены политические права.

Что же составляет сущность его мировоззрения? Особое качество карауловского религиозно-политического синтеза отметил в некрологе на смерть сибирского депутата Третьей государственной думы глубоко уважавший его Струве. По словам крупнейшего представителя русского христианского либерализма, Караулов, верный сын церкви, «страстно любивший политическую свободу и ее правовые формы», защищал свободу совести, желая воплотить в русской жизни синтез традиции и революции. И эта защита свободы совести «была для него не случайным и личным делом, а осуществлением личными силами великой исторической задачи – примирения веры и свободы. Вне такого примирения ему не мыслилась возможность прочного духовного и общественного развития русского народа и даже сама крепость русского государства»¹¹.

В соединении индивидуального религиозного искания Истины, традиции церковного благочестия и политической деятельности Караулов словно продемонстрировал смысл главных христианских понятий, заимствованных не из религиозного, а из светского языка греко-римского общества: литургии, ектесии, керигмы. Опыт Караулова показывает, как он, подобно представителям перво-христианской общины, стремится уйти от узкокультового понимания христианского Откровения, распространить его на все сферы жизни и слои общества.

Слово *литургия* и соответствующий глагол происходят от понятий «народ», «государство», «общество», «народное», «общественное дело» – род общественной службы у древних греков, связанной с оплатой или личным участием в общественно значимых делах. В терминологии Нового Завета, не отвергая смысла Септуагинты как служения священников и левитов, литургия толкуется как служение Богу вообще (Деян. 13:2; Флп. 2:30; Рим. 15:27; 2 Кор. 9:12 и др.). *Ектесия* же в древних Афинах – народное собрание всех свободных граждан как законодательный орган. Собрание как собрание народа Божия (Втор. 9:10, 31:30; Суд. 20:2; 3 Цар. 8:14; Пс. 21:23) перешло в качестве самоназвания древней церкви в значении вселенской и местной общины (Мф. 18:17; Деян. 56:11; 1 Кор. 11:18, 14:4 и др.). *Керигма* – в значении возвещения, извещения, объявления, приказа и распоряжения в новозаветной литературе стало переводиться как проповедь, а глашатай – как проповедник (Мф. 12:41; Рим. 14:24; 1 Кор. 1:21; 2 Пет. 2:5 и др.).

11 Цит. по: Кара-Мурза А.А. Из истории либерализма в Красноярском крае : В.А. Караулов : С.В. Востротин. Москва ; Красноярск : Премьер Пресс, 2007. С. 32.

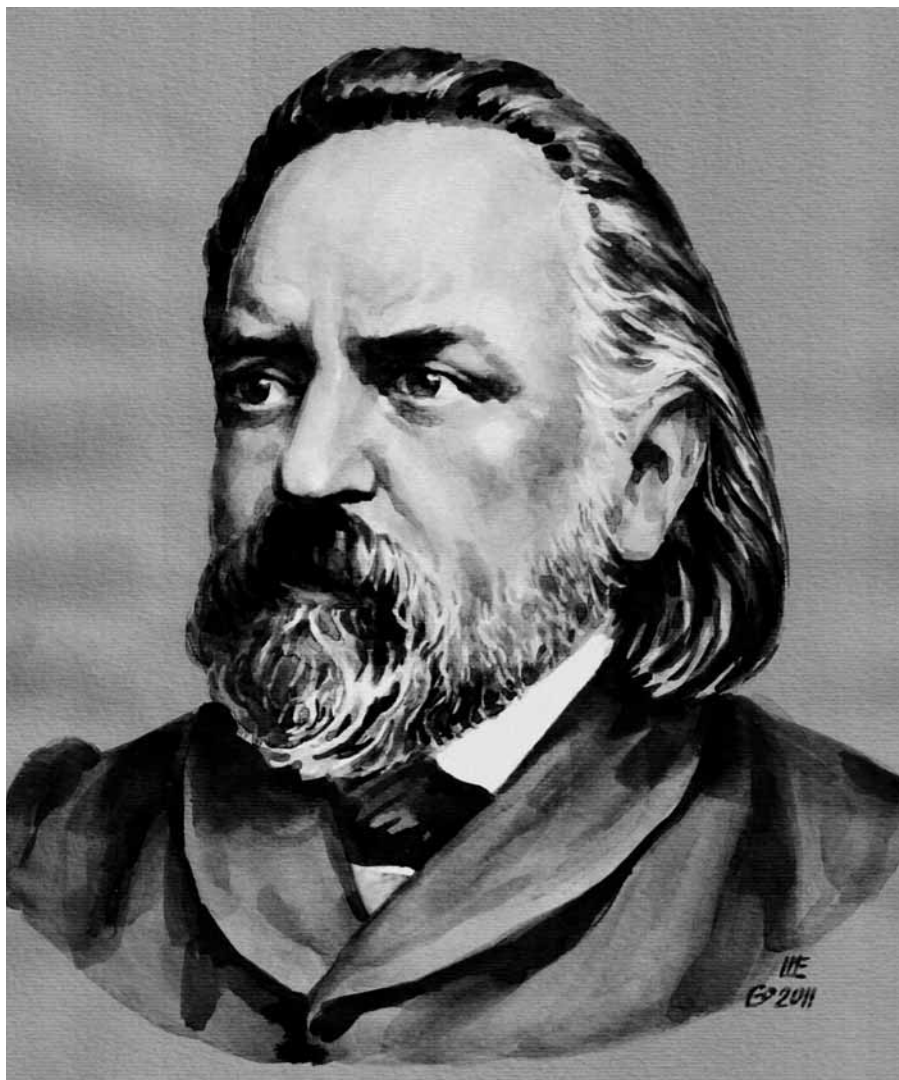
В нашей оценке вклада В.А. Караулова в общественную жизнь России начала XX века, в ее идейную атмосферу представляется важным зафиксировать первоначальный смысл этих понятий, неразрывно связанных с жизнью раннехристианской общины. Было бы ошибкой называть Караулова философом-богословом или мирянином, использовавшим публичную политику для проповеди. Однако он поднялся на парламентскую трибуну Российской империи в первую очередь как религиозный человек, понимая свою политическую деятельность и как гражданский, и как нравственный христианский долг. Его общественная деятельность, пусть в политически институализированной форме, по психологическому и нравственному складу, даже по стилю речи, как видно из стенограмм думских заседаний, близка к первообразу глашатая, возвещающего путь обновления и примирения нации как единой духовно-культурной и политической общности.

Караулов представляет собой тип верующего мирянина, аргументация которого зиждется на личном опыте в силу перенесенных жизненных страданий, которые не угасили жажду познания, а, наоборот, привели к интенсивному интеллектуальному саморазвитию и духовному поиску. Участвуя в политической жизни, он приносит свой опыт постижения религиозной Истины в соборное присутствие и выступает как один из членов вселенской церкви. В духовной традиции вообще нет иного способа «верификации», кроме достоверности личного опыта – такого, который демонстрируют в христианской традиции мученики и подвижники, святители и блаженные. В характере пути бывшего узника Шлиссельбургской крепости и в самом типе его личности есть определенное сходство-родство со всеми теми, кто обретает свободу в полноте веры, которая открывается только в Духе. Христианская онтология свободы обретается на путях Правды и Истины, а христианский смысл жизни – в служении этой Истине. Своим экзистенциальным опытом вхождения в веру Караулов напоминает путь другого «каторжанина» – Ф.М. Достоевского. *Служение Истине словом* писателя Достоевского Караулов-политик *дополняет служением делом*. Именно здесь отчетливо видна генетическая связь христианского самосознания бывшего народовольца с опытом первых христиан, ставших собранием народа Божия. *Попытка вернуть первоначальный гражданский смысл в общественное дело в горизонте гражданства Небесного* – это личный нравственный подвиг Караулова, сопряженный с кропотливым профессиональным трудом думского законодателя.

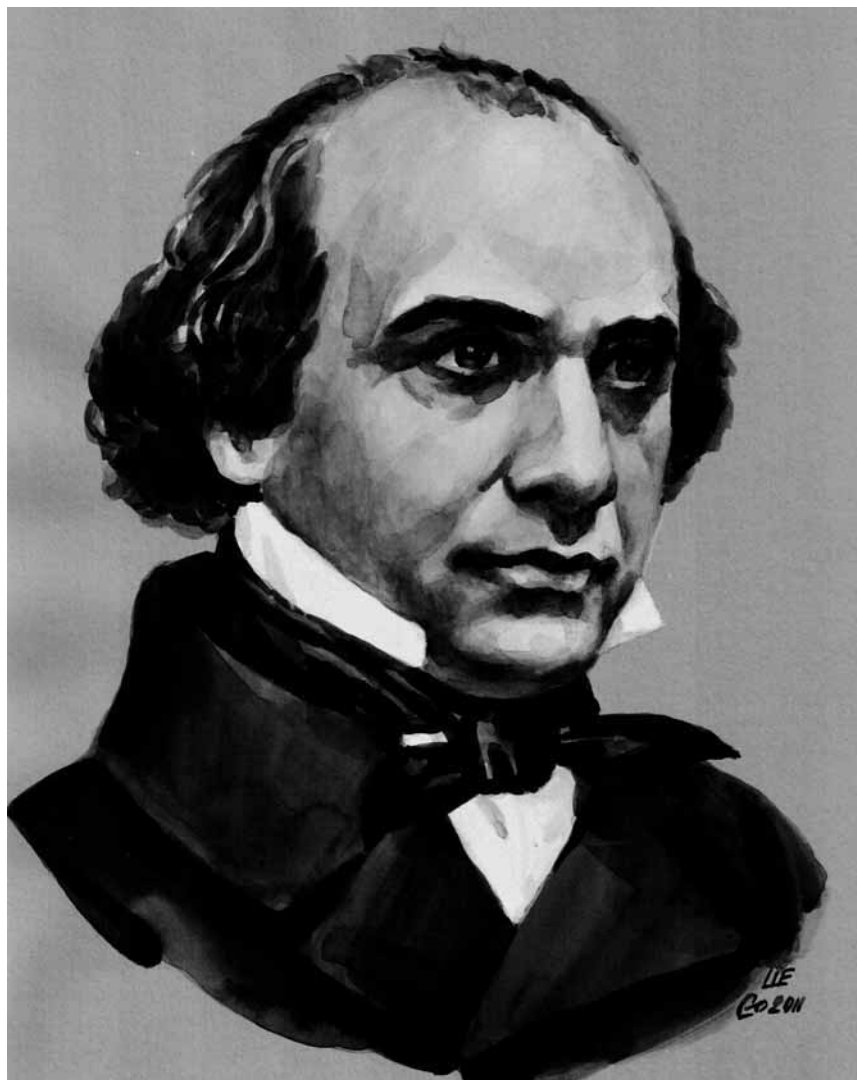
Фундаментом всей политической концепции Караулова является общенациональная идея правовой, конституционной России. И в этом он напоминает своего соратника Петра Струве, который отстаивал тезис о единстве политики и культуры. Развивая мысль о демократии культуры, Струве шел от идеи воспитания культуры, понимая под этим эволюцию общества на основе политических преобразований с целью воспитания человека-гражданина. Для Струве человек социума – это человек культуры. Караулов наполнил концепт



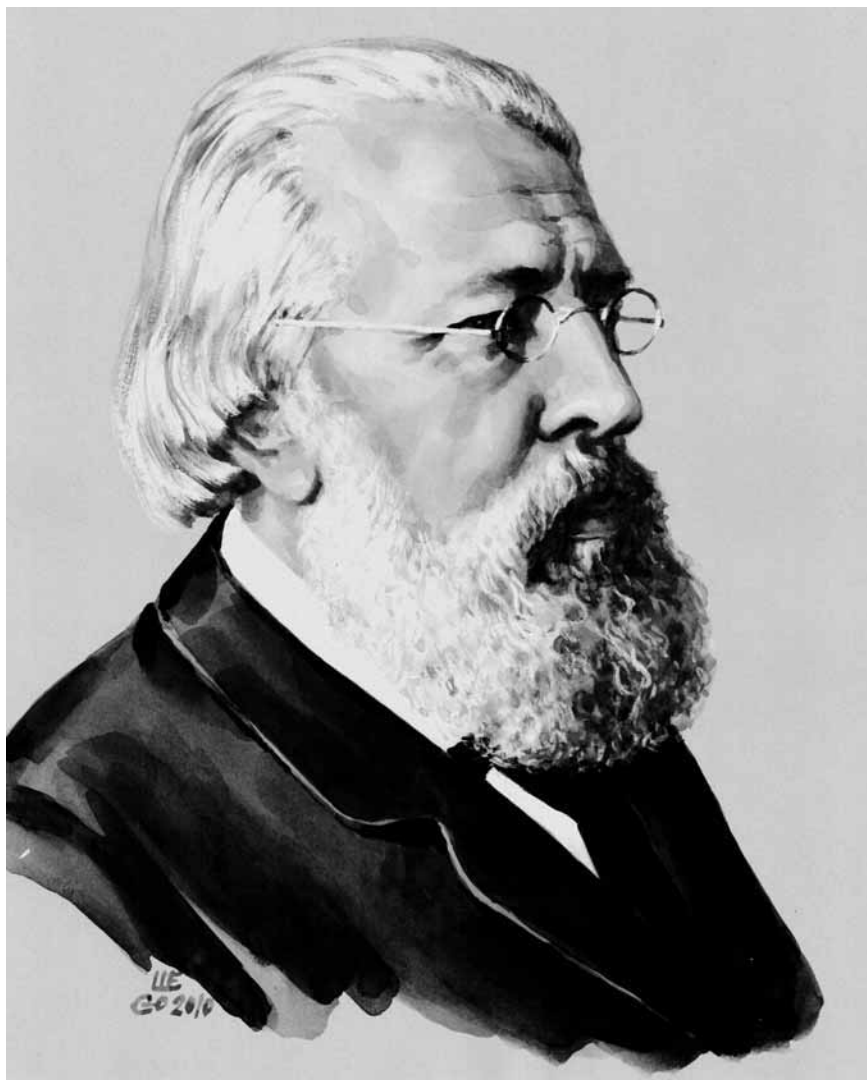
Михаил Михайлович Сперанский (1772–1839)



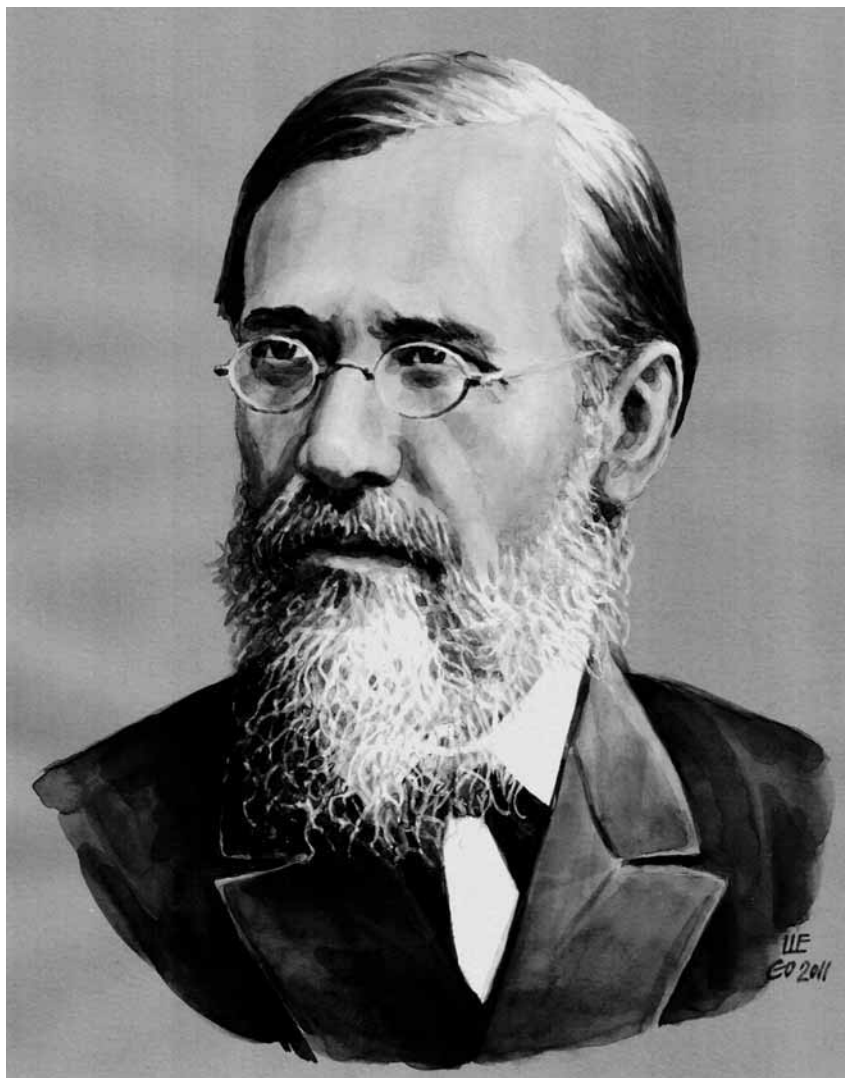
Александр Иванович Герцен (1812–1870)



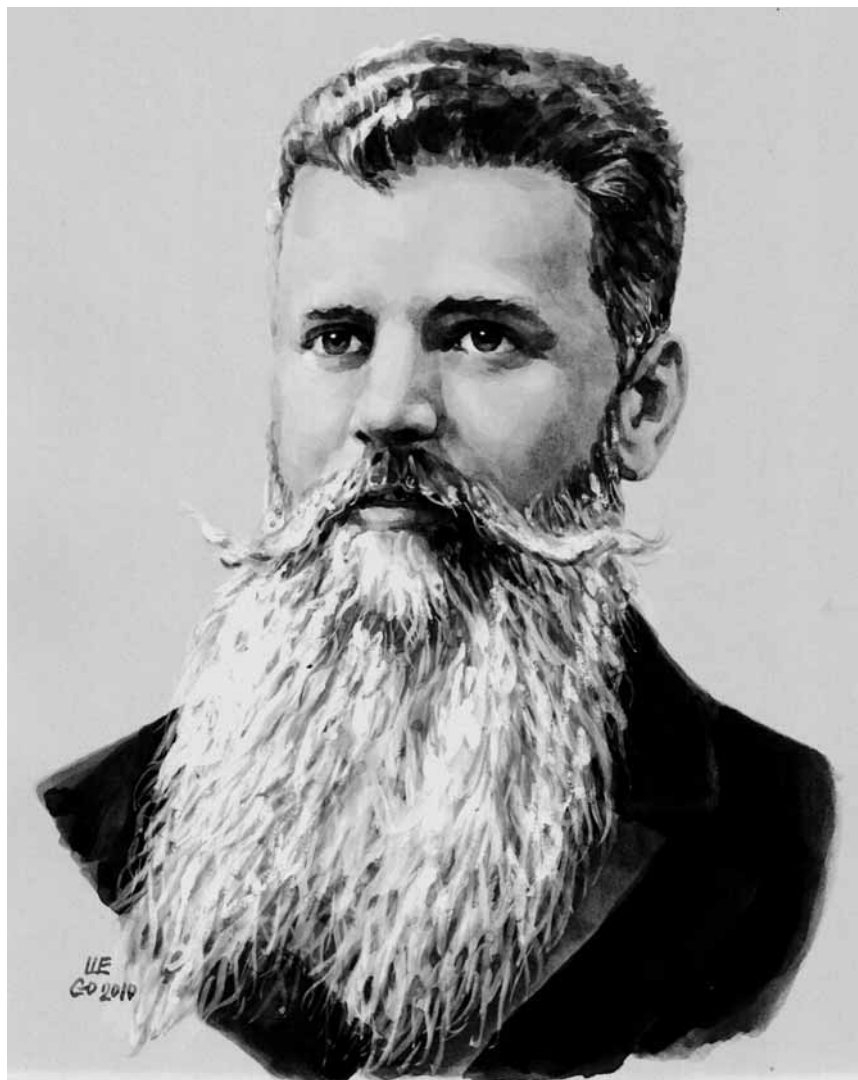
Тимофей Николаевич Грановский (1813–1855)



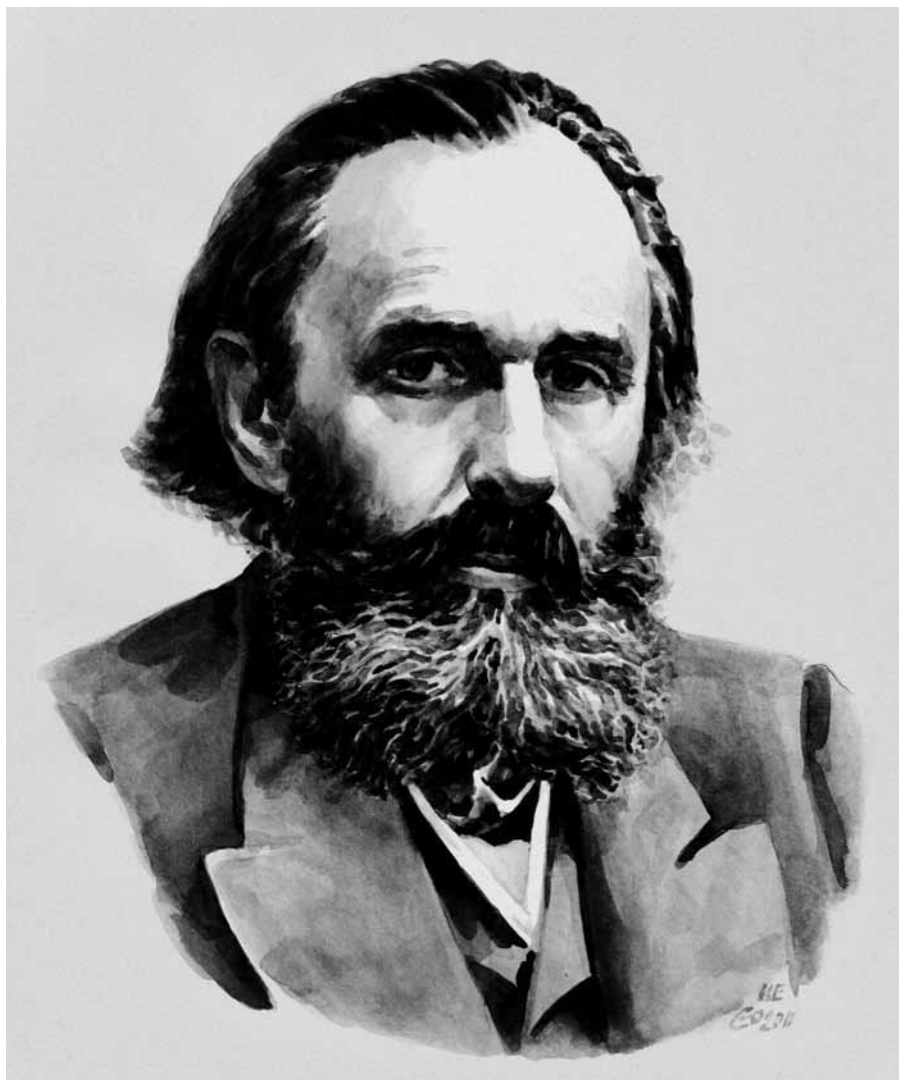
Иван Сергеевич Аксаков (1823–1886)



Василий Осипович Ключевский (1841–1911)



Михаил Александрович Стахович (1861–1923)



Василий Андреевич Караулов (1854–1910)



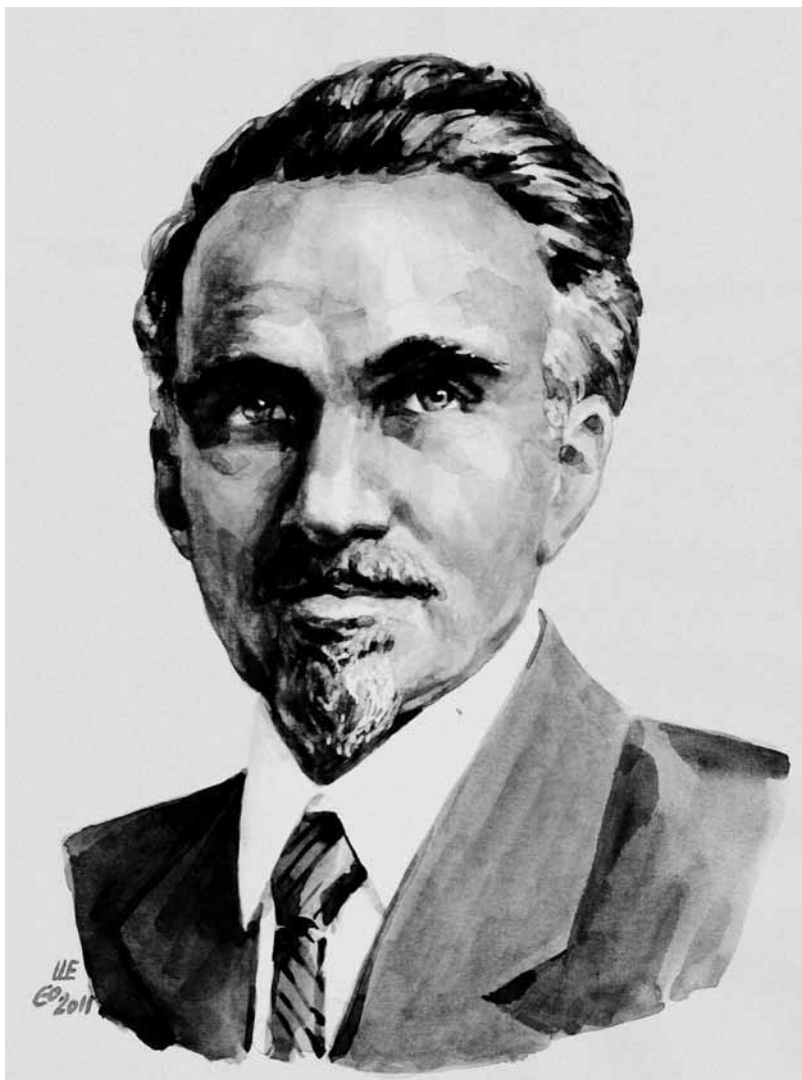
Петр Бернгардович Струве (1870–1944)



Ариадна Владимировна Тыркова-Вильямс (1869–1962)



Софья Владимировна Панина (1871–1957)



Георгий Петрович Федотов (1886–1951)



Борис Константинович Зайцев (1881–1972)

культуры религиозным содержанием. Человек культуры для Караулова – это верующий христианин, исповедующий свободу совести и ответственность гражданского поведения – тем самым либеральную линию общественного развития. Для Струве и Караулова политика оказывалась формой культурной работы, и вслед за Струве Караулов мог бы сказать: «Вне идеи воспитания в политике есть только две возможности: деспотизм или охлократия»¹². Этот двуликий антилиберальный Янус трагическим образом воплотился в большевистской революции, а затем и в том порядке, которым новая власть обуздывала социальный и политический хаос.

Справедливо задать вопрос: соотносим ли опыт политика Караулова с реалиями дня сегодняшнего, с какой ситуацией имеет дело современный актер социальной истории России? Можно отметить весьма тревожные симптомы. В своих типологических проявлениях они вполне коррелируют с исторической ситуацией начала XX века и определяются несколькими тенденциями:

разрывом ценностей метафизических и инструментальных, идеалов культуры и общественно-политических практик;

нежеланием или демонстративным отказом соединить нравственный идеал и разумную прагматику жизни;

мифологизацией истории при очевидном дефиците подлинной научной рациональности;

отсутствием глубокой философской рефлексии;

замутненностью духовного опыта различными проявлениями обскурантизма (сектантского, еретического, неоязыческого, суеверного, неосциентистского и проч.);

дефицитом высокой культуры ума и культуры духовной жизни в качестве идеалообразующего начала самой современности, которое задает и выстраивает ценностную иерархию;

отсутствием консенсуса по базовым ценностям общественно-политического устройства;

низкой культурой правосознания.

Безусловно, все эти тенденции активно противостоят той идее синтеза религиозной и политико-правовой культуры, высокой гражданской ответственности личности, которую так отстаивал Караулов.

На наш взгляд, его опыт и опыт других выдающихся представителей христианской традиции либерализма в России открывает определенные научно-философские перспективы для пересмотра политических и ментальных стереотипов культурной традиции. Целью подобной интеллектуальной работы является реабилитация либерального проекта развития России в его аутентичной культурно-национальной форме, синтезирующей метафизические ценности с идеей гражданско-правовых институтов социально-политической само-

12 Вехи. С. 217.

организации общества. В этом случае можно будет говорить и о перспективе самого либерального проекта в формировании гражданской нации современной России в общем культурно-христианском контексте европейской цивилизации.

ГЛАВА 8

КОНСЕРВАТИВНЫЙ ЛИБЕРАЛИЗМ КАК ПОЛИТИКА КУЛЬТУРНОГО СИНТЕЗА

П.Б. СТРУВЕ

Наследие Петра Бернгардовича Струве (1870–1944), одного из самых выдающихся русских философов и экономистов, оказалось тщательно вымарано из интеллектуальной культуры Страны Советов. И это неудивительно, поскольку Струве превратился из бывшего соратника в личного врага Ленина. И в политическом, и в научно-философском смысле Струве оставался в коммунистически-социалистической России табуированной фигурой – замалчиваемой или открытой мишенью для уничтожающей идеологической критики. Между тем его влияние на современную историю России и Европы по-настоящему значительно. И сегодня задача освоения интеллектуального наследия П.Б. Струве в контексте отечественной культурной истории становится насущной необходимостью. Могут ли идеи Петра Струве обрести новое звучание или, восхитив своим философским блеском, широтой научного кругозора и патриотическим благородством, они займут место в музее русской политической истории – станут архивным достоянием?

В судьбе философского наследия Струве прочитывается без преувеличения судьба всей русской мысли, активное развитие которой во многом определено социальными процессами пореформенной царской России. Русская социально-политическая и религиозно-философская мысль – плод отечественной культуры, вступающей в стадию зрелости и осознающей свою причастность к универсализму европейской цивилизации. В центре рассуждений отечественных мыслителей – вопрос политического устройства России во взаимосвязи с духовно-культурными традициями, оформившими специфику национального бытия. Эту стержневую «связку» культурного и социально-политического уклада русской цивилизации Струве сделал основой не только своих теоретических исследований, но и политического опыта, он, как и почитаемый им И.С. Аксаков, «был практическим деятелем» – соединял научную работу с политической активностью.

Изучая и оценивая опыт Струве, мы осуществляем процедуру философской рефлексии над культурно-историческим наследием России и решаем задачу, сходную с той, что стояла и перед самим Петром Бернгардовичем. Ее смысл – в создании адекватной модели понимания России и определение ее пути в современной истории. Перефразируя философа, необходимо ответить на вопрос «Что есть Россия?» или, ориентируясь на формулу известного российского исследователя, «Как возможна Россия?»¹. Нам вслед за Струве необходимо

1 Кара-Мурза А.А. Как возможна Россия? М., 1999.

понять, что обеспечивает историческую преемственность социального, государственно-политического, религиозного, художественного опыта и тем самым – культурную самоидентификацию теперь уже человека современной России.

Русские философы С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, В.В. Вейдле, И.А. Ильин, Н.О. Лосский, Ф.А. Степун, П.Б. Струве, Е.Н. Трубецкой, Г.П. Федотов, Г.В. Флоровский, П.А. Флоренский, С.Л. Франк, озаботившись этим вопросом, дали в целом достаточно определенный ответ. Таким основанием для них выступал процесс освоения исторического предания в живом творческом опыте строительства культуры. Во многом историческое предание Руси/России складывалось под воздействием византийской культурной и политической традиции, соприкасаясь, с одной стороны, с христианским универсализмом Западной Европы, с другой – с влиянием неевропейских цивилизаций. Этот исторический «роман» Руси с Византией и России с Европой и Азией русские мыслители сделали не только главным сюжетом своих исследований, но и логикой жизни.

Осознав всю сложность духовной и интеллектуальной работы по реконструкции образа России, ее реальной истории, желая быть услышанными, они обратились к многочисленной аудитории. В этих словах обнаруживает себя и требование научной достоверности, и четкая нравственная установка: «Кто хочет познать народ, увидеть его в истинном свете и справедливо судить о нем, тот не может довольствоваться лишь интересом к “последним новостям” на страницах газет, – он должен заглянуть в его *историю*, попытаться понять способ организации его *труда* и *хозяйствования*, изучить склад его *характера* и *дарования его души*, вдуматься в его *культуру*, уяснить себе его *религию* и *благочестие*, открыть для себя его *искусство*, проникнуться его *правосознанием в быту* и в *политике*, прислушаться к его поэзии и – понять»². Под этим обращением И.А. Ильина могли бы подписаться все русские интеллектуалы-эмигранты, родственные ему по воззрениям и менее близкие.

Понимание, к которому призывает философ, – это исходное условие диалога и начало свободного, неангажированного познания реалий культуры и истории. В зеркале истории просматривается горизонт будущего и определяется способ наследования социального опыта в настоящем. Сегодня этот вопрос для России обретает особый смысл – как субъект современной истории она находится в эпицентре процессов культурно-политической самоидентификации. Этот процесс справедливо назвать процессом созидания нации. Он осложнен модернизацией XX века, нарушившей трансляционный механизм наследования социального опыта. В истории России прошедшего столетия эти изменения многократно усугубились национальной катастрофой, свидетелем и жертвой которой стал Струве и философы его круга. Крушение империи

2 Ильин И.А. Собр. соч. : в 10 т. Т. 6. Кн. III. М., 1997. С. 7.

и практика построения тоталитарного государства обозначили разрыв с исторической Россией и были положены в основу идеологии коммунистического общества.

В трудах Струве мы находим суждения по широкому спектру вопросов, к которым неизбежно возвращается современная общественная мысль. Его идеи диалогизируют с темами государственно-политического устройства России, формирования национального самосознания, преемственности идеалов и ценностей русской культуры, ее политической традиции, судьбы Российской империи, после своей гибели заново воссозданной в особой версии сталинской деспотии и позже, после гуманизации режима, интернациональной империи Страны Советов. Становится понятным, что выявленные Струве проблемы родственны сюжетам постсоветской политической истории. С архетипическим постоянством в ней проявляются узнаваемые культурные черты, формирующие социальный порядок в России исторической и современной.

Настоящий аспект в изучении философских и публицистических работ Струве пока еще недостаточно проблематизирован. Одна из основных причин – слабая артикулированность темы культурно-исторической преемственности вообще. В контексте изучения наследия Струве интересно посмотреть на сформулированные им идеи и теоретические положения, среди которых, во-первых, культурологическая реконструкция исторического пути русской культуры, во-вторых, рассмотрение социально-политического и духовно-творческого опыта в качестве условия и одновременно механизма трансляции культурной памяти, обеспечившей сохранение культурной идентичности российской цивилизации. Параллельно в творчестве Струве возникает еще одна ключевая для философско-культурологического знания проблема. Она обозначена им как проблема взаимоотношения государства, культуры и религии. В споре с Д.С. Мережковским Струве указывает: «Проблема государства в окончательной своей постановке соприкасается для меня в настоящее время с проблемой не только культуры, но и религии»³.

Поскольку религиозное содержание культуры, духовной традиции или личности мы можем все-таки трактовать как специфический опыт сознания и деятельности, то методология Струве не выходит за пределы предметности философии культуры и религии. Для него очевидно наличие двух типов духовной и социальной реальности – мира культуры как рукотворной деятельности человека и мира религиозной традиции, освященной авторитетом предания и огражденной догматикой. Однако мысль его движется в направлении снятия привычной оппозиции в понимании светской культуры как авторского типа творчества и религиозной веры, определяемой традицией. По этому поводу он высказывается в работе «Религия и социализм», рассуждая о религиозном начале в опыте современной культуры. «Дело в том, что значение религиозно-

3 Струве П.Б. *Patriotica* : Политика, культура, религия, социализм. М., 1997. С. 71.

го фактора в развитии человечества, и в частности в созидании современной культуры, есть в известном смысле “исторический факт”, совершенно независимый от того, каково наше субъективное отношение к религии. Поэтому вопрос о религиозном оскудении человечества или тех или других частей его есть вопрос их культурных судеб», – пишет Струве⁴.

В рамках данной проблемы в работах Струве возникает весомый аргумент – религиозный фактор русской культурной и социальной истории. Сама возможность такого подхода продиктована для философа национальной спецификой Руси/России. В истоке русский социум формировался под значительным влиянием культуры веры, которая представляет собой опыт непосредственного восприятия и переживания сакральности универсума. Эта культура является опытом веры с ярко выраженной доминантой эстетического постижения целостности Бога, мира, человека.

В статье «Россия», написанной, как признается Струве, по просьбе англичан для английского издания, он критически упоминает о сложившейся традиции рассматривать Россию с точки зрения ее «особого пути» и «миссии». Но он вынужден признать, что это понимание объективно существует и оформляет национальное самосознание. «В учении о религиозном признании России до высочайшего напряжения доведены две идеи, два начала: 1) идея нации как соборной индивидуальности, в которую погружена, из которой питается человеческая личность как нечто от этой силы не механически, не в порядке приказа зависимое, а органически, любовно-покорно ей подчиняющееся, и 2) идея благодати, идея индивидуального и коллективного Божия призвания. Как бы ни ускумнить такое понимание призвания, в нем все-таки останется всегда известное религиозное содержание и религиозный пафос», – резюмирует Струве⁵.

Прав Струве и в том случае, когда говорит о не состоявшейся по реформационному типу секуляризации религиозного сознания и морали: «В России не было реформации и не произошло поэтому секуляризации христианской морали, того ее превращения в методику и дисциплину ежедневной жизни, которое совершилось на Западе. В России была религия и религиозность, но в ежедневную жизнь как дисциплинирующее начало религия не проникала. Это очевидный и едва ли не самый многозначительный факт русской истории»⁶.

Однако в истории русской культуры все же происходили изменения, и значительные, в результате которых культура веры – культура религиозного традиционализма – подверглась секуляризации. Справедливо говорить, что европейский проект Петра Великого превысил допустимый предел культурных новаций для патриархального, религиозно ориентированного средневекового русского общества. И эти изменения в первую очередь были связаны с процессами обмирщения – десакрализации культуры. Принцип взаимообуслов-

4 Струве П.Б. *Patriotica*. С. 333.

5 Там же. С. 409.

6 Там же. С. 417.

ленности высоких практик – религии, политики, искусства, характерный для культуры с доминантой религиозного типа сознания, в рамках культуры светской, ориентированной на продукт индивидуального творчества, разумные установки и идеи автора как творца общества и истории, не исчез. Он проявился в специфическом для русской культуры стремлении к трансцендентному идеалу. Если религиозная культура высшей целью человека видела спасение, понятое не только как трансцендентный образ совершенствования человека, но и как идеал самой культуры, то в рамках культуры светской человек мог спасти и *оправдать себя творчеством*. Эту идею творчества Струве понял на основе христианской ценности свободы и воплотил как идею культурной работы человека (его «личной годности») и нации (ее государственно-культурного строительства).

Мощные социальные сдвиги, особенно в период создания империи, видоизменили, но не ослабили свойственную человеку русской культуры жажду спасения и преображения. В процессе петровских реформ свобода стала осмысливаться как имманентная личностная способность, выражаемая в результате творчества – в авторском произведении. Но значимое для древнерусской культуры понимание творчества как трансценденции личности в горизонте Абсолютного сохранилось на архетипическом уровне самосознания. Это подметил Н.А. Бердяев, указывая на оппозицию «святость – гениальность», «религиозность – творчество». В его трактовке переход от религиозного типа мышления к культурному демонстрировал процесс рождения индивидуального «я» из коллективного «мы».

Если следовать этой логике, как раз придется подчеркивать разрыв культурной преемственности в истории Руси/России. В этом случае светский тип жизни предстает как творчество в культуре и противопоставляется религиозному традиционализму, такого творчества вроде бы не знающего. Однако в истории культуры России гениальность (кантовское искусство гения) понималась скорее как дар, совершенствующийся на пути святости, а творчество (художественное, политическое, историческое) виделось своеобразным способом опытного исповедания веры. На наш взгляд, в этой линии преемственности идеалов и метафизических установок складывается и тип личности Струве, аутентичный русской культуре, которая рассматривает человека в перспективе трансцендентного образа – в перспективе совершенствования и высокой личностной продуктивности, другими словами в постоянной *духовно-творческой эволюции*.

Идейно-творческая эволюция одного из самых крупных социально-политических философов России в целом ясна. Это путь от легального марксизма к консервативному либерализму, от «левой» политической позиции к «правой», от статей «Освобождения» к «Возрождению». Интеллектуальная и политическая эволюция П.Б. Струве от съезда РСДРП к знаменитому Зарубежному съезду русской эмиграции в 1926 году, который можно считать пиком

его общественной карьеры, – это переход от умеренного революционизма к либерально-культурному проекту социального развития России, который сам Струве в поздние годы характеризовал уже как консервативный. В таком случае уместно ли рассматривать жизненный опыт Струве в парадигме либеральной культуры и либеральных ценностей? От чего *освобождался* в дополитическую, «додумскую» эпоху и что хотел *возродить* Струве уже на обломках имперской России, активно участвуя в общественно-политических процессах, давая оценку прошлому и осмысливая актуальное настоящее?

Известно, что переломным моментом для редактора «Освобождения» стала русская революция 1905 года. В результате этой идейной перестройки возникла концепция «Великой России» и идеология «Вех». В русле данных программ происходило дальнейшее развитие политической и мировоззренческой позиции Струве. Заимствуя словосочетание «Великая Россия» у реформатора П.А. Столыпина, последнего трезвого защитника самодержавия, Струве, дистанцируясь от реакционного консерватизма проправительственных правых, интеллектуально преобразовал запоминающуюся метафору в концепт, философски обосновывающий культурно-политическое развитие России исторической – той, которая столетиями вырабатывала свой цивилизационный код, усваивая и перетолковывая христианское предание вместе с Европой. «Великая Россия» осталась своеобразным духовным и политическим завещанием мыслителя, предельно честного в своих исканиях и отстаивании правды личностной и гражданской. Может ли быть подвергнута сомнению либеральная идентичность Струве?

На этот вопрос исчерпывающий ответ дал другой выдающийся русский философ, С.Л. Франк, находившийся со Струве в близком общении и так же, как его старший коллега по интеллектуальному цеху, жестко диагностировавший причины русской революции. Отмежевываясь от трафаретного понимания политической деятельности, от шаблонного противоборства консервативного и либерального лагерей, Франк настаивал на том, что в существе своих воззрений Струве никогда не менялся, поскольку «веровал в одно и то же»⁷. И это убеждение, эта вера были обусловлены главной либеральной ценностью – свободой. Действительно, данный тезис аксиоматичен. Свобода – онтологический стержень христианского учения, нашедшая в процессе культурного развития политическую форму выражения в истории Западной Европы.

Струве, первоначально как марксист-западник и затем как культурный либерал-консерватор, всегда и идейно, и духовно-психологически был либералом. Именно об этом и свидетельствует Франк: «От начала до самого конца своей жизни он в своей политической и публицистической деятельности, как и в своих научно-социологических и экономических убеждениях, был и оставался сторонником свободы как основного определяющего положительного

7 Франк С.Л. Умственный склад, личность и воззрения П.Б. Струве // Струве П.Б. Patriotica. С. 483.

начала общественной жизни и культурного строительства»⁸. Вступая в ожидаемую полемику с многочисленными мнениями о политической эволюции Струве, навешивающими на него ярлык идейного консерватора, Франк утяжеляет свою аргументацию религиозным понятием догмата. «Эту свою юношескую веру в ценность экономической свободы – и свободы вообще как условия социальной и культурной дифференциации и культурного развития и обогащения, – пишет Франк, – П.Б. не только сохранил вообще до конца своей жизни – она оставалась в нем основным догматом его политического и социально-философского мирозерцания»⁹.

Сравнение политического убеждения с силой веры тоже неслучайный ход в мемориально-аналитической статье Франка. Общественная энергия Струве, сохраняемая им на протяжении всей жизни, совершенно исключительна и уникальна даже по сравнению с опытом самых активных публичных политиков и культурных деятелей осевого периода России, богатейшего на имена и события. Подобно героям «Пуритан» Вальтера Скотта, Струве с русской пламенностью и немецкой последовательностью верил в необходимость социального и культурного преобразования России, меняя, по меткому выражению Франка, не убеждения, а «фронты», поскольку реальная ситуация в России и с Россией постоянно ломала установившуюся на какое-то время линию борьбы. Все это и позволяло Франку видеть в интеллектуальной и политической биографии Струве постоянство либеральных идеалов и неуклонное проведение либеральной линии во всевозможных исторических перипетиях: «Повторяю: с самого начала своей умственной жизни и до последних ее дней он оставался “либералом”»¹⁰.

Неслучайно, что именно Франку принадлежит и одна из самых точных интерпретаций особенностей либерального мировоззрения Струве – его *консервативной* составляющей. Сущность консерватизма Струве, по мнению автора «Крушения кумиров», состоит в убеждении, «что традиция, историческое преемство, органическое произрастание нового из старого есть необходимое условие подлинной свободы и что, напротив, всякий самочинный “революционизм”, всякая насильственная и радикальная ломка общественного порядка, всякое разнуздание демагогических страстей ведет только к деспотизму и рабству»¹¹. Почвенный консерватизм Струве вырастает из искреннейшего патриотического чувства. Его непосредственный идейный предшественник, человек духовного сродства – Аксаков. Струве – продолжатель аксаковской традиции, в которой, по словам самого Ивана Сергеевича, выразилось «то своеобразное сочетание неукротимого восторга и боевой энергии с трезвостью, с чувством меры и возможностей, с хозяйственной деловитостью, сочетание, в котором вся сила и прелесть подлинного патриотического горения

8 Франк С.Л. Умственный склад, личность и воззрения П.Б. Струве. С. 483.

9 Там же. С. 485.

10 Там же.

11 Там же.

и национально-государственного делания»¹².

Как и правоведа-государственника Б.Н. Чичерина, Струве относил И.С. Аксакова к «консервативным либералам» или «либеральным консерваторам». Будущему идеологу «Вех» – свидетелю и участнику трех русских революций – оказалась близка либеральная позиция Аксакова, его приверженность ценностям свободы, которые должны быть освоены русским обществом и стать частью национально-культурного опыта. В этом смысле либеральное славянофильство Аксакова предшествует в отечественной политической традиции и находится в логической связи с формулой национально-культурного либерализма, к которой пришел Струве и чуть ранее его старший современник, выдающийся русский историк В.О. Ключевский. Как ученый, на богатом историческом материале Ключевский рассуждал о проблеме взаимоотношений западных идей и институтов и русской действительности, о необходимости укоренения ценностей свободы и разума в национальной традиции, на основе национального культурного предания.

Подчеркивая, что русское общество стоит в начале этого пути, Ключевский, передавал историческую эстафету следующему поколению – поколению «деятелей». К нему принадлежал и сам Струве, и ученик Ключевского, лидер партии кадетов, в которую Струве вошел, П.Н. Милюков. Справедливо говорить, что правый кадет В.О. Ключевский обозначает своими взглядами целое направление в развитии общественной мысли. В этом проблемном поле и формировалась философско-политическая концепция Струве. Предшествующее поколение – поколение великих реформ, к которому принадлежал Ключевский, до боли прочувствовало настоятельность работы общества по синтезированию культурных традиций и европейских политических идей, но практически этой задачи не решило, как указывал историк¹³. Реформы, их дух необратимо изменили жизнь России. Струве был представителем той образованной части общества, которая попыталась поставить и решить этот вопрос конкретно-практически, выведя идейные споры на уровень публичной политики. Особое значение в этом процессе приобретали личностные характеристики и масштаб усилий, прилагаемых для строительства гражданской нации. И Аксаков, и Ключевский, и Струве – люди, доказавшие в разные исторические периоды, в конкретных обстоятельствах, свой высочайший коэффициент «личной годности», если применить к измерению общественной полезности и значимости русских интеллектуалов известную формулу самого Струве. Подчеркнем, упоминание выдающихся представителей отечественной культуры в одном ряду не произвольное сопоставление, а в исследовательском плане историко-философская реконструкция национально-культурного либерализма в России в его интеллектуальной и общественно-политической форме.

¹² Аксаков И.С. У России одна-единственная столица... С. 476.

¹³ См.: Ключевский В.О. Курс русской истории. С. 1179.

И у Аксакова, и у Ключевского, и у Струве культурное и политическое строительство нации невозможно без трех важных условий – либеральных по своей природе принципов: капиталистического уклада экономики, правовой культуры и, главное, серьезной интеллектуальной и нравственной работы самого общества. Эта концепция культурной работы общества – в экономическом ли делании, со знаменитым призывом Струве «идти на выучку к капитализму», или в политическом обустройстве России – центральная и основополагающая. Франк выскажется по этому поводу весьма определенно, подмечая любовь Струве к жизни, ее богатству и полноте: «Доминирующая в его мирозерцании идея *культуры* – всяческой культуры, материальной не менее, чем духовной, или – точнее – неразрывного единства в культуре ее материального базиса и воплощения с ее духовной сердцевинной – вытекала из этой его органической обращенности на жизнь»¹⁴. Фундаментальные принципы культурного либерализма получают в лице Струве теоретика и деятельного практика, а сама идея свободы остается главенствующей в духовном устройстве его личности до конца жизни. По словам Франка, «начав юношей с утверждения, что свобода может быть достигнута и основана только на положительном развитии и обогащении культуры, он кончил в старости тем же заветным убеждением о неразрывности связи свободы с преемственным развитием культуры»¹⁵.

Заметим, что тема преемственности со всей остротой обнаружила себя в дискуссии о месте и роли России в мировой истории уже в XIX веке. А на рубеже столетий драматический процесс становления национально-исторического самосознания, подогреваемый непримиримыми спорами почвенников и западников, консерваторов и либералов, монархистов и социалистов, стал уже предметом не только философской рефлексии, но и политической борьбы Струве. В той или иной степени проблема преемственности содержала в себе обоснование культурного предания, касаясь прошлого – культурной памяти народа и цивилизационной идентичности. Любая политическая модернизация содержала в себе потенцию колебания культурных основ и социальных потрясений, что, собственно, по причине отсутствия гражданско-политических механизмов регулирования общественной жизни и привело к первой русской революции. Результаты идейной вестернизации на рубеже XIX–XX веков при социально-психологической неготовности к этому как власти, так и народных масс произвели эффект революционного взрыва. Получалось, что рывок в современность возможен не иначе, как на разрыве вековых традиций. В атмосфере контрреформ Александра III и Николая II, продолжившего курс отца, культурная традиция безнадежно архаизировалась. Струве одним из первых указал на родовую травму русской цивилизации – на возникший в ней разрыв духовных и социально-политических (инструментальных)

14 Франк С.Л. Умственный склад, личность и воззрения П.Б. Струве. С. 480.

15 Там же. С. 487.

ценностей. Сакральное восприятие власти, отсутствие полноценных гражданских институтов, низкий уровень хозяйственной культуры рутинизировали социальный порядок в жесткую, косную форму традиционалистской военно-бюрократической империи, в которой свобода лица была резко ограничена.

Путь русского освобождения был крайне тяжелым. В первом номере «Русских ведомостей» за 1906 год Струве писал: «В новый год Россия вступает не-радостно. Мы все настроены если не горестно, то во всяком случае торжественно-серьезно. Перелом народной жизни ломает и ранит каждого из нас. Но как ни ужасны картины гражданской войны, оглядываясь на истекший 1905 год, мы можем и должны с гордостью сказать: страна свершила великое дело; родилась русская свобода, создан русский гражданин. Никакие безумства ослепленных людей, никакие преступления слуг старого порядка, никакие подлоги не вычеркнут этого дня из русской истории, не упразднят всенародного подвига обновления, родившегося от “великой любви” и “святого гнева” целых поколений борцов за русское освобождение»¹⁶.

В другой январской статье, говоря об отсутствии навыка свободной гражданской жизни в стране, в которой есть духовные традиции, но нет еще политического опыта, Струве обосновывает свой центральный тезис о «принципиально-моральном отношении к политической деятельности»¹⁷. Из этого тезиса, по сути, вырастает вся концепция «Вех» и усиливается осознание культурной ценности государства как теоретической основы либерального консерватизма уже зрелого политика. *Идея культуры* как преемственности духовно-исторического опыта нации все отчетливее проявляет себя в политическом мышлении Струве: «В огромной перестройке всего народного быта, происходящей в современной России, культурным победителем выйдет то политическое направление, которое соединит в себе революционный энтузиазм с мудрым уважением к самодеятельности народа, отрицающим творческую силу приказов и внушений. Чем раньше вся русская идейная интеллигенция станет на эту точку зрения, тем кратковременнее будет торжество реакции и тем полнее и прочнее будет победа русской демократии»¹⁸.

В три послереволюционных года Струве были продуманы основные положения философии политики как философии культурного дела. Теперь уже задача соединения истории с современностью для него, как ученого и политика, означала борьбу за государственную целостность России с сохранением ее самобытного культурного лица. Революционные действия и лозунги он посчитал внушенными «духом, враждебным культуре, ибо они подрывали самую основу культуры – дисциплину труда»¹⁹. Как утверждал Струве, «Великая Россия для своего создания требует от всего народа, и прежде всего от его образованных классов,

16 Русские ведомости. 1906. 1 янв. (№ 1).

17 Струве П.Б. Заметки публициста // Полярная Звезда. 1906. 27 янв. (№ 7).

18 Там же.

19 Струве П.Б. *Patriotica*. С. 55.

признания идеала государственной мощи и начала дисциплины труда»²⁰.

По сути, в знаменитой работе 1908 года «Великая Россия. Из размышлений о проблеме русского могущества» кристаллизуется политическая концепция либерал-консерватора Струве с его идеей культурно ориентированного государственного строительства. Ее основные категории – национальная жизнь, культура как содержание политического сознания, крепость государства, его хозяйственная мощь, право и права: «Политика общества и должна начать с того, чтобы на всех пунктах национальной жизни противогосударственному духу, не признающему государственной мощи и с нею не считающемуся, и противокультурному духу, отрицающему дисциплину труда, противопоставить новое политическое и культурное сознание. Идеал государственной мощи и идея дисциплины народного труда – вместе с идеей *права и прав* – должны образовать железный инвентарь этого нового политического и культурного сознания русского человека»²¹.

Строя теорию государства, Струве мыслит его как политическое тело нации. Это не тождественные понятия, поскольку нация шире и глубже укоренена в истории, чем государство, тем не менее для философа нация и государство составляют органический субстрат исторической жизни, имеющий и метафизическое измерение. «Государственная мощь невозможна вне осуществления национальной идеи. Национальная идея современной России есть примирение между властью и проснувшимся к самосознанию и самодеятельности народом, который становится нацией. Государство и нация должны органически срастись», – пишет Струве²². «В основе нации всегда лежит культурная общность в прошлом, настоящем и будущем, общее культурное наследие, общая культурная работа, общие культурные чаяния, – продолжает рассуждать автор. – Это было ясно еще в классической древности, где эллинизм было широкой национальной идеей, не умещавшейся в государственные рамки... Ценность и сила нации есть ценность и сила ее культуры, измеряемая тем, что можно назвать культурным творчеством»²³.

Разграничение между государством и нацией идет по линии культуры, так как только культура высвобождает личность, дает ей основу для выстраивания индивидуальной жизненной стратегии, задает горизонт совершенствования. «Всякая крупная нация стремится создать себе государственное тело. Но идея и жизнь нации всегда шире, богаче и свободнее идеи и жизни государства. Гете несомненное Бисмарка, как сказал бы Тургенев, как он сказал, что Венера Милосская несомненное принципов 1789 года. В нации, которая есть лишь особое, единственное выражение культуры, нет того жесткого начала принуждения, которое неотъемлемо от государства. Ибо культура и по своей идее, и в

20 Струве П.Б. *Patriotica*. С. 55.

21 Там же.

22 Там же. С. 61–62.

23 Там же.

своих высших реальных воплощениях означает всегда духовные силы человечества в их свободном росте и объединении. Национальное начало мистично так же, как государственное. Но с другим оттенком, более мягким и внутренним, в силу которого оно без всякого принуждения владеет человеком. Можно ненавидеть свое государство, но нельзя ненавидеть свою нацию», – заключает Струве в «Отрывках о государстве»²⁴.

При рассмотрении ключевых моментов философии политики и культуры Струве неизбежно возникает вопрос: применимы ли его идеи и теоретические конструкты к опыту современности, насколько совпадает образ Великой России с внутривнутриполитической и геополитической повесткой дня сегодняшнего? Основные понятия, определяющие исследовательский горизонт Струве, – *государство, нация, культура* – рождены эпохой модерна. Но историческая парадигма модерна сменяется постсовременностью – привычные границы культурных миров трансформируются. «Ментальные карты» культур в сознании их носителей не совпадают с координатами истории и географии государств. Одна из тенденций такова, что культуры в их языковой, религиозной, бытовой, хозяйственно-экономической и политической форме выражения все менее привязаны к национальным традициям, а государства, включаясь в систему глобального рынка, делегируют часть своего суверенитета иным структурам – политическим, военным, финансово-экономическим. Миграционные потоки рабочей силы изменяют этноконфессиональный состав населения. Метафизические смыслы культуры, о воплощении которых в реальной практической и политической жизни говорил Струве, теряют свое значение вместе с деактуализацией религиозно-культурных традиций, в первую очередь христианской. Культурная идентичность теперь не является «наследственным» фактором – акцент с усвоения традиции как готового культурного образца жизни переносится на рефлексию исторического опыта, во многом конструируется заново.

Существование национальных культур и государств, основной философской темы Струве, осложнено глобальной открытостью мира – интенсивностью цивилизационных взаимодействий политических и экономических субъектов. Логика развития стран – наследниц западноевропейской культуры привела к технологическому перевооружению и активной трансформации социальных и культурных практик. Современность получила новый *формат* – информационный. С известной долей уверенности можно говорить, что жизненный цикл человека и общества активно переформируется. Нет уголка пространства и нет фрагмента времени, которые оказались бы непроницаемыми для информации – в любой момент она может стать доступной глобальному пользователю. Даже межличностная коммуникация посредством Сети превращается в массовую коммуникацию, охватывая индивидов глобальным общением здесь и теперь, которое может быть начато и завершено в любое время во-

24 Струве П.Б. *Patriotica*. С. 67.

лей только одного из участников. Информационная форма социализации создает предпосылки отношений, при которых политическая, экономическая и культурная деятельности вне данного способа коммуникации будет просто невозможна. Универсалистский тренд информационной культуры неизбежно несет в себе разрушение традиционных практик и мировоззренческих систем, прежде обеспечивавших целостность обществ на уровне базовых ценностей и смыслов. Теперь уже и культурная идентичность в категориях рода, религии, семьи, нации (культурной и политической), государства как страны-Родины не является данностью, а становится множественной и текучей.

Все эти «симптомы» говорят о том, что глобализация уверенно выступает едва ли не безальтернативным проектом современности. Не является ли тогда государственно-культурное мышление политика и философа П.Б. Струве архаичным, может ли оно быть конвертировано как интеллектуальный капитал в процесс строительства политической нации современной России? Вероятно, национально-государственнической риторикой зрелого Струве можно обозначить одну из контртенденций эпохи глобализации, которая связана с сохранением национальными культурами своих традиций, а государствами – суверенитетов. Так, Япония осваивает вариант глокализации, идя по пути синтеза локальной культуры с мультикультурным миром. Другая древнейшая цивилизация, Иран, формирует свою идентичность на основе фундамента религиозных ценностей и национального патриотизма. Индия, продолжая оставаться заповедником архаической и средневековой ментальности, пытается прорваться в постиндустриальное общество через освоение информационных технологий. Коммунистический Китай, не отказываясь от идеи срединного самодостаточного центра цивилизации, охотно модернизируется, заимствуя образовательные и «подворовываемые» научные и промышленные технологии. В то же время практика плавильного тигля в Америке, как и европейский мультикультурализм, входит в фазу кризиса.

В отношении России возникают и дополнительные трудности, связанные с национальным вопросом: к какой культуре и традиции сегодня должен отнести себя ее гражданин, учитывая фактор полиэтничности и многоконфессиональности? В современной России проживают представители более 100 народов и малых этнических групп, продолжающих сохранять бытовую культуру и хозяйственно-экономический уклад, язык, систему верований и ценностей, обрядово-ритуальную практику, ментальные установки и поведенческие модели, формы художественного творчества. Как видится, в логике Струве мы должны будем признать особенность сложения российской общности и выделить государственную и культурообразующую роль русского народа, в опоре на православный тип духовности создавшего национальное государство и мощную культурную традицию. Но в таком случае удастся ли избежать конфликта культурных систем и найти новую формулу культурно-политического единства? Другими словами, смог бы Петр Струве сегодня сказать, какой путь

в ситуации жесткой геополитической и исторической конкуренции должна избрать Россия? Удержался бы он на либеральных позициях с учетом выполнения таких задач, как сохранение культурно-исторического целого России и создания проекта бытия, который мог бы стать ценностно-смысловой основой, разделяемой многонациональным российским народом и вдохновляющей других? Какой *тип культурно-политического мышления*, исходя из исторической и философской логики Струве, российская нация должна выработать, чтобы дать ответ глобальной современности?

Понятно, что для выполнения подобной задачи необходима духовно-интеллектуальная работа, связанная как с восстановлением исторического самосознания, в значительной степени искаженного событиями XX века, так и с анализом культурно-исторического опыта России. Как представляется, проблема заключается в *характере синтезирования* индивидуального рефлексизирующего сознания и духовных смыслов традиции, укорененных в практиках культуры, на языке Струве – синтезирования индивидуального опыта личности и культурного творчества нации в совместной государственно-исторической работе. Привнести эти идеи в общественное сознание, в язык и концептуальные модели внутренней и внешней политики – означает привнести культурно-политическое мышление автора «Великой России», осуществляющее *синтез метафизических и инструментальных ценностей*. На наш взгляд, альтернативы могут быть следующими: 1) консервация и неизбежная рутинизация традиции, 2) радикальное ее обновление вплоть до полного разрыва, 3) переосмысление и творческое развитие. Собственно, только последний вариант по-настоящему жизнеспособен и является вполне «струвевским». Именно он был сформулирован мыслителем как цель и задача созидательной деятельности во всех сферах жизни российского общества – гражданско-политической, хозяйственно-экономической и культурно-образовательной.

По сути, в связи с теоретическим наследием Струве нам приходится отвечать на один вопрос: завершилось ли время национальных государств и культур? Если ответ положительный, то концепт «Великой России» сгодится, увы, для политических спекуляций записных традиционалистов, как справа, так и слева, овладевших патриотической риторикой, но озабоченных только своим выживанием. В этом случае вся жизнь и борьба Струве, его послание в будущее должны быть признаны утопией, пусть блестящим по замыслу и идейному уровню, но нереалистическим культурно-историческим проектом. Ведь фундаментом всей политической концепции Струве и, главное, духовным стержнем его личности – мыслителя, политика, общественного деятеля, христианина, человека русской культуры – является *общенациональная и общегосударственная идея России* и именно России исторической. Что вкладывал в эти понятия Струве?

В полемике со Степуном и новгородцами он обосновывает свое понимание этой метафизической и культурно-политической реальности. Быть носителем

исторической России – означает чувствовать «себя едиными со всей историей России, с тем длинным рядом “памятников” и с той непрерывной цепью “памятей”, о которых знаменитый русский историк говорил как о “нравственном запасе, завещанном нам великими строителями нашего нравственного порядка”»²⁵. Показательно, что Струве дает ссылку на речь В.О. Ключевского «Значение преподобного Сергия для русского народа и государства» (1892). Здесь проявляется и глубинная христианская интуиция Петра Струве. Человек был призван Богом к соработничеству, к возделыванию сада. Это культурная работа. Смысл культуры – возделывание. Предельная цель – совершенствование самого человека. Проповедь совершенствования универсальна, а векторы деятельности многообразны, поскольку культура – это и материально-предметный мир, и тип отношений, и социально-политический уклад. Струве убежден, что русская культура в своем национальном развитии достигла мирового значения и в этом смысле представляет собой развитие христианской цивилизации, ее ценностей, смыслов и культурных практик. Для Струве национальная культура стала *проводником* христианского универсализма. Как отмечал Д.С. Лихачев, в основании ценностно-смысловой сферы европейской культуры находятся три моделирующие ее категории: *личность, универсализм, свобода*²⁶. Безусловно, историческая Россия Струве – это вариант русской Европы как основы культурной и цивилизационной идентичности российской государственности. Поэтому если свести итог творческой эволюции русского философа к какой-то одной самоценной для него идее, то справедливо говорить о *национально-культурной формуле европейского либерализма*.

После революции 1917 года концепция «Великой России» разрабатывается как некий идеальный образ общественного устройства. Он включает в себя *сильное государство*, способное осуществлять власть, гарантировать свободу и права личности, дисциплинировать социальную жизнь; *нацию*, которая является выражением духовного единства государства и народа; *религию*, выступающую в качестве духовной основы жизни; *империю*, репрезентирующую мощь национального государства. Объединяющим началом для государства, нации и личности выступает *культура*, в которую вкладывается смысл духовного переживания человеком истории и общественной солидарности. Знаменитая фраза Струве, подтверждающая «спайку» общества, государства и культуры: «...мы – государственники, патриоты и националисты, и потому для нас *Россия превыше всего*»²⁷.

Признавая неразвитость гражданского общества, бесформенность государ-

25 Струве П.Б. О нечуткости проповедников «Нового града». «Россия и славянство». 1932 // Струве П.Б. Дневник политика (1925–1935). С. 693.

26 См.: Лихачев Д.С. Три основы европейской культуры и русский исторический опыт // Наше наследие. 1991. № VI (24). С. 15–16.

27 Струве П.Б. Простая речь о трудных делах. «Возрождение». 1926 // Струве П.Б. Дневник политика (1925–1935). С. 142.

ства, деградацию национального самосознания, Струве тем не менее видит образ «Великой России» как *национальную версию европеизма*. Он вынужден признать, что русская государственность покоилась на монархической форме правления: «В прошлом России были стихии пагубные и тлетворные – таковыми были и крепостное право, и личный произвол власти, то “самовластие”, то “тиранство”, которое наши предки очень хорошо умели отличать от “самодержавия”, но русская национальная власть на протяжении веков была великим творцом культуры»²⁸. В общий ход рассуждений о формах социально-политического устройства примешивается и скептицизм в отношении европейского парламентаризма. По мнению Струве, современные партии не правят, а общественные лидеры только политиканствуют: «Вопреки той распространенной доктрине, которая суть современной демократии видит в господстве политических партий, – я полагаю, наоборот, что эта демократия спасается от поражения и гибели преодолением партийности. Совершается это на разных путях, но совершается неуклонно и основательно»²⁹.

Анализируя события прошлого и настоящего, Струве предлагает культурно-политический проект «Великой России» как действенный план борьбы за Россию историческую. Струве противостоит мнению И.А. Бунина, что России конец. Он как бы не хочет слышать горьких размышлений бунинского героя, плывущего на пароходе в Константинополь в рассказе с характерным названием «Конец»: «России конец, всей прежней жизни тоже конец». Один из самых ярких патриотов, Струве страшно переживает эту катастрофу. Но, расставаясь с Россией, он ее не хоронит. Осознавая трагизм исторического положения России, в 1934 году, в Белграде, Струве выступает с изложением восьми положений, где признает свершившуюся революцию политической, культурной и моральной катастрофой, но утверждает *вечность России* как национально-исторической личности, ставит перед ней задачу изживания язвы большевизма, подчеркивает, что большевики произвели первый раздел России – ее расчленение. Однако, по глубокому убеждению Струве, «России нужна не реставрация, а возрождение или новое рождение. Возрождение потому нужно, что только оно и возможно. Реставрация же невозможна»³⁰. Струве излагает свое кредо политика, патриота и человека русской культуры: «Как тогда, так и теперь я продолжаю верить в белую идею, в национальное освобождение, в предание и заветы исторической России. Мой национализм и мой консерватизм стали для ме-

28 Струве П.Б. «Младороссы». Социал-легитимисты. «Крестьянская Россия». Национал-республиканцы. «Россия». 1928 // Струве П.Б. Дневник политика (1925–1935). С. 382.

29 Он же. Десятилетие царствования короля Александра I. «Россия и славянство». 1931 // Там же. С. 607.

30 Он же. Дневник политика (1925–1935). С. 349.

ня на шестом десятке лет подлинной второй натурой»³¹.

Струве ставит диагноз: главное бедствие современной России – потеря исторического чувства связи с большим временем европейской и русской культуры. На это самоощущение русского человека, приведшее Россию как историческую личность к великой катастрофе XX века, он указывает со всей силой своего публицистического таланта. Струве предлагает *вернуться в историю*, т.е. в христианский универсализм и европейскую идентичность, через национальное государство. По Струве, русский человек обязан стать европейцем, идя по пути освоения национальной культуры. Рассуждая в «Вехах» о русской интеллигенции, он подчеркивает, что «русская идейная жизнь связана с духовным развитием других, дальше нас ушедших стран, процессы, в них происходящие, не могут не отражаться на состоянии умов в России»³². В другой работе Струве отмечает отсутствие критической традиции в русской философии: «В этом отношении мы должны многому еще учиться на Западе, где критический дух есть ход многовекового развития культуры и науки... в русских умах есть какая-то философская свежесть... но, для того чтобы пустить в ход эту свежую силу, необходимо и ее дисциплинировать и настоящим образом ввести в русло мировой науки»³³.

Проблема дисциплины мышления – это *проблема культурной работы*, которая преобразует человека в личность, это проблема европеизации и окультуривания русского социума в широком смысле слова, о необходимости которой постоянно говорил Струве. Его интеллектуальная биография представляет собой именно попытку восполнения дефицита знаний и рациональной рефлексии, продолжая в то же время традицию русской культуры, созидающей себя в языке и духовно-эстетическом переживании. Своей программой культурной работы Струве пытался выстроить *пространство «серединой культуры»*, на отсутствие которой обращали внимание и Бердяев и Степун. В «Русской идее» Бердяев замечает: «У русского народа была огромная сила стихии и сравнительная слабость формы. Русский народ не был народом культуры по преимуществу, как народы Западной Европы, он был более народом откровений и вдохновений, он не знал меры и легко впадал в крайности. У народов Западной Европы все гораздо более детерминировано и оформлено, все разделено на категории и конечно»³⁴. Отсюда и эсхатологичность русского мироощущения, связанная с «самой структурой русского сознания, мало способного и мало склонного удержаться на совершенных формах серединой культуры»³⁵.

31 Струве П.Б. Несколько признаний и заветных мыслей. «Россия» 1927 // Струве П.Б. Дневник политика (1925–1935). С. 369.

32 Вехи. С. 222.

33 Струве П.Б. *Patriotica*. С. 265.

34 Русская идея в кругу писателей и мыслителей русского зарубежья. С. 205.

35 Там же. С. 232.

Со всей отчетливостью на эту проблему укажет и Степун. Отсутствующим звеном в его понимании является культура как инструментальная форма знаний и правового порядка вкупе с простой моральной порядочностью: «Как стиль русской равнины и русского отношения к земле, так и стиль русского философствования явно свидетельствует о том, что религиозная тема России роковым образом связывается в России со своеобразным тяготением к бесформенности – с каким-то специфически русским формоборчеством. Есть нечто в русской душе (нечто *очень глубокое и очень правдивое*), что затрудняет всякий переход религиозной жизни в религиозную культуру и тем тесно связывает русскую религиозность с некультурностью России»³⁶. Русской философии, по мнению Степуна, не удалось сформировать срединную культуру России, позволившую бы последней преодолеть бесформенность и непроявленность своей социальной и духовной жизни. Более того, «не став философией, она осталась полуфилософским и полурелигиозным отрицанием философии»³⁷.

Как показали события, и Бердяев и Степун были правы в оценке бесформенной религиозности русской культуры, приведшей к созданию коммунистического мифа. Струве же увидел проявление этой болезни русского духа в интеллигенции – носительнице отрицательного заряда русской религиозной стихии. В «Вехах» он настаивает на том, что «в безрелигиозном отщепенстве от государства русской интеллигенции – ключ к пониманию пережитой и переживаемой нами революции»³⁸. Это суть материализм и позитивный радикализм, «религиозность без ее содержания»³⁹. Отсюда следует у Струве идея воспитания и личной ответственности.

Интеллигенция возбудила народ, но не выступила его воспитателем в политике. Струве призывает русскую интеллигенцию пересмотреть свое мирозерцание и главный его устой – «социалистическое отрицание личной ответственности»⁴⁰. За этим последует необходимый возврат к религиозному мировоззрению, т.е. к принципу «личного самоусовершенствования человека», безразличному для социализма⁴¹. Отвечая на извечный русский вопрос «Что делать?», автор «Интеллигенции и революции» сформулирует стратегическую задачу, над решением которой сам будет трудиться до конца своей жизни: «Нам нужна, конечно, упорная работа над культурой. Но именно для того, чтобы в ней не потеряться, а устоять. Нужны идеи, творческая борьба идей»⁴². Позже, в 1927 году, на страницах «России» Струве выступит с «признанием и за-

36 Степун Ф.А. Жизнь и творчество. С. 412.

37 Там же. С. 413.

38 Вехи. С. 212.

39 Там же. С. 216.

40 Там же. С. 220.

41 Там же. С. 210.

42 Там же. С. 224.

ветными мыслями» о русской интеллигенции, подчеркнув, что она знала страсть к свободе, но не обладала страстью к государственности и государственной мощи. Пройдя через крушение государственности, национальный позор и унижение, она должна возродиться на здоровой и зиждательной силе «государственного самоутверждения и национального самопризнания»⁴³. На наш взгляд, подобная ситуация может быть объяснена только одним – разрывом между культурой и общественно-политической формой ее бытия. Именно это расхождение метафизического и социально-практического уровней жизни не позволяет человеку проявлять свое личное достоинство во всех сферах духовно-культурного и социально-политического творчества.

Как нам представляется, Струве нашел способ создания срединной культуры, выдвинув тезис о *единстве политики и культуры*. Развивая мысль о демократии, он говорил о задачах воспитания культуры, под которой понимал общественную эволюцию на основе политических преобразований, чьей целью является воспитание человека-гражданина. Для Струве человек социума, гражданской общественности – это *человек культуры*. Русская мысль, как пишет Струве, именно культуру вычеркивала из своих идейно-политических проектов. По его словам, «она создана утилитаристами и аскетами, отрехшимися от культуры, то во имя мужика, то во имя Бога... и жало этого мирозерцания направлено, прежде всего, против идеи культуры, против самодовлеющей ценности духовных идеалов, воплощаемых в исторической жизни»⁴⁴.

Культуру Струве понимает как своего рода ресурс самоорганизации. Она дает возможность определенные идеи – политические и религиозные – «верифицировать» личностным опытом. Именно культура становится полем борьбы за человека. Культура диалогична, организуя собой пространство идейной борьбы и социальной коммуникации, влияющее на политику. Политика же, по Струве, это конкретная форма культурной работы, где метафизические ценности утверждаются через определенный набор инструментальных действий. Всем своим опытом интеллектуальной и социальной активности он пытался преодолеть возникший в русской культуре катастрофический для ее эволюционного развития разрыв между метафизическими и инструментальными ценностями – между духовными идеалами и социально-политическими практиками.

В отечественной истории этот разрыв стягивался посредством мифа, который становился основой культурного предания. Срыв развития после царствования Ивана Грозного, последовавшая за царствованием Бориса Годунова Смута, интервенция и национальный ответ русской земли, который свелся к традиционной формуле порядка – царской власти. Срыв развития национального государства, произведенный церковными реформами Никона, когда произошел катастрофический раскол общества, его базовых консолидирую-

43 Струве П.Б. Несколько признаний и заветных мыслей. «Россия». 1927 // Струве П.Б. Дневник политика (1925–1935). С. 369.

44 Струве П.Б., Франк С.Л. Очерки философии культуры : Сб. статей. М., 1999. С. 134–135.

щих ценностей. Затем петровская модернизация, казалось бы, вернувшая Русь в большое время истории через трансляцию империи, вестернизовавшая одну часть общества, а другую оставившая в средневековье, в XVI веке. И наконец, разрыв между традиционалистским общественно-политическим устройством русского государства и общим процессом культурного и экономического развития на рубеже XIX–XX веков, приведший к революции. Российская цивилизация не выдержала мистической истерии правых и революционной агрессии левых, сорвавшись в бездну...

В статьях и выступлениях послереволюционного периода Струве возвращается к центральной для него теме: *воспитание свободного человека в личность есть основа общественной стабильности и развития*. Она зиждется на идее «личной годности», впервые высказанной в статье «Интеллигенция и народное хозяйство» в 1908 году: «...прогрессирующее общество может быть построено только на идее личной годности, как основе и мериле всех общественных отношений... в идее личной годности перед нами вечный реалистический момент либерального мирозерцания»⁴⁵. Созидание личности невозможно без культурной и политической работы. Струве категорически заявляет: «Бесмысленно и нельзя противопоставлять политику и культуру. Только партийная, доктринерская, сектантская, т.е. порочно направленная и ослепленная, политика может быть противопоставляема национально-культурной работе. Разумно и верно направляемая, зрячая политика в своих психологически и технически правильных средствах и подходах и в своих все мелкое и одностороннее, все мелко-личное и случайно-внешнее преодолевающих высших целях и идеалах, такая политика, наоборот, как-то всецело совпадает с национально-культурным делом, им питается, его подпирает»⁴⁶. Более того, как пишет Струве, «возведение политической работы к ее высшему культурному и, в конечном счете, религиозному смыслу в то же время означает объединение политического действия и культурной работы в некое единое и напряженное национальное служение»⁴⁷. Еще раз к определению политики он возвращается на последних страницах «Дневника политика»: «Это нечто гораздо большее, но без чего всякая политика и мелка, и скучна, и немощна. Я это чувствую всем своим существом. Чувствую и исповедую»⁴⁸.

В отстаиваемой Струве позиции действительно можно видеть нечто большее, а именно программу культурно-творческого христианского гуманизма. Культура духовна. Без христианства, по Струве, нас ожидает новое варварство.

45 Струве П.Б. Интеллигенция и народное хозяйство // Струве П.Б. Избр. соч. М., 1999. С. 80.

46 Он же. По поводу статей Н.А. Цирикова. «Возрождение». 1926 // Струве П.Б. Дневник политика (1925–1935). С. 164.

47 Он же. По поводу статьи Н.А. Цирикова. «Россия и славянство». 1932 // Там же. С. 708.

48 Он же. На путях к церковному объединению. «Меч». 1935 // Там же. С. 816.

Христианство смогло включить в себя науку и дать светскую (гражданскую) концепцию права, защищающую онтологию личности – *свободу лица*, открытую искупительной жертвой Христа. Очевидно, в XX веке страны христианской традиции выступили авторами нового глобального мира. Европа и Америка как своего рода локомотив современности втянули в этот процесс неевропейские цивилизации. В современном геополитическом формате концепция *христианского либерализма* П.Б. Струве видится как идея нового религиозного сознания и нового универсализма, где религия в большей степени не социальный институт, а духовный опыт личности – мера его нравственного самосознания. Эту программу Петр Бернгардович излагает в докладе «Метафизика и социология» (1934).

И опять он остается верным себе, своей идее синтеза культуры и политики на основе религиозно понимаемого опыта духовной свободы. Еще в статье 1909 года «Религия и социализм» он высказался о грядущей судьбе культуры и будущем религиозного мирозерцания. Указав на идею Бога в старом либерализме, Струве включил творческую волю человека в духовную картину мира: «Я думаю, что на смену современному религиозному кризису идет новое подлинно религиозное мирозерцание, в котором воскреснут старые мотивы религиозного, выросшего из христианства, либерализма – идея личного подвига и личной ответственности, осложненная новым мотивом свободы лица, понимаемой как творческая автономия. В старом религиозном либерализме недаром были так сильны идеи божественного предопределения и божественной благодати. Всю силу творческой воли этот либерализм сосредоточил в Боге. Современное религиозное сознание с таким пониманием Бога и человека и их взаимоотношения мириться не может. Человек как носитель в космосе личного творческого подвига – вот та центральная идея, которая мирно или бурно, медленно или быстро захватит человечество, захватит его религиозно и вольет в омертвевшую личную и общественную жизнь новые силы. Такова моя вера»⁴⁹.

Проблема *культуры и свободы*, как точно подметит С.Л. Франк, оказались главным сюжетом во всем многообразии тем, которые были в той или иной мере затронуты вниманием П.Б. Струве, своего рода становым хребтом его мировоззрения. Именно Струве и Франку принадлежит совместный замысел обширного сочинения о культуре и свободе (1906), частично реализованный в «Очерках философии культуры» и в других работах Струве. Свобода и культура, по Струве, встречаются в личности. Сама же личность становится движущим актором всей новой политической истории: «Идея личности заполняет собою новейшее политическое развитие человечества. Идея эта не была совершенно чужда древности, но только христианская культура нового времени облекла ее в ясные формулы. Политическая идея личности в той форме, в какой она уже сильной струей пробивается в европейской культуре начиная с XVI века, – христиан-

49 Струве П.Б. Религия и социализм : Сб. ст. М., 1999. С. 97.

ского происхождения. Первыми глашатаями ее были религиозные реформаторы, и первым практическим приложением ее было требование свободы совести, т.е. религиозного самоопределения человека»⁵⁰.

Таким образом, согласно Струве, носителем христианского универсализма и либеральных ценностей является *свободно-творческая личность*, чувствующая незримую духовную связь с нацией и черпающая потенциал своего развития в почвенном слое национальной культуры. *Нация* же – это общность, идущая путем социально-культурных преобразований – путем постоянной социальной, политической, экономической работы и духовного творчества. На этом понимании и основывается проект созидания «Великой России», выношенный Струве в процессе борьбы за историческую Россию и отложенный в качестве стратегической задачи ее будущего созидания. В нем он выступает с призывом объединения гражданских сил страны для осуществления задачи вхождения России в современную европейскую цивилизацию. Идеинный базис и инструментарий, который содержит программа «Великой России», действительно актуален. Целью этой программы является новое культурное и политическое сознание русского человека, задачей – мощь страны как результат внутривосточного, экономического и культурного развития, конкретными направлениями работы – дисциплина труда, идея права и прав, свобода лица.

Версия национально-культурного либерализма Струве сегодня – это формирование *государственности* как одной из задач модернизации, а также *воспитание культурой* личности и общества. Данный путь развития противостоит и советскому традиционализму, и ультралиберализму, скорее напоминающему большевизм и по идеологии, и по практике с жесткой прагматической целью обогащения малой группы за счет обрушения и деградации социально-культурной, государственной и экономической сфер. Потому для сохранения государства, культуры, нации возвращение метафизических идеалов свободы лица в высшем религиозном смысле в политике кажется сегодня безальтернативным, но при одном жестко выполняемом условии: должно быть удержано *срединное пространство* жизни и культуры. Нелишним и своевременным здесь будет методологическое ограничение, вводимое Струве для понимания взаимодействия религиозной, культурной и политической реальностей: «В качестве социологических преломлений христианской идеи мы находим в истории и современности и анархизм, и социализм, и либерализм, и консерватизм. Конечно, в самом христианстве заложены возможности этих различных толкований и преломлений. Но все они стоят, по существу, вне религиозного ядра христианства. Вот почему, оставаясь на религиозной почве христианства, нельзя в наше время сознательно его мистическую религиозность связывать с политическим и социальным радикализмом, так же как нельзя и связывать ее с какими-либо видами консерватизма. Психологические и социологические

50 Струве П.Б. *Patriotica*. С. 309.

связи, которые можно нащупать в этой области, лишены нормативного руководящего значения для религиозного сознания»⁵¹.

С нашей точки зрения, запрос на консервативно-либеральный проект, теоретиком которого является Струве, в современной России реален и уже начинает формироваться. В российском обществе он имеет специфический исторический разворот – целостность гражданской нации в многообразии национальных культур. Как будут восприняты, поняты и продолжены традиции и духовное наследие русской и других национальных культур молодым поколением, такой вектор развития и примет современная Россия, в которой процесс непрерывной культурной самоидентификации индивида и общества стал реальностью, как и в большинстве национальных государств эпохи постмодерна.

Все это подтверждает необходимость освоения и переосмысления наследия П.Б. Струве для того, чтобы исключить саму возможность исчезновения России как исторического субъекта. Его программа предполагает строительство социальных институтов, создание разумной прагматической инфраструктуры жизни – культурной и экономической, оздоровление общественной нравственности с доминированием ценностей труда, интеллекта, знания, а также ценностей Дома и Семьи – тех идеалов, которые были выношены и подтверждены духовными традициями народов, составляющих гражданскую нацию современной России. Политическое мышление Струве, формирующее пространство срединной культуры, утверждает культуру как медиатора и коммуникатора в диалоге этнических и национальных общностей, социальных институтов и духовных традиций. Точкой опоры здесь, согласно Струве, становится не реставрируемое прошлое, а возвращающееся будущее, т.е. критически и творчески переосмысленное прошлое, увязанное с реалиями настоящего. И если в моральное перерождение «творцов» и «архитекторов» современной российской политики – новорусской олигархии и постсоветской бюрократии – не очень верится, то молодое поколение может вселить определенную надежду на возрождение страны – не реставрацию, а именно возрождение. В этом был абсолютно убежден автор, на наш взгляд, самой интеллектуально продуманной и практически ориентированной концепции «Великой России». Предложенный Петром Струве и переосмысленный обществом сегодня творческий путь решения вопроса о национально-государственном бытии России мог бы стать концептуальной основой обновления и возрождения страны – «новым-старым» проектом созидания культурной и политической нации.

51 Струве П.Б. *Patriotica*. С. 401.

ГЛАВА 9

РУССКАЯ ЖЕНЩИНА В БОРЬБЕ ЗА ПОЛИТИЧЕСКИЕ СВОБОДЫ

А.В. ТЫРКОВА-ВИЛЬЯМС

Духовно-культурное наследие русской эмиграции XX века продолжает оставаться ценным источником для исследований по истории отечественной либеральной традиции. Заметной частью этого наследия являются мемуары выдающейся русской журналистки, политического деятеля, одного из лидеров кадетской партии, члена ее ЦК Ариадны Владимировны Тырковой-Вильямс (1869–1962). Сделанная ею запись событий, данные им оценки представляют собой богатейший материал для познания отечественной истории, выявления в ней политической и интеллектуальной роли русских либералов.

При обращении к мемуарной литературе приходится принимать во внимание тот факт, что идеологическая блокада русской социально-политической и религиозно-философской мысли в течение длительного времени осложнила освоение богатейшего наследия интеллектуальной культуры. Разрывы собственной традиции на уровне высоких форм философской рефлексии преодолеваются непросто. Можно говорить и о том, что восстановление недостающего звена в трансляции культурной памяти исторической России напрямую связано и с освоением традиции русской социально-философской мысли в многообразии жанров философского и художественного дискурса.

Для русских изгнанников жанр воспоминаний стал важнейшей формой индивидуального творческого опыта, сохраняя преемственность с русской традицией философствования художественным словом и образом. Вводя в исследовательское поле книги тему преемственности особой линии философского творчества, выраженного произведением литературы или искусства, мы отмечаем, что характерной чертой русской культуры выступает художественная форма культурного самосознания, берущая на себя функцию *особой формы рефлексии в целостном опыте жизни, определяемом фактом веры*. Русская культура, осваивая культуру веры по византийским образцам, не имея школы философского мышления, осуществила себя как культура, исходно начавшаяся с религиозно-художественного творчества. Ее мировоззренческой доминантой оказалась *идея творчества*, а ведущими формами культурного самосознания – нравственно-религиозное и художественно-философское. Если в религиозной культуре творчество понималось как путь восхождения личности к Первообразу в трансцендентной перспективе духовного совершенствования, то в светской – как опыт строительства культуры в горизонте христианских идеалов Красоты – Истины – Добра. Тем самым было сохранено характерное для русской культуры взаимопроникновение религиозного и секулярного типов мирочувствования в понимании этического смысла творчества с харак-

терным для светской культуры мотивом служения (как инверсии религиозной идеи соработничества) и эстетическим идеалом красоты как образа совершенства, выражаемого целостностью Абсолюта, природы и духовного мира человека.

Оказавшись за пределами родной страны, в отрыве от национальной культуры, русская диаспора активизировала важнейшую функцию культуры – функцию памяти – как механизм самосохранения и трансляции опыта культуры. Культурная память, представленная мемориальными текстами, создавала особый тип интеллектуальной коммуникации в отсутствие среды, привязанной к историческому месторазвитию культуры. В этих текстах воссоздавался исторический, интеллектуальный и культурно-природный ландшафт российской цивилизации, что в восприятии современников формировало целостный образ русской культуры. Тем самым образы-идеи культурной истории России, в том числе нашедшие воплощение в предшествующих художественных произведениях, приобретали мемориальный характер, соединяя значение художественной ценности и памятника истории. Можно говорить, что *эмиграция продолжала жить в семиосфере русской культуры*, понимая себя «не в изгнании, а в послании», прилагая огромные усилия к сохранению единства смыслового поля культуры.

Именно попытка интерпретировать смысловое единство как основу идентичности и длительности существования культур нашла отражение в понятии «семиосфера». Удачная метафора приобрела значение культурологического и философского термина, войдя в современный лексикон гуманитаристики. Фундаментальные исследования Ю.М. Лотмана, Вяч. Вс. Иванова, А.М. Пятигорского, В.Н. Топорова, Б.А. Успенского позволили создать типологические модели описания различных культур и выявить механизмы культурной памяти. В работах ученых семиосфера выступает в качестве знаково-смысловой общности, внутри которой осуществляется культурная коммуникация и возникает эффект понимания между «адресантом» и «адресатом». При этом *осознание единства всей культурной системы проявляется только в истории*. В известной статье «Память культуры» Ю.М. Лотман пишет: «Семиотические аспекты культуры (например, как история искусства) развиваются, скорее, по законам, напоминающим законы памяти, при которых прошедшее не уничтожается и не уходит в небытие, а, подвергаясь отбору и сложному кодированию, переходит на хранение, с тем чтобы при определенных условиях вновь заявить о себе»¹.

В культурно-практическом смысле русская диаспора, представлявшая образованный класс России, русскую культуру поняла как свое историческое творческое задание, переданное от прошлого настоящему для последующего созидания чаемой ею России. Потому каждый акт интерпретации историче-

1 Лотман Ю.М. Семиосфера. СПб., 2004. С. 615.

ских, политических или духовно-культурных реалий, художественный, философский или публицистический, являлся *событием в жизни целостного «текста» исторической русской культуры*, выступая звеном преемственности в опыте осмысления и культурного самообоснования традиции. Автор-эмигрант и исторический автор включались в горизонт понимания друг друга, извлекая смысл и тем самым переплавляя опыт традиции в *новую целостность понимания* прошлого, настоящего и будущего, становясь экзистенциальным звеном времени культуры, используя специфическую мнемотехнику текста и комментария к нему. Таким образом, актуализация смыслов культуры и удержание единства ценностно-смыслового поля – семиосферы русской культуры – создавались мнемотехникой. Выстраивалась новая идентификационная ось на основе синтеза ценностей православия и русской классики как лучшего плода национальной культуры, достигшего универсального мирового значения. Неслучайно Лотман, характеризуя процесс актуализации того или иного пласта культуры, подчеркивал: «Иногда “прошедшее” культуры для ее будущего состояния имеет большее значение, чем ее “настоящее”»².

Пережив историческую катастрофу, русское общество словно бы вернулось к характерной формуле жизнетворчества, восходящей к традиции художественной культуры Руси/России, с опосредствованием веры в опыте культуры и одновременно с непосредственным восприятием веры как целостности культуры. Русские интеллектуалы – писатели, философы, политики, выступая в сложившихся условиях в качестве нового инициатора общения с историей русской культуры, воспроизводили *христианские коннотации* базовой культурной традиции, транскрибируя этот смысл в свою коммуникативную систему, отличительной чертой которой является стилевая множественность языков, образов и опытов жизни.

Поставленная нами проблема исторической памяти в мемуарном наследии русских либералов-эмигрантов, может быть рассмотрена как условие трансляции культурной памяти на уровне идеалов, целей, ценностей, смыслов и значений жизни, находящих выражение в литературно-художественном и философском произведении, которое начинает выполнять *функцию философской рефлексии над самой культурой, ее историческим преданием, включая в него и социально-политические события недавнего прошлого*. Мемуарное наследие А.В. Тырковой-Вильямс интересует нас как летопись освободительного движения – важнейшей линии российской социально-политической истории и, собственно, как часть корпуса эмигрантской литературы. Эти два «сюжета» взаимосвязаны.

Ариадна Владимировна Тыркова-Вильямс – талантливая журналистка, принявшая активное участие в общественно-политическом переустройстве Российской империи в период становления парламентской системы. Единствен-

2 Лотман Ю.М. Семиосфера. С. 615.

ная женщина, входившая в ЦК партии конституционных демократов, она в значительной степени повлияла на отношение товарищей по партии к «женскому вопросу», настойчиво доказывая необходимость равных избирательных прав для женщин, признания политических свобод «без различия пола». Ариадна Тыркова – одна из немногих русских женщин, сумевших свою интуицию свободы, личностное психологическое стремление к ней облечь в формы социального и культурного творчества – в конкретную работу по партийному строительству и активную общественно-публицистическую деятельность.

Добиться признания в кругу маститых ученых, блестящих ораторов и уже известных публицистов Ариадне Тырковой помогло не только ее мужественное следование идее свободы, но в не меньшей степени литературное чутье, писательский и человеческий интерес к событиям и людям, сфокусированный на психологическом факторе. По мнению Тырковой, непосредственное знание людей, внимание к их психологии, умение налаживать с ними общение стали основой новой общественно-политической коммуникации в процессе собирания и выстраивания партии. Лидером этой деятельности Тыркова всегда считала кн. Д.И. Шаховского, отказывая в этом качестве П.Н. Милюкову. В своих воспоминаниях она замечает: «Главным наставником с начала и до конца оставался Шаховской. Его живое, горячее знание людей, умение к ним подходить, с ними сблизиться, его благожелательность делали его незаменимым старшим дядькой партии. Милюков так обращаться с людьми не умел»³.

В этом контексте обратим внимание на признание важности социально-психологической составляющей освободительного движения и на тот личностный тип общественного деятеля, который представляет собой Ариадна Тыркова. Согласно Тырковой, именно психология личности во многом определила модели общественного поведения участников освободительного движения, решительным образом повлияв как на выбор тактики и стратегии политической борьбы, так и на результат самого процесса реформирования России. И здесь, на наш взгляд, интересно следующее. Выявляя в своих теоретических работах природу общественной жизни, руководитель Тырковой по партии кадетов, историк и публицист П.Н. Милюков указывал, что «все социальные явления происходят в психической среде»⁴. Утверждая принцип исторической закономерности как основы своих социологических и культурно-исторических исследований, Милюков говорил о взаимодействии духовного и материального начал в историческом процессе и жизни отдельной личности, полагая, что историческая закономерность «должна быть сведена к закономерности явлений соседних областей, – и прежде всего к закономерности психологической...»⁵.

Для Милюкова главными факторами русской духовной культуры оказыва-

3 Тыркова-Вильямс А.В. На путях к свободе. М., 2007. С. 377.

4 Милюков П.Н. Очерки по истории русской культуры. Ч. 3. СПб., 1903. С. 1.

5 Там же. Ч. 1. СПб, 1900. С. 10.

ются церковь и школа, а национальная идентичность определяется через религиозную идею и *психическое взаимодействие индивидов*, которое обнаруживает себя в ценностно-смысловом пространстве языка. Но, как пишет в своих воспоминаниях Тыркова, Милюков-ученый и Милюков-политик реализовывали на практике противоположные стратегии. Если первый теоретически признавал главенство психологического фактора, то второй вообще был безразличен к проявлениям личностно-психологических свойств окружающих: «Но к людям, как отдельным личностям, Милюков относился с холодным равнодушием. В общении с ними не чувствовалось никакой теплоты. Чужие мысли еще могли его интересовать, но не чужая психология. Разве только женская, да и то только пока он за женщиной ухаживал, а потом он мог проходить мимо, не замечая ее. Люди были для него политическим материалом, в котором он не всегда хорошо разбирался»⁶.

Подобная человеческая ограниченность, по мнению Тырковой, мешала Милюкову в полной мере понимать проблемы русской жизни: «Обычно он давал синтез того, что накопила русская и чужеземная либеральная доктрина. В ней не было связи с глубинами своеобразной русской народной жизни. Может быть, потому, что Милюков был совершенно лишен религиозного чувства, как есть люди, лишенные чувства музыкального»⁷. Это, в терминологии Тырковой, либеральное начетничество, привело к тому, что Милюков не понимал и не ощущал Россию исторической личностью, которую нужно любить. «...У Милюкова для того ответственного места, которое он занял в общественном мнении, не хватало широты государственного суждения, он не знал тех глубоких переживаний, из которых вырастает связь с землей. Держава Российская не была для него живым, любимым существом», – довольно резко заключает Тыркова-Вильямс⁸.

Известно, что она всегда смело высказывала свои суждения, нередко оппонировала и лидеру кадетов, отстаивая свободу мнений в самой либеральной среде. Примерами тому стали и ее ораторский дебют в защиту избирательных прав женщин, и работа в «Русской молве» – альтернативе милюковской «Речи», которую Тыркова тогда уже сочла ограниченной и «зауженной» по тематике: «Газета велась скучно, бледно, в ней не хватало занимательности, жизни. Милюков придавал значение только своим передовым, где добросовестно анализировал шахматные ходы думской политики и международного положения. Другие отделы его не интересовали. У него не было газетного нюха, да и публицистического таланта не было, этих двух свойств, которые помогли Суворину сделать из “Нового времени” одну из лучших русских газет»⁹.

Если следовать социально-психологической методологии самой Тырковой

6 Тыркова-Вильямс А.В. На путях к свободе. С. 374.

7 Там же.

8 Там же. С. 375.

9 Там же. С. 370–371.

как аутентичной и продуктивной для современного обращения к истории русского освободительного движения, частью которого она стала, то опыт русской журналистки и партийной активистки оказывается своего рода репрезентантом женской судьбы в пореформенной России. Женская сущность России и женский вопрос в России тесно связаны, хотя первый относится к области философии культуры, а второй скорее к социологии и политической культурологии. Справедливо говорить, что культурным основанием для появления социально-психологического и творческого типа личности подобно Ариадне Тырковой явилась среда обедневшего дворянства, которая стала одной из социальных баз разночинной интеллигенции, служившей по найму. Складывалась новая стратификационная структура русского общества. Неслучайно Тыркова, после ухода от мужа взявшаяся за писательский труд, называла себя «интеллигентным пролетарием»¹⁰. Но еще более важным в этом общественном процессе было возникновение принципиально новой социально-психологической среды. Как напишет Тыркова, «на нас действовала эпоха. В ней шевелилась, таилась потребность к протесту, к резкой перемене в общественной жизни. К свободе мыслей и действий»¹¹.

В воспоминаниях, созданных в эмиграции, Тыркова-Вильямс четко характеризует генеалогию своего пути к свободе и то «политическое беспокойство», которое понудило ее «присоединиться к бурной борьбе с исторической властью»¹². Истоки ее «человеколюбивого безумия»¹³ – в христианском либерализме матери-шестидесятницы, в дедовской «Истории жирондистов», в политической неудаче старшего брата Аркадия¹⁴ и, наконец, в духе просвещенного гуманизма гимназии кн. А.А. Оболенской¹⁵, сложившегося главным образом под влиянием литературы.

В этом контексте уместно вспомнить известный эпатарующий тезис В.В. Роза-

10 Тыркова-Вильямс А.В. На путях к свободе. С. 58.

11 Там же. С. 28.

12 Там же. С. 26.

13 Там же. С. 27.

14 Старший брат Ариадны Владимировны Аркадий 20-летним студентом участвовал в подготовке убийства Александра II, был приговорен к пожизненной ссылке и провёл 20 лет в Сибири. Аркадий Владимирович Тырков освобожден по амнистии в 1905 году.

15 Основанная в 1870 году в Санкт-Петербурге княгиней А.А. Оболенской частная женская гимназия готовила девушек к поступлению в высшие учебные заведения. Гимназия славилась своими прогрессивными программами образования и гуманным подходом к воспитанницам. Среди ближайших подруг Ариадны Тырковой были Вера Черткова (дочь обер-егермейстера Г.А. Черткова, приближенного Александра II, вышедшая замуж за гвардейского офицера Е.А. Гернгросса, ставшего впоследствии начальником Генерального штаба), Лидия Давыдова (дочь директора консерватории, вышедшая замуж за экономиста М.И. Туган-Барановского), Надежда Крупская (будущая супруга В.И. Ленина), Нина Герд (дочь директора гимназии, ставшая женой и соратницей П.Б. Струве).

нова о русской литературе, который обсуждался отечественными исследователями. В заметках «С вершины тысячелетней пирамиды (Размышление о ходе русской литературы)» философ писал, что литература, выступающая в других культурах как явление, в России становится сутью, что приводит к исторической трагедии. По мнению Розанова, Россию разорвала ее литература. Как отмечают С.С. Неретина и А.П. Огурцов, «если Герцен видел в этом средоточии всех жизненных сил на литературе определенный изъян русской культуры, которой не хватало цивилизации, гражданской жизни, то Розанов обвиняет русскую литературу в том, что она ответственна за разрушение и культуры, и цивилизации, и гражданской жизни»¹⁶. Если исходить из логики Розанова, то образы литературы не просто вытеснили жизнь, создав художественную реальность, в которой жили читатели Пушкина и Достоевского, но, задавая идеалы, в то же время искажали русскую жизнь, отдавая предпочтение опыту воображения перед трезвым ее принятием. Эта жажда скорейшего воплощения общественного идеала, своего рода «радикализм» идеалов в отсутствие срединной культуры стал питательной средой для радикализма уже революционного.

Действительно, воздействие социально заостренной русской литературы на общественную жизнь и личные модели поведения как мужчин, так и женщин из образованных слоев было громадным. Но если одних почти религиозное чувство вины и раскаяние перед закрепощенным и выпавшим из истории русским мужиком в аскетическом порыве самопожертвования приводили к революционному террору, то других нацеливали на трудную, но плодотворную культурную работу – просветительскую, художественно-творческую, научно-образовательную и общественно-политическую. Так, «детоводитель» Тырковой к либерализму кн. Д.И. Шаховской был вдохновлен идеями Л.Н. Толстого, в которых содержалась и моральная критика существующего социального порядка, и призыв к демократизму. В этом социальном поле возможностей, возникшем в эпоху великих реформ второй половины XIX века в России, формировались многообразные культурные практики, связанные не только с новыми видами деятельности родовой аристократии и помещичьего дворянства в виде высшего государственно-управленческого слоя бюрократии и земств, но и с общественно значимыми профессиями «интеллигентного» содержания.

Общий свободолобивый настрой эпохи, когда критика и «косвенное порицание многих русских порядков»¹⁷ стали элементом самосознания даже гимназисток, вместе с личной потребностью в свободе умной молодой женщины могли, безусловно, аккумулировать некий энергичный потенциал, способный конвертироваться в общественную деятельность. Но это сочетание отнюдь не предопределило бы стези женщины-политика. Тыркова была вовлечена в на-

16 Неретина С.С., Огурцов А.П. Язык и речь – векторы определения пространства культуры // Теоретическая культурология. М., 2005. С. 224.

17 Тыркова-Вильямс А.В. На путях к свободе. С. 27.

стоящий род деятельности не от страстного желания общественного служения. Ей не были свойственны черты революционной интеллигенции, диагностированные Ф.А. Степуном: «почти религиозная жажда служения и подвига; страстная одержимость безрелигиозной идейностью; страстное стремление к действию при наличии доходящей до бездельности деловитости»¹⁸.

Ариадна Тыркова была «рекрутирована» в освободительное движение большей частью силою своих личных обстоятельств – распадом брака и необходимостью воспитания детей в стесненных денежных условиях. Открывшаяся на тот момент возможность самостоятельно зарабатывать на жизнь сочинением статей социально и психологически стали предпосылкой для встречи Тырковой с формирующейся либеральной средой, от стадии кружков, тайных обществ и индивидуальных усилий переходившей к целенаправленной общественно-политической работе. И здесь ключевую роль в судьбе Тырковой сыграл кн. Д.И. Шаховской, личная заслуга которого заключалась в установлении контактов внутри сословно неоднородной среды образованных русских людей – аристократии и интеллигенции, земской, научной и профессиональной. Как пишет Тыркова, «Шаховской был прямой потомок декабристов... но искал поддержки не в офицерстве, а в новой земской среде... Он так ясно ощущал необъятность, богатство русской земли, так твердо знал, что на такой просторной ниве всем честным труженикам найдется место, найдется дело»¹⁹. Именно такую честную и даровитую труженицу разглядел в Тырковой Шаховской и постепенно вовлек ее в освободительное движение, политическим успехом которого стала Конституция, избирательное право и публичная партийная деятельность.

Принимаясь за свои воспоминания, Тыркова не только составила летопись освободительного движения, правдиво передавая «душевный склад, ту общую психологическую атмосферу, в которой происходило освободительное движение»²⁰, но и, запечатлевая отдельный облик каждого участника, *заново пережила и сотворила образ* России в конкретных исторических формах ее общественного и культурного бытия, в неповторимости индивидуальных черт и своеобразии действующих лиц.

В своем мемуарном и художественном опыте А.В. Тыркова-Вильямс воплотила понимание целей и задач эмигрантской литературы, промысленное другим выдающимся русским философом-изгнанником – Ф.А. Степуном. Ей удалось избежать идеологической корысти и сентиментального любования душевной драмой расставания с родиной. Как предупреждал Степун русскую диаспору, «первая опасность – опасность чрезмерного увлечения воспоминаниями; вторая – предательство вечной памяти о России»²¹. Степун исходил не

18 Степун Ф.А. Жизнь и творчество. С. 422.

19 Тыркова-Вильямс А.В. На путях к свободе. С. 116–117.

20 Там же. С. 28.

21 Степун Ф.А. Жизнь и творчество. С. 638.

только из стилистической, но также из онтологической разницы памяти и воспоминаний: «...воспоминания всегда направлены на свое и прошлое. Они корыстны и реакционны. Их порочность в неискоренимой склонности связывать вечность всякого явления с его постоянной отмирающей формой. В отличие от них, память всегда направлена на всеобщее и вечное. Она бескорыстна и прочувственна... Ее благодатный дар в ощущении прошлого, настоящего и будущего как триликой, но единой вечности. Воспоминаниям мало *помнить* о прошлом. Они хотят им *жить* и этим желанием отрезают себе пути к настоящему и будущему. Память же о прошлом хочет лишь помнить. Не собираясь его воскрешать, она легко и свободно связывает его вечность и с вечностью настоящего и будущего. Воспоминания – лирический тлен; память – онтологическая нетленность»²².

Трагические обстоятельства российской истории XX века – неизбежный фон в разговоре о судьбах русской культуры и русского либерализма, представительницей которых является писательница и политическая активистка Тыркова. Суть национальной трагедии в том, что русский мир раскололся как во времени, так и в пространстве. Эта граница пролегла по оси истории до и после русской революции и по оси пространственной локализации культуры – внутри и за пределами Родины. Вергежа, это небогатое, но крупное помещичье землевладение – дворянское гнездо, оберегаемое отцом, любившим старый русский порядок, осталось на всю жизнь для Тырковой символом-образом русскости – домом-семьей, домом-родиной, домом – памятью культуры. Русская культура периода «рассеяния» немало усилий затратила не только на восстановление родных особенностей русского быта, но и на сохранение духовных и интеллектуальных практик. Примером являются и приходы Русской православной церкви за границей, и попытки институционализации отечественной традиции философско-богословского образования в Западной Европе и в Америке, художественно-творческая и политическая деятельность представителей русского зарубежья.

Продемонстрированная эмигрантами способность удерживать и транслировать духовные смыслы культуры в отрыве от родной почвы красноречиво говорит о коллективном труде по сохранению аутентичной культурной среды. Над исторической драмой возвышается опыт русских мыслителей и художников. Поражает сила духа, с которой они преодолевают глубоко личностную трагедию разрыва с Родиной, масштабом своего дарования и интеллектуальным трудом противостоя жесткой логике исторических событий. Совместно с «малым стадом» творчески мыслящих людей, принадлежавших к научно-академической и артистической среде в самой Советской России, представителям России за рубежом удалось сохранить национальный «генетический» код культуры. Усилиями своей трудной, но плодотворной жизни они стали жи-

22 Степун Ф.А. Жизнь и творчество. С. 638–639.

выми звеньями преемственности духовно-творческой традиции русской культуры, чей идеал – творческое совершенствование личности перед лицом вечности и истории – оказался значимым в их опыте преодоления.

Деятельная Ариадна Тыркова-Вильямс, оказавшись сначала в Англии, затем в Америке, продолжала, как и в России, оставаться центром эмигрантской жизни, все более осознавая себя носительницей духовной традиции русской культуры, немало сил отдавая церковно-общественной работе. Она продолжала жить в духовном пространстве русской литературы и истории, и для нее, как и для многих в их опыте культурного самопознания, средоточием и порождающей смысловой моделью стал Пушкин – это воплощение, по словам П.Б. Струве, самого объемлющего и в то же время самого гармонического духа, «который выдвинут был русской культурой»²³.

Забота о сохранении языка и русской литературной традиции в этих условиях была крайне важной, ведь эмиграция пыталась соединить две России: сохранить потерянную Родину и обрести ее на чужбине, вывезя в сердцах, умах и душах ее главную ценность – русскую культуру. Поиск обобщающего начала – некоего духовного камертона для литературы периода рассеяния – становится предметом философской рефлексии мыслителей и писателей. Как считал Степун, таким обобщающим началом «не может быть ни курящееся воспоминаниями пепелище сгоревшей усадьбы, ни во всех странах иная и всюду одинаково мучительная эмигрантская жизнь»²⁴.

По мнению философа, таким обобщающим началом «может быть только то, что по судьбе и по заданию обще всем эмигрантам: историческая трагедия революции и вечный лик России»²⁵. «С этими темами, – продолжает Степун, – не справиться ни при помощи зарисовки по памяти прежней России, ни при помощи парижски-белградских-харбинских снимков с натуры. Не помогут тут ни углубление в свое личное “Я”, ни метафизический надрыв одинокого умствования, ни скорбно-бесстыжее оголение своих половых мук, ни щеголяние культурничеством и духовной утонченностью... Тут нужен, как он ни труден в эмигрантских условиях, выход на совсем иной и большой простор. Болящая сердцевина эмигрантской жизни: исторгнутость из России и неприкаянность в Европе – должна быть превращена в отправную точку всей творческой жизни писателя... Россия, не данная в ежедневном непосредственном содержании, должна быть внутренне увидена при помощи пристального изучения ее истории, культуры, литературы. Должны быть разгаданы ее сложные судьбы, ее трагические отношения к Европе, приведшие нас в Европу, постигнуты реальные и живые нити, объединяющие живущие в ней народы и племена, внутренним взором увидены таинственные лики ее пейзажей, передуманы мысли и перечувствованы чувства ее великих людей и, наконец, предчувственно

23 Русская идея в кругу писателей и мыслителей русского зарубежья. С. 472.

24 Степун Ф.А. Жизнь и творчество. С. 645.

25 Там же.

уловлены смутные очертания ее грядущего телесного облика. Все это должно быть осилено не в порядке научного исторического или социологического исследования, а в порядке живого художественно-интуитивного постижения, в порядке длительного, упорного, конечно, трудного и остро-личного разгадывания таинственного смысла нашей эмигрантской судьбы, в порядке защиты нашей политической чести, в порядке исповедания нашего национального служения»²⁶.

Очевидно, что идейно-философская программа Степуна соответствует настрою и характеру той работы постижения «болящей сердцевины эмигрантской жизни» в проекции политической и культурной истории, которую проделала Тыркова. Ее художественный и журналистский взгляд, приметливый к деталям и выдержанный в духе реалистической трезвости, очень важен. Свидетельница и участница судьбоносных событий, Тыркова привнесла свое понимание ценностей свободы и социального активизма в новую историю России и позже, в эмиграции, воссоздала достоверную картину политической эпохи, полной надежд, но имевшей трагическое завершение. Не отрекаясь от либерального движения, она критически переосмыслила борьбу освободителей с исторической властью, придя к неутешительному выводу, что лучшие русские люди, вдохновленные идеями либерального пути развития России, забыли завет Петра I – «была бы Россия жива»: «...забывали не потому, что хотели гибели России, а по ребяческой невдумчивой уверенности в ее незыблемости»²⁷.

Одной из причин этого гибельного заблуждения был избыток «государственного простодушия»²⁸. Множественные оппозиционные круги, включая земцев, помещиков, городской надклассовой интеллигенции, профессоров, учителей, врачей, инженеров, писателей, адвокатов, были, по словам Тырковой, одурманены идеями и предрассудками: «Слепоте правительства отвечала слепота оппозиции. Самодержавие не понимало общественного стремления к реформам. Левые не понимали психологии самодержавия, его государственной жизненной сущности, его исторических заслуг»²⁹. Получалось, что оппозиционные ораторы, ненавидя самодержавие, не хотели признавать за Россией «никаких творческих проявлений народного духа»³⁰. Таким образом, происходило, по мнению Тырковой, выталкивание здравого исторического смысла из политической деятельности: «Непримиримость и отрицание существующей власти ставились выше практического предвидения»³¹.

Нетрудно заметить, что в своей переоценке событий Тыркова-Вильямс

26 Степун Ф.А. Жизнь и творчество. С. 645.

27 Тыркова-Вильямс А.В. На путях к свободе. С. 31.

28 Там же.

29 Там же. С. 67.

30 Там же. С. 68.

31 Там же. С. 377.

близка к выводам виднейших политиков, связанных с ней кадетским прошлым, – П.Б. Струве и В.А. Маклакову. Один из них, Струве, проделал заметную эволюцию от марксизма к национально-культурному (консервативному) либерализму, явно поправев, другой, Маклаков, всегда был весьма умеренным и потому чуждым самому последовательному либералу, лидеру кадетской партии Милюкову. Тезис Тырковой достаточно определенный – в своих воспоминаниях за случившуюся русскую катастрофу она возлагает круговую ответственность на власть, т.е. на весь просвещенный слой, участвовавший в управлении страной³².

Независимо от того, обладала ли Тыркова врожденным общественным темпераментом, или логика ее судьбы определилась рядом случайных обстоятельств, все эти индивидуальные и исторические условия наилучшим образом высветили литературные дарования дочери вергешского помещика, любившей чтение, в особенности русскую классику с ее богатством духовно-нравственного содержания и неповторимостью живого поэтического слова. И если в эпоху политических реформ творческий талант Тырковой развивался на почве общественно-политической публицистики, то в эмиграции русское слово и русская культура с ее православным опытом веры стали для нее, как и для сотен тысяч других изгнанников, прибежищем, утешением и спасением. Это была *единственная подлинная реальность их пребывания в истории*, в тесной взаимосвязи и преемственности с потерянной исторической Россией – Родиной. Именно в этом контексте мемуары А.В. Тырковой-Вильямс, отягощенные философской рефлексией над историческим опытом целого поколения, предстают как экзистенциальное событие человеческой жизни, а осмысление прошлого – как необходимая форма самообоснования человека и общества в большом времени культуры.

32 Тыркова-Вильямс А.В. На путях к свободе. С. 71.

ГЛАВА 10

КУЛЬТУРНО-ПРОСВЕТИТЕЛЬСКАЯ ПРАКТИКА ЛИБЕРАЛИЗМА

С.В. ПАНИНА

Общественный и научный интерес к историко-культурному наследию России сегодня, ее духовному опыту и традициям кажется вполне объяснимым. И здесь важно не только желание восстановить трагически разорванную нить культурной преемственности – преодолеть историческое беспамятство, но и найти политическую модель устойчивого развития страны для того, чтобы сохранить свою национально-культурную идентичность в глобальном проекте современности. В этом контексте актуализация социальных практик, таких как благотворительность, меценатство, просветительство в многообразии форм, работающих на общественное благо и культурное формирование нации, крайне важна в процессе создания гражданского общества и обретения им нового творческого потенциала исторического развития. Попечение о человеке и забота о культуре, сопряженные с идеей гармонизации общественных отношений и социальной справедливости, не являются чем-то принципиально новым для России. Однако знание о богатых традициях благотворительности и просвещения – того типа самоорганизации социума, который возник под влиянием этических идеалов и ценностей христианской культуры, является подлинным открытием для современного российского общества, способствующим его самосознанию. Причем это касается не только возвращения забытых имен и реабилитации культурообразующих традиций, в первую очередь религиозных и художественно-философских, но и переосмысления узловых сюжетов отечественной социально-политической и экономической истории.

Одним из таких сюжетов является социальная практика либерализма в России, ярчайшей представительницей которого стала графиня Софья Владимировна Панина (1871–1957). Будучи наследницей известного дворянского рода, она воплотила собой *образ человека русской культуры*, раскрывшийся на стезе общественного служения. Этот путь служения предстает как синтез древнерусского православного идеала подвижничества во имя Бога – *торжества царства любви* и европейского идеала просвещения человека – *торжества культуры*. В этом смысле слова, адресованные Паниной учительнице А.В. Пешехоновой, служат объективной характеристикой и самой Софьи Владимировны. Она ощущала духовное и интеллектуальное родство с русской интеллигенцией, а Александра Васильевна, дочь иконописца и купеческой дочери, изменившая всю жизнь юной графини, стала для нее воплощением идеала ин-

телигенции¹. «Выросшая и сложившаяся под влиянием благородных традиций эпохи великих реформ, она через всю жизнь пронесла их высокие идеалы, согретые никогда не изменявшей ей, отцов и дедов унаследованной, православной верой. Исключительное и редкое сочетание в среде русской интеллигенции той эпохи», – говорит Панина².

Потому справедливо рассматривать выдающееся произведение С.В. Паниной – Народный дом – на пересечении двух координат: христианской вертикали духовных ценностей и культурного творчества практического разума, укорененного в философии европейского модерна. Осознав запросы общества своего времени на социальное развитие, Панина создала практическим путем действующую образовательно-культурную модель, которую, вспомним еще раз формулу Вейдле, можно назвать моделью «включения народа в нацию».

Через 12 лет после встречи с Пешехоновой, из занятий с детьми и взрослыми, обучения их азам грамотности и эстетическим навыкам выросла концепция Народного дома, который был открыт в 1903 году. Здание на Тамбовской улице включало в себя театральный зал на тысячу мест, имело обсерваторию. На первом этаже размещались мастерские и прачечная с новейшим агрегатом парового отопления. Выше находились столовая, гимнастический зал, читальня, комнаты для занятий. В библиотеке, где устраивались сеансы синемаатографа и камерные концерты, был установлен орган. При Лиговском народном доме действовал общедоступный театр, где играли русскую и европейскую классику. Посетители Народного дома могли обращаться к юристам за консультацией и помощью. К 1912 году Народный дом графини Паниной приобрел статус методического центра для подобных культурно-просветительских учреждений России, которых к тому времени было более 300.

Контингент тех, с кем пришлось работать графине Паниной и ее друзьям, состоял, как она отметит в воспоминаниях, из самых бедных и темных слоев – люмпенизированного городского населения, проживавшего на Петербург-

1 С петербургской учительницей Александрой Васильевной Пешехоновой, которая пришла просить 19-летнюю богатую аристократку о бесплатной столовой для нуждающихся учеников, Софья Владимировна встретила в начале 1890-х годов. А.В. Пешехонова, работавшая в народной школе в одном из самых бедных районов столицы, была старше молодой графини на 20 лет. Для Паниной она стала подлинным учителем в деле помощи рабочим семьям в Петербурге. Из их совместного общения и труда родилось самое главное детище гр. С.В. Паниной – Лиговский народный дом (ныне Дом культуры железнодорожников), во многом изменивший культурную ситуацию депрессивной рабочей питерской окраины. Большую часть своих средств Панина после недолгого неудачного брака, не имея детей и прямых наследников, потратила на благотворительность.

2 Панина С.В. На Петербургской окраине // Новый журнал. (Нью-Йорк). 1957. № 48. С. 171.

ской окраине³. Но желание помочь людям, вырвать их из темноты и нищеты, невежества и порока было самым сильным христианским чувством. Помноженные на просветительские установки русской пореформенной интеллигенции, эти усилия души сделали невозможное возможным. Софья Владимировна так определит свои сердечно-разумные мотивы в послании к Народному дому: «Двадцать лет тому назад, в годы иного безвременья, Дом этот вырос и создавался силой любви, во имя достоинства, знания, правды и свободы личности. Этими началами руководствовался он во всей своей деятельности, памятуя, что только на свободной, сильной, честной, просвещенной и самоотверженной личности может построиться и устоять счастливое человеческое общество»⁴.

В чрезвычайно сложный период формирования России как культурно-политической нации на волне развития капиталистических отношений Панина и круг ее соратников дали свой продуктивный ответ о пути развития русского общества. Они увидели свою задачу в том, чтобы навести «мост взаимного понимания между всеми нами, людьми столь различных “классов”, образования, политических взглядов и духовных и умственных культур»⁵. Таким образом, мы можем заключить, что *ответ этот был христианским, просветительским и либеральным*. Как подчеркнет Панина, для нее «эти дни остались навсегда эмблемой открытых возможностей»⁶. К несчастью для России эти «открытые возможности» оказались важной инициативой и реальной альтернативой, но не утвердились в качестве доминанты социально-политического развития. Эта линия эволюционного преобразования социума средствами культурного просвещения и нравственного обновления была оборвана.

Сегодня не случившееся либерально-культурное развитие России остается историческим вызовом для всей цивилизационной традиции русского мира. Именно поэтому, на наш взгляд, в жизненно-творческом опыте Софьи Паниной нужно реконструировать успешно реализованную *стратегию духовно-культурного развития личности и общества*, основой которой выступает христианский либерализм как духовно-интеллектуальная программа, система ценностей и социальная практика. Этот опыт прямо свидетельствует о том, что в самой русской культуре заложен потенциал преодоления традиционалистских установок социально-культурной, политической и экономической жизни, а культурно-просветительская модель развития общества может демонстрировать высокую результативность. С момента крещения Руси, которое справедливо назвать первым опытом универсализации, закладывается «программа» просвещения нации культурой – «культурой веры». Ценности европейской культуры, сформировавшие ее цивилизационный код – личность, универсализм, свобода, – были определены в опыте строительства христианской ци-

3 Панина С.В. На Петербургской окраине // Новый журнал. 1957. № 48. С. 165.

4 Там же. № 49. С. 201.

5 Там же.

6 Там же.

визации, вобравшей в себя достижения античности и христианско-иудейской традиции, и они же стали смыслообразующими в культурной работе Паниной и Народного дома.

В современном мире эти ценности утверждены в странах победившей демократии, принадлежащих к христианской традиции, и закреплены в политико-правовых и социально-культурных нормах. В русской культуре они скорее стали выражением опыта *внутреннего человека*, который пытался соединить трансцендентный идеал с нормой социального и культурного бытия, включая и форму политического устройства. Потому «человек русской культуры», как своеобразный итог процесса христианизации-просвещения, имеет свои характеристики. Это человек, который своими трудами, подвижнической жизнью, талантом, исканием истины, ратным подвигом, высоким интеллектом, научными знаниями создал русскую культуру и российскую государственность. В русской культуре на уровне духовно-нравственных и эстетических идеалов выражена ценность духовного опыта личности, способной к саморефлексии, интеллектуальному творчеству, опирающейся на знание и четкую нравственную систему. В линии жизни и социальном творчестве Софьи Паниной эти идеалообразующие векторы национальной культуры в полной мере проявили себя. На сам процесс просвещения панинцами налагался нравственный христианский императив – «обязательная честность всякого просвещения», который защищал от бесчестного навязывания политических учений тем, «кто не знал, не понимал, не мог сделать выбора»⁷.

Все это говорит о том, что проект Паниной, начинавшийся как благотворительный, представлял собой *социально-культурную альтернативу существующему общественному порядку*, которая могла бы стать стержнем экономического и политического развития новой России. Подчеркну, эта модель была органична как для русского культурного мира с его христианскими смыслами и идеалами благотворительности, попечения и призрения за бедными, так и для светского просветительства через образование, воспитание и создание благоприятной эстетической среды. При этом панинцам пришлось преодолевать ограниченность подхода к просвещению, закрепившемуся в среде русской интеллигенции. Ее аскетизм, по словам Паниной, не позволял обратить внимание на потребность в радости, в том числе «эллинистической радости красоты»⁸. Как сформулирует Панина, «перед нами, таким образом, стояла чрезвычайно интересная задача создания какого-то нового симбиоза просвещения и развлечения (добавлю еще – и воспитания) окружавшего нас населения. Этот симбиоз и есть то, что мы называем “культурой”, и для распространения ее нам нужно было найти подходящие формы»⁹.

Какие же культурные и образовательные формы предложили Панина, Пе-

7 Панина С.В. На Петербургской окраине // Новый журнал. 1957. № 48. С. 172.

8 Там же. С. 170.

9 Там же. С. 171.

шехонова и их соратники? На наш взгляд, они реализовали три важнейшие стратегии культурной работы:

стратегию диалога, способствующую выстраиванию общего социального пространства на основе консенсуса ценностей веры и культуры, в исполнении двух заповедей – любви к Богу и любви к человеку. Именно этот путь в своих воспоминаниях Панина затем назовет «эмблемой открытых возможностей», что, по сути, является современной моделью гражданского общества;

стратегию творчества, т.е. постоянного продуктивного развития личности в стремлении к совершенствованию, что следует из обращенного к человеку призыва Христа быть совершенным «как Отец ваш Небесный» (сюда вкладывается и личный, и профессиональный, и общественный смысл);

стратегию знания, которая превращала воспитанников и слушателей в читателей, приобщала к тезаурусу мировой культуры и тем самым обеспечивала процедуру культурной идентичности в процессе передачи духовного и социального опыта.

Именно в этом ключе начинания панинцев «модерировали» социальные процессы в обществе, идущем путем сложных культурно-политических и экономических преобразований. Народный дом графини Паниной стал медиатором в социально-политическом диалоге различных групп общества, создав новый ресурс для развития последнего. Менялись нравственное сознание и отношения людей, их нравственные привычки и поведение. Приобщение к культуре воспитывало в них этические механизмы саморегуляции, давая стимул профессиональному развитию, буквально пересоздавая структуру ценностей – витальных, социальных, политических, когнитивных, эстетических, религиозных, духовно-культурных.

Таким образом, Народный дом из благотворительного начинания превратился в важный институт гражданского общества. Как культурно-образовательная институция, он имел отчетливо выраженную гуманистическую и гуманитарную направленность, базируясь на общечеловеческих ценностях добра, справедливости, абсолютной ценности человеческой жизни, социально-творческого саморазвития личности. Примером может служить резкая реакция рабочей окраины на действия большевиков в отношении графини Паниной, активной деятельницы кадетской партии, товарища министра народного просвещения, помещенной в тюрьму по обвинению в противодействии народной власти и укрытии «министерских денег» (после октябрьского переворота Панина распорядилась перечислить деньги в банк на имя Учредительного собрания, отказываясь признавать новую власть). Воспитанники Народного дома потребовали выпустить Панину из-под ареста. Она же, выйдя из тюрьмы, пожелала вернуться к бывшим союзникам, чтобы провести для них просветительский вечер в дни празднования Рождества Христова.

Организаторы Народного дома были вдохновлены этическими заповедями христианства, воплощая идеал «человека помогающего». Личностные каче-

ства панинцев, их этический стержень можно определить в категориях *альтруизма, моральности* (честности, порядочности, совестливости), *рационального самоконтроля и актуальной энергии* – того самого стремления к радости и творческому поиску, без которого жизнь человека, по мысли Паниной, немыслима. «Умножая» *добро для людей*, их личного и общественного благополучия, панинцы исключали мотив корысти и тщеславия, а также непереносимого общественного признания, потому что, как скажет Панина, они воспринимали свою работу не как жертву, а как любовный дар. Поскольку та подлинная радость, к которой они стремились и которую обретали, была «радость творчества, к какой бы области жизни оно ни относилось»¹⁰.

Конечно, мы можем говорить, что Народный дом явился произведением русской культуры, авторство которого принадлежит людям, сочетавшим в себе христианский этос и просветительский порыв. В новых социальных условиях пореформенной России для воплощения подобного пути жизни ими были найдены оптимальные культурные формы. Сегодня, когда ситуация самопознания нации требует нового взгляда на реалии жизни человека, нового понимания и интерпретации истории, опыт Народного дома может быть востребован российским обществом. Ведь опасность представляет собой не только утрата «связи времен», но и разрыв системных взаимоотношений человека, природы, культуры и Иного, в котором обнаруживает себя мышление, исключаящее из ценностной метасферы культуры неутилитарность, прагматичность, – собственно духовное начало деятельности человека.

Невозможно представить, чтобы сама Панина и ее ближайшие единомышленники понимали человека «в системе вещей», где его содержание свелось бы к функциональным связям с вещным миром согласно Ж. Бодрийяру. Напротив, они старались высвободить его из-под наличного порядка бытия – овеществленной системы социальной и экономической зависимости. Тяжелым историческим бременем духовно-политического неустройства эта зависимость легла на русское общество пореформенного периода. Как высшую похвалу своей работе Панина в воспоминаниях приведет два документа. Первый – письмо конторщицы, называющей себя дочерью того народа, раскрепощению которого, по ее мнению, Софья Владимировна посвятила себя. Второй – письмо в защиту заключенной гр. Паниной от жителей Александроневской окраины за несколько сотнями подписей, где она была названа ими «другом» и «творцом их благополучия»¹¹.

Панинцы стремились дать бедному и малокультурному человеку новый вектор личностного саморазвития, подобно первохристианской общине, вызволявшей человека из непреложных и неизменяемых отношений «хозяин – раб». В этом Панина и панинцы – творческие продолжатели метафизического

10 Панина С.В. На Петербургской окраине // Новый журнал. 1957. № 48. С. 176.

11 Там же. № 49. С. 195–196.

мышления европейской культуры – ее христианской традиции, сердцевинной которой является опыт спасения человека в эсхатологической перспективе, в горизонте Царства Небесного. Приобретение *прав гражданства* в этом царстве мыслилось Паниной *на пути культуры* как формы воспитания души, разума и сердца.

В этом контексте социально-просветительская модель С.В. Паниной, сложившаяся на основе ценностей христианской культуры и представлявшая собой либерально-культурную альтернативу развития общества, обладает гуманистическим потенциалом и демонстрирует опыт борьбы за человека созидającego, целостного, стремящегося к познанию истины, чье нравственное сознание детерминировано духовными аксиомами христианского учения. Данный этос определяет тип личности, формирует особую мотивацию жизненного творчества. Каким же образом настоящие ценности и идеалы могут стать доминантой мышления человека современности, с ее жесткими политическими и финансово-экономическими реалиями?

Как представляется, в век сциентизма и экономического прагматизма, когда доминирующая идеология старается избавить индивида от бремени духовной и нравственной рефлексии, *новая гуманитарная инициатива, восстанавливающая в правах панинский проект «человека культуры»*, может исходить из традиции культуры, сохранившей интуицию вечности и продолжающей утверждать человека как высшую цель творения. В этом контексте опыт графини Паниной можно оценить как уникальный в своей модельной целостности и апробированной результативности. Через обращение к наследию Паниной должно быть услышано и слово русской культуры с его воплощенным синтезом духовного и светского в культурном опыте человека и общества. Социально-культурная модель Паниной *преодолеывает понятие благотворительности* и может быть рассмотрена в качестве своеобразной программы творческого развития национально-культурного бытия современного российского общества.

Социальный аспект этой программы определяется признанием того, что социальная жизнь невозможна без представлений о должном, нравственно допустимом и идеальном в основе общественных и межличностных отношений. Существование любой культурной общности проявляет себя в практиках повседневности и выражается через семейные традиции, определенные привычки, поведение, исповедуемые идеалы и ценности, включая ритуальные и религиозно-обрядовые действия. Они обеспечивают устойчивое существование национальной (этнической) общности, воспринимаются носителями культуры как необходимые по отношению к человеку и его группе, определяют его культурную идентичность и выполняют важнейшую функцию социализации.

Духовный аспект программы связан с осознанием роли метафизического начала в социальном бытии. Так, культурно-религиозная традиция выража-

ет себя в системе ценностей, нравственных и психологических установках. Религиозные традиции в доступной для понимания знаково-символической форме дают возможность людям принять сложные перипетии жизни и осознать ее высший смысл. Являясь мощным фактором социокультурной саморегуляции общества, религиозная традиция формирует тип духовно ответственного поведения человека перед Богом, самим собой и ближними, а ее нравственные нормы становятся условием социализации человека, выстраивая его отношение с социумом в соответствии с законами общественной жизни. Если нравственное самосознание, сформированное на основе религиозной или светской этики, отсутствует, то ожидать ответственного или даже социально приемлемого поведения индивида невозможно. Отсутствие нормативно-ценностного отношения к жизни неизбежно приводит к различным формам асоциального поведения – культура перестает выполнять свою важнейшую системообразующую функцию – человекотворческую, перестает действовать как антиэнтропийный механизм, вследствие чего состояние хаоса усугубляется.

Нормативно-ценностные отношения в русской культуре были сформулированы в этической парадигме греха и добродетели, в духовной перспективе совершенствования человека как его жизненной и эсхатологической цели, в искании, утверждении и следовании Правде Божией – в парадигме совести, в нравственно ориентированной творческой активности человека. Именно такой тип духовно ориентированной социальной активности и представляет собой графиня Панина. Глубинные этические установки, которые она увидела реально воплощенными в учительнице Александре Васильевне Пешехоновой, приняла их для себя в качестве идеала и до конца жизни пленилась ими, сформировали ее собственную модель поведения и определили путь культурной работы с построением альтернативной модели аккультурации и социализации человека – Народного дома.

Современная ситуация значительно осложняет преемственность подобного духовно-творческого опыта. Во многом это объясняется тем обстоятельством, что проект постмодерна, выражающий идеологию постхристианского глобализирующегося мира с его технологичностью и прагматизмом, отмечен ситуацией деперсонификации. Концентрируя внимание на правах человека, на поверку политические и экономические агенты цивилизации постмодерна заинтересованы в человеке только как в субъекте потребления. С одной стороны, неизмеримо возрастает потребность в социальных технологиях, способствующих созданию общества благоденствия и справедливости, проявляющего заботу о каждом своем члене. С другой стороны, происходит размывание иерархии ценностей за счет деконструкции морально-духовного сознания личности в ложно понятой парадигме освобождения – освобождения от вечности, метафизики, истории, культуры, национальной идентичности, нравственной нормы, социальной ответ-

ственности. В этом контексте постхристианская идеология выступает инструментом деконструкции и русской культуры на уровне ее ценностно-смыслового ядра. Созданная Паниной и ее сподвижниками модель просвещения культурой как опыт борьбы за человека категорически противопоставит демонтажу христианского этоса и ценностей высокой культуры.

Человек современности, наследующий великую традицию культуры, может увидеть в опыте графини Паниной проект такой цивилизации, где главными ценностями являются интеллект, знания, творчество, миролюбие, милосердие, взаимопонимание – ценности самой жизни и духовного опыта личности. Успех панинцев, на наш взгляд, был связан с тем, что они построили свой Дом на идее синтеза духовной и светской культуры.

Культура не создается на пустом месте – у нее есть фундамент. Фундаментом русской культуры является духовный опыт личности в созидании смысла. Если человек современности сможет реализовать подобную гуманистическую стратегию мировоззрения и деятельности, то его будущее станет реальностью истории.

Духовно-интеллектуальное наследие России, составной частью которого является христианско-либеральная традиция, реально может выполнить необходимую смыслообразующую работу в жизни современного человека и общества, став философией культурного дела и источником развития личности и нации. По примеру С.В. Паниной развитие личностного и социального потенциала России, на наш взгляд, следует видеть на пути синтезирования духа и разума, духовного опыта и культурной работы. Опорой для этого выбора может служить и известное пророчество преподобного Серафима Саровского, переданное через Николая Мотовилова, что «будущее человечество сим лишь путем пойдет, если захочет спастись».

Интеллектуальный мир графини Паниной формировался в единстве светского и духовного. Эта замечательная женщина обладала христианским чувством сострадания к малым мира сего, темпераментом просветителя и твердыми либеральными убеждениями, участвуя в работе кадетской партии. И неслучайно Народный дом открывался и был освящен в дни Пасхального торжества. Пасхальное чувство радости, «души живой», «души любви, устремленной к свету» как никакое другое выражает свойства личности графини Паниной, которые воплотились в практике победившей и торжествующей любви к человеку. Как скажет Панина о самой возможности появления Народного дома, «победили дух и воля и, прежде всего, победила любовь»¹². И заключит в своем послании из Женевы на двадцатилетие Дома: «...будущее за нами... именно наша любовь и правда и вера в человека победят все временные лишения и бедствия и построят когда-нибудь то царство радости и справедливости, до которого мы лично, конечно, не доживем, но которое все же будет нашим цар-

12 Панина С.В. На Петербургской окраине // Новый журнал. 1957. № 48. С. 176.

ством и нашим делом, поскольку мы его будем строить теперь»¹³.

Вероятно, философия реального дела в перспективе эсхатологического Царства радости, которому Панина отдала всю свою жизнь, и сегодня является единственной формулой выживания и созидания для России – России для нас самих и России для мира.

13 Панина С.В. На Петербургской окраине // Новый журнал. 1957. № 49. С. 202.

ГЛАВА 11

СВОБОДНАЯ РОССИЯ, ИЛИ ИСТОРИЧЕСКОЕ ТВОРЧЕСТВО НАЦИИ

Г.П. ФЕДОТОВ

Автор знаменитой статьи «Рождение свободы» Георгий Петрович Федотов (1886–1951), религиозный философ, знаток русской культуры и публицист, как и многие интеллектуалы его времени, пережил трагедию разрыва с исторической Родиной. Вопрос о культурном и политическом устройстве России, мучительный для ученого-эмигранта, стал его главной философской и публицистической темой. Воспринявший дух европейского просвещения от своих университетских учителей, Федотов был приверженцем ценностей культуры и свободы, что выдает в нем человека европейской культуры с ее либеральными установками. В то же время социалистическая окраска его «западничества» сближает его с поколением русских интеллигентов, в той или иной степени переживших увлечение материализмом и марксизмом и позднее вернувшихся в лоно религиозно-философской традиции. Но в отличие от Бердяева, Булгакова или Франка, по словам Ф.А. Степуна, «Федотов, единственный, который, придя в Церковь, не отказался от интеллигентски-революционного прошлого»¹.

В этом синтезе социальных идей и православной веры, «неслиянно и нераздельно» соединившихся в интеллектуальном и духовном строе личности Георгия Федотова, Степун увидел особый новый стиль. По его мнению, Федотов был «интеллигентом совершенно нового духа и стиля, в котором церковное православие гармонически сливалось с социалистической встревоженностью и утонченнейшей культурой художника и эстета»². Поразительно его замечание о Федотове-авторе: «Читая его, иной раз видишь перед собой типичного русского интеллигента-радикала марксистского толка, поселившегося в келье старца, и в этом не чувствуется раздвоение личности, а как бы религиозная двухполюсность ее»³. Такое сочетание «начал христианской истины и марксистской социологии» можно было бы счесть за протivoестественное. По мнению Степуна, работы Федотова дышат, с одной стороны, «христианским ожиданием преображения мира», а с другой – «подчинением марксистскому требованию активной, т.е. изменяющей лицо мира науки»⁴. В этом сближении Степун усмотрел мировоззренческое сходство Федотова с немецким протестантским богословом П. Тиллихом, чьи идеи обрели большую известность в Америке, куда из Европы перемарался и Федотов.

1 Степун Ф.А. Г.П. Федотов // Новый журнал. 1957. № 49. С. 225.

2 Там же. С. 227.

3 Там же. С. 225.

4 Там же. С. 222.

И все же: кем по своим воззрениям и духу был Г.П. Федотов, пытавшийся обнародовать и взрастить западноевропейскую идею культуры и творческой свободы человека на почве духовно-национальной традиции России, – христианским социалистом или христианским либералом? Можно ли говорить об определенной эволюции его политических взглядов и какая мировоззренческая позиция формирует его культурно-философские и историософские концепции? Неслучайно Юрий Иваск подчеркивал, что «всю жизнь Федотов занимался тем, что выкорчевывал плевелы на посевной площади православия и социализма и взращивал хорошие посевы»⁵. Так кем был Федотов «по существу», как поставил бы вопрос другой академик-эмигрант, философ и политик Петр Струве?

Творчество Г.П. Федотова с полным основанием можно назвать монотематичным, центрированным на проблеме «русской жизни», культурного феномена России, ее цивилизационной идентичности. Дата ухода из жизни Федотова – 1951 год, и это уже совсем иная политическая и социальная история, подготавливающая новый цивилизационный этап – постиндустриальный. Его контуры определяются открытостью глобального мира, трансформациями традиционных культур, универсальностью технологий, потоками трудовых мигрантов. Кажется, что эпоха модерна – национальных государств и культур – завершается и бродильным ферментом новой социальности становится постмодернизм. Он пересматривает и даже отказывается от христианского культурного предания Европы, которое, как основу культурной идентичности России, с потрясающим упорством защищают и Степун, и Струве, и Федотов. Но в отношении идейного наследия русских мыслителей с точки зрения актуальности их культурологических концепций важен не только постмодернистский фактор дехристианизации европейских наций – возникают и дополнительные трудности, заданные трагическими обстоятельствами российской истории XX века. Этот фон сопровождает любой исследовательский сюжет, посвященный русской философии культуры и, шире, судьбе России как субъекта исторического творчества.

Укорять русский культурный класс, особенно университетских интеллектуалов-интеллигентов, в том, что он «просмотрел» и «потерял» Россию, было бы большой ошибкой. Федотов, принадлежавший к образованному слою, унаследовал и все родовые черты русской интеллигенции. Для него мотив служения оказался важным, но не ограничивающим горизонт культуры. В чем это проявилось? Православная интуиция русской культуры с ее мотивом спасения в среде народнической интеллигенции обрела черты служения. И если Федотов избежал мистического соблазна русского народничества, «русского соблазна», по словам Бердяева, с его гипертрофированной идеей служения обоженному народу, то он не избежал социалистических увлечений. От идей-

5 Иваск Ю.П. Молчание : Памяти Георгия Петровича Федотова // Опыт. 1953. № 1. С. 151–152.

ных крайностей его спасала отчетливо выраженная потребность в культуре – культуре, которая станет потом делом всей его жизни: «Его дело – оправдание культуры, которая так страстно и на все лады отрицалась у нас – со времени Белинского и до “Русской идеи” Бердяева. И он боролся с этим отрицанием (нигилистов и апокалиптиков), которое довело Россию до нового советского варварства и облегчило торжество зла (большевизма), способного погубить все человечество»⁶.

Федотова справедливо назвать *человеком европейской культуры*, которому идея социального порядка, основанного на праве, интеллектуальная дисциплина и духовная трезвость, формирующие своего рода аристократизм духа, были присущи как личностные свойства. Федотов одновременно и реалист и аристократ. Впервые лично встретившись с ним зимой 1926/27 года в Берлине, Степун записал свое впечатление, которое «было несколько неожиданное. Ни намек на свойственную большинству русских людей житейски-бытовую простоту в обращении, очень сдержанная речь с паузами и умолчаниями, тихий, но богатый интонациями голос; во внешнем облике, несмотря на заносенный пиджачок, нечто очень изящное, хрупкое и даже “декадентское”, что не встречалось у писателей-бытовиков и партийцев-общественников. Во всем образе нечто аристократически-отъединенное, отнюдь не располагающее к интимности»⁷.

Этого скромного аристократизма подчас русской интеллигенции не хватало – доминировали какие-то «уклоны», идейные или аскетические, как пронизательно заметит Б.К. Зайцев – знаковая фигура для русской эмиграции. Преодоление «уклонов» в русской интеллигенции происходило во многом благодаря сознательному возвращению к вере и православию. Этот путь прошел и Федотов, принадлежа к слою носителей креативных идей, выражаемых в высоких практиках культуры – искусстве, науке, философии. По сути, он и выступил главным модернизатором русской действительности и русского социального порядка.

Примечательно, что два эмигранта, Зайцев и Федотов, сходятся в оценке роли православной веры в жизни русского народа. Говоря о повороте интеллигенции к вере, Зайцев рассуждает о преемственности и разрыве духовно-культурных традиций, используя аргументацию, содержащуюся в главных трудах Федотова. Хранителем православия в России всегда считался народ, но он же веру и не удержал. Как пишет Федотов в «Трагедии русской святости», «на заре своего бытия Русь предпочла путь святости пути культуры. В последний свой век она горделиво утверждала себя как святую, как единственную христианскую землю. Но живая святость ее покинула. Петр разрушил лишь обветшалую оболочку Святой Руси. Оттого его надругательство над этой старой Ру-

6 Иваск Ю.П. Молчание. С. 153.

7 Степун Ф.А. Г.П. Федотов. С. 222.

стью встретило ничтожное сопротивление»⁸. Раскол обескровил Россию, подготовив путь петровской церковной реформы и секуляризации культуры. Установившееся в народном быту и сознании обрядовое благочестие без живительной силы веры, усилий духа и разума, вело только к консервации социального порядка и постепенному «развоцерковлению». «Однако столетия Империи, создавшие если не разрыв, то холодок между иерархической Церковью и народной религиозностью, не уничтожили окончательно святости», – пишет Федотов⁹. Традиция русской святости стала единичным подвигом: «Вдали от покровительственных взоров власти, не замечаемая интеллигенцией, даже церковной иерархией, духовная жизнь теплится и в монастырях, и в скитах, и в миру... В пустынь к старцу, в хибарку к блаженному течет народное горе в жажде чуда, преображающего убогую жизнь. В век просвещенного неверия оживала легенда древних веков»¹⁰.

Государственная церковь Российской империи, превратившаяся в «ведомство дел православного вероисповедания», со своей миссионерской и просветительской задачей не справилась. В эпоху трех революций русский народ оказался массово неверующим, в то время как «разуверившаяся» интеллигенция в своем интеллектуальном и духовном опыте проделала шаг к традиции, более того – придала ей новое историческое дыхание, осмыслила ее философски и богословски. В этом грандиозном историческом прецеденте, явленном в рамках логики развития русской культурно-политической общности, и стал разбираться Федотов вместе с другими российскими интеллектуалами.

Нельзя сказать, что русские религиозные философы и социальные мыслители не смогли выполнить своей культурной задачи по осмыслению многообразных сюжетов актуальной современности. Напротив, оказавшись на цивилизационном разломе старого и нового миропорядка, в идейно-концептуальном плане русская мысль достигла своего рода акме¹¹. Выступая против насильственной подмены критических структур философского мышления социальной мифологией, борясь против ленинско-большевистской версии марксизма, она не только сохранила свою метафизическую интуицию, но и выработала продуктивные философско-культурологические подходы к анализу социально-политической истории России. Для одних русских мыслителей эта работа была скорее теоретической, как, например, для Бердяева, для кого-то, как для Струве, она несла в себе и политический смысл. Федотов оказался не чужд философско-политической публицистики, вызвав этим даже раздражение в эмигрантской интеллектуальной среде. В ситуации раскола русского мира общественно-культурная линия поведения Федотова определялась, на наш взгляд, важной этической установкой – категориями не только долга и че-

8 Федотов Г.П. Собр. соч. Т. 11. С. 353.

9 Там же. С. 354.

10 Там же.

11 ακμή – высшая точка, вершина (др.-греч.).

сти, личной моральной безупречности, но и дела, в соответствии с новозаветной максимой «вера без дел мертва» (Иак. 2:26). Для Федотова такой способ «верификации» истины выразился как в исследовательском стремлении осмыслить проблему взаимообусловленности религии и общества, православия и политической практики, духовной традиции и искусства в истории России, так и в попытке решить эту проблему опытным путем – путем социального и культурного делания. И здесь Федотов закрепил за собой две действенные площадки – общественную и научно-образовательную, с которых выступал как философ-публицист и исследователь.

Исследовательская перспектива, заданная Федотовым в изучении отечественной истории, ее духовных традиций и его личный опыт борьбы за Россию и свободу до недавнего времени находились на периферии научных интересов российской философии и культурологии. Федотов не такая популярная фигура, как Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков или П.А. Флоренский. В связи с этим особо выделим, что метафизическая линия развития русской культуры, определяемая синтезом религиозного, социально-политического и художественного опыта, представляет собой самостоятельную и все еще недостаточно артикулированную проблему. Между тем теоретические концепции и методология Федотова, предложенный им способ прочтения культурной истории России обладают большим эвристическим потенциалом, который в состоянии обеспечить активное развитие современной философской и культурологической мысли.

Выпускник Петербургского университета и ученик И.М. Гревса, Г.П. Федотов глубоко почитал московского профессора В.О. Ключевского, чьи взгляды на отечественную историю во многом определили и его собственный горизонт видения. Федотов отмечал: «Это не одна из многих, а единственная Русская История, на которой воспитаны два поколения русских людей. Специалисты могут делать свои возражения. Для всех нас Россия в ее истории дана такой, какой она привиделась Ключевскому»¹². Федотов продолжил колоссальную работу ученого и просветителя по поиску «средств самоисправления» русского общества путем анализа отношений национальной духовной традиции и универсализма европейской цивилизации, веры и культуры, культуры и свободы.

Именно в духе Ключевского Федотов воспринимал историческую Россию как сложно организованную культуру, которая не может быть свернута и редуцирована до простой и непротиворечивой социальной модели. Внутри этой культуры остаются «каналы» трансляции смыслов, идеалов и ценностей, остаются и вертикальные метафизические связи с Иным, с вечностью. Изучая историю, Федотов выявлял в ней ценностно-смысловые связующие нити, создавшие особый тип русской культуры, ее историческую целостность. И здесь его

12 Цит. по: Российский либерализм: идеи и люди. М., 2007. С. 321.

исследовательская интуиция оказалась на высоте поставленной задачи, воплотившись в работе «Святые Древней Руси» и в фундаментальном замысле, частью осуществленном в «Русской религиозности». В трудах, посвященных духовному феномену русской культуры, Федотов создает масштабную историческую реконструкцию. В центре его внимания – святоотеческая традиция, ставшая той закваской, которая сбродила тесто национальной культуры и придала ей колоссальный творческий потенциал. Понимая сложность этого процесса, Федотов восстанавливает культурно-исторический контекст феномена святости в его русской специфике, выявляя диалектическое взаимодействие двух родов ценностей – культурной нормы и культурного идеала.

Следуя за исторической логикой Федотова, мы можем увидеть, что после некоторой стабилизации христианских практик на уровне храмостроительства и богослужения, распространения института монашества, развития книжной культуры и расширения христианского просвещения за пределы правящей социальной группы новая религия начинает брать на себя ряд системообразующих культурных функций – ценностную, регулятивную и семиотическую. Тем самым она становится нормосозидающим началом жизни древнерусского общества. Это можно проследить по ряду памятников древнерусской письменности, в частности обнаружить процесс утверждения христианских норм морали в «Поучении» Феодосия Печерского, адресатом которого являются и миряне и монашествующие, а также в «Поучении» Владимира Мономаха, обращающегося с духовным завещанием к своим детям. Но, как показывает Федотов, сутью христианства является не норма как таковая, хотя и Нагорную проповедь Христа легко интерпретировать в качестве нормативного манифеста новой этики. В основе духовной практики христианства – трансцендентный идеал Небесного Царства не от мира сего, требующий коренной онтологической перестройки *внутреннего человека*, что лежит за пределами нравственного императива и дано как венец возможных усилий человека, результат которых зависит уже не от него, а от воли и милости Бога. Этот трансцендирующий предельный идеал как образ возможного личного совершенства находится в сложном взаимодействии с этикой должного. По существу, парадоксальная христианская логика *превращает идеал в императив*, в основе которого требование совершенства. Поэтому Древнюю Русь Федотов понимает через образы святости как предельную цель культурного творчества, а типологию культуры – через типологию личности.

Насколько сложной и интенсивной должна была быть трансформация языческой картины мира, чтобы усвоить духовную диалектику христианской веры не только в качестве нормативно-регулирующей, но и в качестве идеалообразующей функции культуры. В подобной картине мира высшие цели и ценности определяются образом Совершенного, а сама человеческая жизнь становится опытом достижения *идеала святости – обóженного состояния*. Этот путь известен, по слову прп. Серафима Саровского (1795–1833), как *стяжание плодов*

Духа Св. Глубоко и проникновенно напишет Федотов об опыте преподобного как о духовной концентрации всей истории русской святости: «Поразительно богатство духовных даров, излучаемых святым Серафимом. <...> Преподобный Серафим соединяет в себе черты глубокой традиционности со смелым пророческим обетованием нового. Столпник, сожитель лесного медведя, определяющий смысл духовного подвига словами Макария Египетского, он белой одеждой своей, пасхальным приветом и призывом к радости, уже явленной во плоти светлой тайной Преображения, свидетельствует о новых духовных временах»¹³.

Мотив преобразования внутренней природы человека, на основе которой преобразуются и способы его общественного бытия, в русской истории воплотил собой идею Домостроительства – внешнего и внутреннего, где формы государственного, общественного и культурного устройства становятся выражением *внутреннего человека – носителя культуры Духа Св.* Как верно заметит И.А. Ильин, *творческое задание русской культуры на протяжении тысячелетней истории с момента христианизации Руси простиралось во все области человеческой деятельности – от религиозной и художественной до государственной и семейно-бытовой*¹⁴.

Подобная задача в духовном опыте русской культуры оказалась связана с воспитанием целостного мировоззрения *культуры жизни*, включающей и координату вечности, и координату истории, которая содержит в себе *свет Иного* и служит путем достижения *Совершенного*. Патристический смысл святости усваивался в дискурсе славянского «света» недискурсивными путями, через Образ, приводя сознание русского человека к восприятию Слова-Логоса как Бога-Света, а христианского идеала – как нравственного императива спасения и обожения. Византийскими образцами этого духовного опыта, по Федотову, служили монашеская аскеза и молитвенная практика, а также участие в Таинствах Церкви: «Как и аскетизм, поклонение святыням, выполнение обрядов являются инструментом, – хотя и менее совершенным, – мистической жизни; они – не сама эта мистическая жизнь, но ее искры, которые могут, хотя и вовсе не обязательно, воспламенить светильник личной духовности»¹⁵.

Согласно культурно-исторической концепции Федотова, до XV века наблюдается восходящий вектор в развитии духовно-нравственного самосознания человека русской культуры. Норма содержит потенцию идеала и устремляется к своему высшему выражению в древнерусских святах, образы которых запечатлены в замечательных агиографических сочинениях Епифания Премудрого. Но уже на этапе стабилизации культурного мира Древней Руси двойственность нормы-идеала в средневековых реалиях «Домостроя» продемонстрирует инверсионную логику развития: идеал окажется привязанным к норме со-

13 Федотов Г.П. Собр. соч. Т. 11. С. 354–355.

14 См.: Ильин И.А. Собр. соч. Т. 6. Кн. II. С. 616–618.

15 Федотов Г.П. Собр. соч. Т. 10. С. 43.

циального порядка, рутинизирован и «законсервирован» укладом, который будет выражать *не трансцендентный идеал святости, а идеальную норму бытового исповедничества и благочестия.*

Как считает Федотов, «роковой гранью стала середина XVI века. Еще вторая четверть этого столетия обнаруживает большие духовные силы (девять святых в первой четверти, тринадцать – во второй). Но к середине века уходит из жизни поколение учеников преподобных Нила и Иосифа. К пятидесятым годам относится разгром заволжских скитов. Вместе с ними угасает мистическое направление в русском иночестве. Иосифлянство торжествует полную победу в русской церкви. Но оно явно оказывается неблагоприятным для развития духовной жизни. Среди учеников преподобного Иосифа мы видим много иерархов, но ни одного святого. 1547 год – год венчания на царство Ивана Грозного – в духовной жизни России разделяет две эпохи: Святую Русь от православного царства. Иосифлянство оказало большие национальные услуги русской государственности, как об этом свидетельствует деятельность митрополита Макария. Но уже Стоглавый собор Макария вскрывает теневые стороны победившего направления»¹⁶.

Выявляя исторический контекст соотношения христианской нормы и идеала, Федотов указывает на приобретенную русской религиозностью характерную черту – *замещение духа формой, поиска истины – готовой и неизменяемой традицией.* Так, по его словам, «в религиозной жизни Руси надолго устанавливается тип уставного благочестия, “обрядового исповедничества”, который поражал всех иностранцев и казался тяжким даже православным грекам, при всем их восхищении»¹⁷. Подобная, с точки зрения Федотова, деградация религиозного сознания ведет ни к чему другому, как к *вырождению культурных и социально-политических форм жизни.* «Наряду с этим жизнь, как семейная, так и общественная, все более тяжелеет. Если для Грозного самое ревностное обрядовое благочестие совместимо с утонченной жестокостью (опричнина была задумана как монашеский орден), то и вообще на Руси жестокость, разврат и чувственность легко уживаются с обрядовой строгостью. Те отрицательные стороны быта, в которых видели влияние татарщины, развиваются особенно с XVI века. XV рядом с ним – век свободы, духовной легкости, открытости, которые так красноречиво говорят в новгородской и ранней московской иконе по сравнению с позднейшей. Ныне уже ясно, что основной путь московского благочестия вел к старообрядчеству», – заключает Федотов¹⁸.

Как нам представляется, ценность культурфилософской концепции Федотова состоит не только в выявлении механизма преемственности духовных идеалов святости, создавших семиосферу русской культуры, но и в весьма аргументированной философской критике исторического опыта России, осуществ-

¹⁶ Федотов Г.П. Собр. соч. Т. 11. С. 352.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Там же.

вленной на большой источниковедческой базе. Концептуальным основанием критического анализа выступают смысловые категории европейской цивилизации – концепция личности, универсализм культуры, ее социальных практик и свобода, понимаемая духовно и политически. В европейской традиции, с ее синтезом античного наследия и христианского предания, личностность и свобода выступают непременным условием творчества, а универсализм выражает установку на созидание культуры как смыслового универсума жизни человека, имеющего опосредованное выражение в социальных практиках. Культурный мир, сформированный христианской традицией, в этом смысле должен быть понят не в «прикладном» значении художественного или философского произведения, а как способ жизни, или особый модус бытия, находящий воплощение в социально-политическом и духовно-творческом опыте.

Это объемно-критическое видение Федотовым культурной истории России точно подметил Ю. Иваск: «Федотов историю и изучал, и в истории выбирал. Вот что, по его убеждению, могло бы быть творчески использовано из нашего *предания* для строительства свободной России (государственной, общественной, духовной): смирение (кенезис) и любовь-жалость (агапе) свв. Феодосия и Сергия; трезвенное “умозрение в красках” Андрея Рублева, поучительный опыт первой русской демократии в республике Св. Софии (Новгороде) и тот римско-классический замысел империи (дело Августа, благословенное Вергилием), который мог бы воплотиться, но не воплотился в петербургской монархии; а также и классический лад, строй мысли и творческая дисциплина Пушкина, наконец, традиции русской интеллигенции, – пусть и беспочвенной, но жертвенной, и культурное западничество, обновленное и углубленное христианским ренессансом славянофилов»¹⁹.

Русская культура для Федотова, при всей ее исторической изменчивости, демонстрировала некую логику единства, выраженную в возвращении к одним и тем же архетипическим сюжетам и темам. Именно здесь и возникла собственно культурологическая проблема – *вопрос отношения к традиции*. К традиции как *памяти культуры*, ее духовно-интеллектуальному наследию, и традиции как *основанию культуры*, связанной с определенным типом ментальности, форм хозяйствования и быта, определенной структурой социальных отношений. И если в истории России происходили значительные изменения, то духовные идеалы и смысложизненные цели человека, определяемые христианской идеей трансцензуса личности в горизонте Совершенного, сохраняли некую инвариантность. Выявляя эту линию преемственности на уровне идеалов и ценностей, Федотов, испытывая очевидное влияние работ Ключевского, возвратился к исходному началу – взаимодействию религиозной традиции, социального порядка и духовного опыта личности.

Для того чтобы проследить подобные взаимосвязи и изменения в наследо-

19 Иваск Ю.П. Георгий Петрович Федотов (1886–1951) // Опыты. 1956. № 7. С. 67.

вании духовной традиции, Федотову пришлось создать рабочую модель типологии культуры. Так, философ, интерпретируя культурную историю России, различает в ней три периода – древнерусский, имперский, советский. Если мы оценим данную типологию с точки зрения особенностей культурного самосознания, то выделенные периоды будут соответствовать религиозной, секулярной и превращенной религиозной форме (в виде большевизма и коммунизма). При этом проблематизация концепции Федотова связана с характером и способом наследования культурной традиции в трех основных формах: *сохранения* с архаизирующей тенденцией консервации и рутинизации, *отрицания* – полного разрыва или радикального обновления, *освоения* – переосмысления и творческого развития. Только третий путь русского мира, по Федотову, имеет историческую перспективу и культивирует значимую для него, как для творческого человека, европейскую триаду ценностей личности, свободы и культурного универсализма.

Нетрудно заметить, что критерием оценки в построениях Федотова оказывается отношение к традиции. Методология, избранная Федотовым, продуктивно работает на материале русской культуры и истории. Анализ путей и способов осуществления культурной преемственности является наиболее репрезентативным в выявлении специфики типа культуры и самосознания личности в процессе сохранения, трансформации или переосмысления сложившейся культурной традиции. Действительно, исторический парадокс традиции заключается в диалектическом сопряжении консервативного и новаторского, что ставит вопрос о возможности ее творческого освоения. По Федотову, история культуры России, как «закон памяти», актуализирована религиозной традицией, что позволяет выделить особую линию преемственности социального и духовного опыта во взаимодействии религии с другими высокими практиками. Какие же религиозные концепты, с точки зрения Федотова, выступают *смыслопорождающими моделями* культурной и политической истории России?

В первую очередь, это христианское учение о Творце и творении, которое было усвоено древнерусской культурой и приобрело со временем специфический смысл, во многом определивший ее своеобразие в мировой культуре, придав, с одной стороны, эсхатологический оттенок политическому и историческому мышлению, а с другой – мессианские черты творчеству немалого числа художников. Личность, история и общество для носителей русской культуры мыслились в ситуации духовного самоопределения, в предстоянии перед лицом Божиим, а художественное творчество – как особый опыт постижения и пересоздания мира, опосредствованный в очевидности образа. Все это способствовало формированию своего рода культурного архетипа, когда и историческое творчество народа, и художественный опыт личности нередко выступали аналогом религиозной идеи совершенствования. Подобный стиль мышления содержал в себе либо прямое выражение восточнохристианского богословия и мистиче-

ского опыта, либо его коннотации, что во многом объясняется ролью византийской культуры в процессе христианизации Древней Руси.

В «Русской религиозности» Федотов показывает, что принцип взаимодействия религии с другими социальными и культурными практиками, транслируемый и воспроизводимый на последующих этапах истории Руси/России, задали в первую очередь художественно-философская и нравственно-аскетическая традиции, положенные в исток русской культуры как образец культурного творчества. Определяющим стало то, что усвоение христианского учения происходило в Древней Руси, с одной стороны, в форме научения аскетике как искусству святости, а с другой – в художественно-эстетической форме постижения истины Откровения через Образ. Христианские ценности и идеалы милосердия, сострадания, самопожертвования, преданности, веры, стремления к истине, жажды справедливости и любви как высшего смысла жизни воплощались в персонажах реальной и вымышленной русской истории. Не имея школы философского мышления в традиционном понимании, русские книжники и живописцы превратили свой эмпирический опыт в своеобразную школу духовной философии, а художественный образ – в развернутое учение о бытии и познании, в философию культуры и истории.

В этом контексте замысел Федотова впечатляет еще и тем, что, как историк и философ-культуролог, он начинает пересматривать русскую политическую традицию и находит *причину русской несвободы*. Она коренится в слабости усилий по интеллектуальному познанию и переосмыслению исторического опыта. Как пишет Федотов, «убожество интеллектуальной культуры Древней Руси просто поразительно. В течение семи столетий – то есть до XVII века мы не находим ни следа научной мысли в русской литературе, – даже не одного догматического трактата. Вся литература носила практический, морально-наставнический характер, за исключением летописей, художественная ценность которых живо подчеркивает в силу контраста – полное отсутствие научной культуры»²⁰.

Как считает Федотов, Русь не восприняла классической греческой культуры, в то время как Запад ключом к своему спасению сделал латынь²¹. С точки зрения развития рационального мышления «Библия и литургия на славянском языке оказались сомнительным подарком русской культуре»²². Значение кирилло-мефодиевского наследия состоит в другом – и именно данный опыт русская культура ярчайшим образом воплотила – оно состоит в учении «о национальном призвании и особых задачах всякой нации, приобщенной к Вселенской Церкви»²³.

В национальной церкви без должной опоры на богословскую школу и рациональный способ переосмысления традиции произошло угасание духа вселенской церкви. На эту проблему в свое время прямо указал В.О. Ключевский,

20 Федотов Г.П. Собр. соч. Т. 10. С. 47.

21 Там же. С. 48.

22 Там же. С. 49.

23 Там же. С. 50.

обозначив ее емким выражением «затмение вселенской идеи». Уверенность в том, что Русь является непогрешимым образцом православия и обладательницей полноты христианского учения, оказалась для национального самосознания губительным. Русское царство выпало из истории. Экстенсивная петровская модернизация вернула Россию в европейскую парадигму истории, но стержнем политической системы вновь сделала абсолютную и сакральную власть, сохранив за ней смысл и значение единственного субъекта исторического развития, правящего народом как объектом.

Историко-философский анализ Федотова позволяет выявить принципы смыслового соотношения и взаимодействия власти и религиозной традиции, что представляется весьма ценным. Неслучайно в древнерусской истории Федотов различает период Святой Руси и Московского царства, указывая, что с XVI века происходит чрезвычайно симптоматичный процесс отрыва от полноты исторического предания. Культурный результат возвращения в историю через империю не менее противоречив и лишь усугубляет разрыв между властью и обществом, образованным меньшинством и «безмолвствующим» большинством, продолжающим жить в традиционной культуре.

Второй аспект, анализируемый Федотовым, связан с *отношением государства и церкви* в рамках социальной структуры империи. Византийская реплика симфонии властей была нарушена явным подчинением государства церкви, но при этом транслировала социальную модель византийской империи, основанную на рабстве. Аналогом позднеантичной византийской системы рабства стала русская крепостная система. В текстах Федотова эта параллель в оценке духовной жизни Византии и России обнаруживается без особого труда. Характеризуя религиозный византизм, он пишет: «...после нескольких серьезных попыток преобразования и христианизации народной жизни в течение первого столетия после Константина, Церковь как бы истощилась в усилиях и оставила бесполезную борьбу. Освящение всей жизни стало символическим благословением, а не действительным ее преобразованием. Ориентализм государства, построенного Диоклетианом, сопровождался ориентализацией социальной жизни, опустившейся до уровня языческих обществ. Рабство было не только одним из основных социальных институтов, но и совершенной моделью всех социальных отношений. Каждый человек был раб вышестоящих и господин подчиненных. Этика рабства, под личиной христианского смирения, принималась и идеализировалась византийской церковью»²⁴. Полуосознанное чувство несовместимости языческой структуры общества и христианских основ жизни, ее идеалов порождало лицемерие. Вывод Федотова однозначен: «Отказ от попыток приблизить общество к этим основам, наряду с высокой личной, – зачастую довольно суеверной, – набожностью налагает на это утонченное общество печать неисправимой лживости»²⁵.

24 Федотов Г.П. Собр. соч. Т. 10. С. 45.

25 Там же. С. 46.

Подмеченные Федотовым ориентализм, лицемерие, расхождение в социальной практике и постулируемых ценностях являются, к несчастью, исторически достоверными чертами русского традиционалистского культурно-политического мышления и бытия. Как и принцип иерархичности общества. Федотов указывает на святоотеческий источник, послуживший его духовно-теоретическим обоснованием. Анализируя концепцию спасения древнерусского автора Кирилла Туровского, Федотов пишет: «Антигуманистическое византийское богословие непосредственно формирует представление о строго иерархической структуре общества. Согласно Псевдо-Дионисию Ареопагиту, небесной иерархии соответствует иерархия церковная, опирающаяся в свою очередь на социальную или политическую. Что действительно поражает у Кирилла и типично если не для теоретической мысли, то для жизненного уклада Византии, это – подмена небесной иерархии церковной и претензии гражданской иерархии на место в Царствии Божием»²⁶. Таким образом, по Кириллу, трудности спасения достаются малым мира сего, а «путь ко спасению власть предрежащих легок», заключает Федотов²⁷. Действительно, срастание государства и церкви в имперский период (при всей европеизации и культурных успехах России на поприще литературы и искусства, университетского образования) не устранили соблазна царебожничества с практически неизбежным выстраиванием бюрократической вертикали, освященной сакральной легитимностью царской власти.

И еще на одну особенность этоса русской культуры и ее социальной практики Федотов обращает наше внимание. Это проблема *взаимоотношения права и христианской морали*, выраженная в категориях справедливости и милосердия. В главе «Древние летописцы» Федотов рассуждает следующим образом: «Мы помним, как Мономах советовал своим сыновьям: “Вдовицу оправдывайте сами, а не давайте сильным губить человека”. Это ударение на милосердном правосудии является, безусловно, частью библейской, пророческой традиции. Однако трудно избежать впечатления, что в Древней Руси, в отличие от ветхозаветного образца, милосердие часто слишком без остатка поглощало правосудие, так что происходило отмирание специфических функций суда. Разумеется, мы говорим об идеальных нормах. В жизни справедливость, должно быть, нарушалась чаще из-за своекорыстия или равнодушия, чем из-за милосердия. Но здесь мы касаемся самой сути этики, оказавшейся роковой для развития русского гражданского правосознания. Русский или выше закона, или ниже его, но никогда, кроме как за редким исключением, не ценил закон как таковой, как этический минимум или как необходимое связующее звено между Царством Божиим и животной борьбой за существование»²⁸. Напомним, что на подобное отношение к праву как «к могиле правды» в русской

26 Федотов Г.П. Собр. соч. Т. 10. С. 83.

27 Там же. С. 84.

28 Там же. С. 252.

культурной традиции, помимо Федотова, указывали и философ Ф.А. Степун в «Мыслях о России», и правовед Б.А. Кистяковский в знаменитой веховской статье «В защиту права».

Подводя некоторый итог в рассмотрении основных тем и сюжетов культурно-философской концепции Федотова, подчеркнем, что автор «Русской религиозности» и «России и свободы» традицию русской культуры понимал прежде всего как задание для изучения и нового исторического творчества нации. Трезвое, неангажированное видение Федотовым сущностных черт российской цивилизации с ее духовными достижениями и трагическими страницами социальной истории восполнит разрыв в нашем собственном понимании.

Рефлексия на ценностную триаду отечественной культуры Истина – Добро – Красота стала одной из центральных тем русской философии культуры и истории, а для Федотова еще и приобрела значение идеала творчества. Федотов, как духовно-психологический тип личности, обладал острым чувством ответственности, восходящей к апостольской формуле *носить бремена других* (Гал. 6:2, 4–5). Как человек русской культуры, он принадлежит к духовной традиции, в которой ценность жизни определялась личным вкладом в историю. История же всегда имеет два измерения – реальное, выражаемое в конкретных социально-культурных формах и процессах, и метафизическое с его пространством духовной свободы и эсхатологией. Можно сказать, что творческий опыт Федотова, наряду с другими представителями интеллектуальной и художественной элиты Серебряного века, обозначил собой попытку преодоления исторического разрыва между культурой религиозного традиционализма средневековой Руси и европеизированной культурой послепетровской России. Сложилась ситуация, когда наконец философская мысль наряду с художественной приняла на себя *функцию переосмысления* и творческого освоения традиции, философствуя и богословствуя словом и образом. Интеллектуальная зрелость самой культуры выразилась не только в появлении гениальных писателей, художников и композиторов, но и в создании целостных философских систем, где проблема культуры, свободы и творчества приобретает определяющее значение.

Как было показано выше, преимущественно эстетический и этический дискурс русской культуры Федотов склонен объяснять ее языковой изолированностью. Античное наследие с его классическим философским дискурсом не стало доминантой в процессе христианизации Руси. И если Св. Писание, как моделирующий текст культуры, зазвучало на родном языке, то святоотеческая традиция, как хранительница Св. Предания и сакраментальной структуры Церкви, была принята в готовом, «постдогматическом», «постбогословском» виде и усваивалась по образцам культового поведения и церковной организации. Богословская мысль отцов Церкви была понята талантливыми неопитами на уровне эстетического и морального сознания не как сумма знаний или теория истины, а как *практическая программа* нравственных и культурных дей-

ствий. Это и определило, с одной стороны, некоторую вторичность содержания произведений, кажущуюся их простоту и монотематичность, с другой – художественную выразительность, языковую самобытность и яркость текстов русской культуры с характерной нравоучительно-дидактической интонацией.

Если понимать русскую культурную историю по Федотову, то можно утверждать, что *отсутствие богословского и философского дискурса* в опыте русской культуры спровоцировало драматическое развитие традиции, при котором устоявшиеся формы культуры без творческого переосмысления исторического опыта складывались в традиционалистский комплекс ментальности и преодолевались с помощью радикального обновления. Все это открывало путь к разрыву с традицией, о чем прекрасно напишет научный предшественник и вдохновитель Федотова – Ключевский. И если автор «Курса русской истории» впервые поставил вопрос об отношении русского ума к русской же действительности, то Федотов его переформулировал. По сути, своими культурфилософскими и публицистическими работами Федотов отвечал на вопрос, *как в русском уме рождается и культивируется идея свободы* – идея «Республики Святой Софии» и как в национальной духовной традиции может быть утверждена в своих правах идея культуры – свободного творчества личности и общества.

Предвидя крах большевистского режима, своими научными трудами Федотов очерчивал контуры новой российской гражданской нации, основанной на ценностях свободы и культуры, доказывая возможность русской формулы свободы. «Его мучила антиномия между культурой, историей и “последними вещами” (эсхатологией). Он продумал эту антиномию, которая волновала людей последних дореволюционных поколений. И, как всегда, дал блестящую формулировку, – “работай так, как будто история никогда не кончится, и в то же время так, как если бы она кончилась сегодня. Противоречие? Нет. Трудность? Еще бы...”»²⁹. Такой предельной трудностью для Федотова был отстаиваемый им синтез либеральных ценностей и традиции национальной культуры – русский путь в Европу с ее христианским универсализмом. Он предполагал, что именно подобный выбор станет стержнем политической и культурной самоидентификации будущего российского общества, и поэтому главной задачей интеллигенции определил задачу возвращения в русскую культуру. Ученый-историк понимал, что революция – это катастрофический итог развития негативных сторон русской действительности, которая изгнала духовную традицию из созидания русской жизни, из новой творимой культуры. И поэтому малое стадо думающих и верующих людей «не может взять на себя ответственности за “вражие” строительство. Но придет время, и Русская Церковь станет перед задачей нового крещения обезбоженной России. Тогда на нее ляжет ответственность и за судьбу национальной жизни. Тогда окончится двухвековая от-

29 Иваск Ю.П. Молчание. С. 153.

решенность ее от общества и культуры. И опыт общественного служения древних русских святых приобретет неожиданную современность, вдохновляя Церковь на новый культурный подъем», – провидел Федотов³⁰.

Сегодня чрезвычайно важно, на наш взгляд, вслед за Федотовым понять природу цивилизационных срывов, перечеркивающих выдающиеся достижения отечественной культуры. А для этого и требуется работа по осмыслению прошлого и настоящего, но именно в горизонте исторического образа будущего, причем точкой опоры здесь должно стать не реставрируемое прошлое, а возвращающееся будущее – такое, каким оно было для выдающегося русского мыслителя – философа и культуролога Георгия Федотова.

30 Федотов Г.П. Собр. соч. Т. 11. С. 355–356.

ГЛАВА 12

НЕПОЛИТИЧЕСКОЕ ЛИДЕРСТВО «ПАРТИИ КУЛЬТУРЫ»

Б.К. ЗАЙЦЕВ

Борис Константинович Зайцев (1881–1972), писатель, мемуарист, публицист, в истории русской общественной мысли занимает значимое место как глубокий аналитик культурных и социально-политических процессов. Писатель родился за месяц до убийства царя-реформатора Александра II. Тем самым он, как Пушкин, застал трех царей на русском троне. Но к этому сходству по линии социально-политической истории больше нечего добавить: Зайцев увидел еще три русские революции, две мировые войны и две России – имперскую и большевистскую, оставив важные исторические свидетельства о переломных для всей русской цивилизации событиях. Умер он в эмиграции на 91-м году жизни, став участником и комментатором воистину драматического для России столетия. Уход из жизни Зайцева совпадает с периодом брежневского застоя, когда в трагически потерянной и горячо любимой им исторической Родине – новой Стране Советов – обозначились признаки политической и экономической стагнации коммунистического режима. Самим временем, историческим избранничеством Зайцеву была отведена уникальная, двойственная роль очевидца и автора эпохи.

В руках у Б.К. Зайцева – нить преемственности классической и постклассической культуры, Золотого и Серебряного веков, России прошлого и России будущего. И это не литературоведческая или культурологическая метафора, а признание его реальных заслуг в культурном процессе прошедшего столетия, определяющее его значение в интеллектуальном наследии России. Сегодня мы вполне можем оценить вклад Зайцева в сохранение и актуализацию образа национальной культуры, ее исторического предания в ансамбле европейских культур. Это значение только усилилось в условиях отрыва русских интеллектуалов от материнской культуры, где классическому наследию, бесспорно, принадлежала важнейшая роль.

Кажется, что мир значений и ценностей русской культуры в произведениях великой классики представлен в эстетически завершенном виде – в духовной полноте художественного образа. Культурно-природный ландшафт российской цивилизации с ее городами, церквями и монастырями зримо воссоздан в образах и «интонационном» строе русской классики. Потому-то литературное, в том числе публицистическое, творчество Зайцева, запечатлевшее многообразие русского мира, в восприятии человека современной культуры предстает органической частью мощной духовно-творческой традиции, которая стала своеобразным путеводителем по национальному парку русской культуры, солируя наряду с другими национально-культурными преданиями в общеевропейском хоре. Образы-идеи русской истории и культуры, вопло-

тившиеся в произведениях искусства и литературы, для современных ее наследников становятся святынями, поскольку не только обладают художественной ценностью, но и являются памятниками культуры. В этом контексте обращение к наследию одного из выдающихся ее представителей, не только художника и подвижника-просветителя, но и социального мыслителя, диагностировавшего интеллектуальную и нравственную составляющую русской действительности, вполне оправданно.

Зайцев пришел в литературу, когда завершался двухсотлетний период развития русской культуры, определяемый в истории как период русской классики. Особенно с уходом Толстого многие из современников это почувствовали и поняли. Наследовавшие реалистическую традицию русской литературы Чехов, Куприн, Горький, Бунин ближе по своему мироощущению к иной культуре, не утратившей связи с классической, но являющейся как бы ее завершением – постклассикой. На смену Золотому веку пришел век Серебряный. Зайцев – художник этой пограничной эпохи. Как и в любой культуре переходного характера, границы ее размыты и проявления разнообразны. Она чревата тенденциями как охранительными, так и радикально меняющими направление развития. Постклассика парадоксальна: с точки зрения истории культуры она обладает самостоятельными философско-эстетическими и стилистическими характеристиками. Для русской культуры постклассика – период исключительно плодотворный, в значительной степени повлиявший на формирование «идеи культуры» и философии творчества, поставивший вопрос об освоении духовного потенциала русской классики в преемственности традиции. Рубеж XIX–XX веков в России отмечен созданием той культурной среды, в рамках которой формировались важнейшие социально-политические идеи, на базе анализа культурной истории России, ее политических, религиозных и экономических практик вызревала либеральная мысль. Жизнь и творческая судьба Зайцева как раз и соединили собой классику и современность в эпоху радикального изменения культурной и социальной парадигмы Российской цивилизации.

Мы исходим из того, что художественно-эстетические концепции России на рубеже XIX – первой половины XX века раскрываются в ситуации развития традиции, ее творческого переосмысления. В эстетический проект Серебряного века вписывается творчество и Чехова, и Бунина, и Куприна – с высоты этих вершин русской классики открывается перспектива уже другой, постклассической и даже постнеклассической культуры XX века. Потому так важно определить пути развития традиции в преемственности эстетических и этических идеалов творчества. С этой точки зрения пример Зайцева показателен. Он наследует традицию русской классики, но принадлежит уже иной эпохе – постклассической культуре, для которой свойственно не только пересматривать свое отношение к классике, но и комментировать ее. Этот лирик и аналитик, реалист и импрессионист, по признанию его самого, «православный чело-

век» и «русский художник», который видит себя наследником русской литературы, ее великих авторов и духовных учителей, с одной стороны, постоянно возвращается к оценке и переоценке их роли в культурной истории России (биографические романы о Жуковском, Тургеневе), с другой – дает портрет своих современников в широкой социальной палитре – от о. Иоанна Кронштадтского до Ивана Бунина, Георгия Федотова и Михаила Чехова.

Вполне вписавшись в универсальный европейский эстетический проект постклассики, Зайцев оказался автором «на особицу». Впоследствии, отвечая на вопросы для «Литературной энциклопедии» о своей стилиевой принадлежности, он напишет: «Сам по себе. И в молодости был одиночка, таким и остался»¹. То, что писатель шел каким-то своим путем, было понятно и его современникам. Зайцевский творческий тип – это эволюционирующее художественное самоосознание, но с неизменяемой интуицией идеала, поиску которого Зайцев, писатель и человек, посвятил всю жизнь. Можно говорить, что его личностная и авторская идентичность в полной мере была установлена в период эмиграции. На вопрос «Какого ты духа?» Зайцев мог бы ответить развернутым определением, которое он сформулировал по поводу отношений между русскими и французскими писателями в очерке «Русские и французы». Это «дух просвещенного и спокойного русского европеизма (курсив мой. – О. Ж.)».

Неслучайно духу просвещенного европеизма Зайцев дает имя русского западника, человека либеральных взглядов – И.С. Тургенева и называет духом тургеневского представительства: «...глубоко русский, но без заискивания, любящий русское, но уважительный к Западу»². Эту линию развития русской культуры Зайцев обогатил *глубинным синтезом* духовных идеалов христианства и свободного культурного творчества, православной традиции и идеи культуры, религиозности и светскости, что стало, пожалуй, самым существенным моментом в идентификации его творческой личности. Данный синтез раскрывается в известной самохарактеристике Зайцева – «светский, но православный»³. Она говорит о нем как о человеке, глубоко впитавшем плоды эпохи Просвещения и перенесшем их на русскую почву с характерной для нее традицией взаимодействия художественно-творческого и религиозного опыта.

В отношении творчества Зайцева уместно говорить о *художественно-образном воплощении религиозного смысла жизни* – о такой духовной интуиции, которая выражает себя в художественной картине мира. Эта взаимосвязь религиозной и художественной интенций творчества русского писателя может быть понята только в аспекте преемственности творческого опыта в исто-

- 1 Цит. по : Творчество Б.К. Зайцева и мировая культура : Материалы Междунар. научной конф., посвященной 130-летию со дня рождения писателя. 27–29 апреля 2011 / под науч. ред. Е.А. Михеичевой. Орел, 2011. С. 47.
- 2 Зайцев Б.К. Дневник писателя. М., 2009. С. 116.
- 3 Он же. Собр. соч. : в 9 т. М., 1999–2001. Т. 9. С. 222.

рии национальной культуры. Характерной чертой русской культуры выступает художественная форма самосознания, непосредственно связанная с религиозным смыслом спасения и оправдания жизни. Она выполняет важную функцию интеграции различных духовно-исторических событий, различных планов бытия в единое целое.

Здесь мы исходим из того исторического факта, что русская культура в контексте мировой имела уникальный опыт, осуществив себя как культура, чьей мировоззренческой доминантой выступала идея творчества, а культурное самосознание осуществлялось в двух формах – *нравственно-религиозной* и *художественно-философской*. Творчество в русской культуре выступает в качестве устойчивого механизма саморазвития, духовного самоопределения и социальной самореализации личности. Его основным мотивом становится создание такого произведения (или социального действия, порядка), которое обладает видением или интуицией Совершенного (трансцендентного идеала) и имеет не только духовно-художественные проекции, но и социально-политические.

Объяснение данному порядку вещей следует искать в усвоенной русской культурой восточнохристианской традиции. Культурологическая реконструкция отечественной истории свидетельствует, что основные «высокие» духовно-интеллектуальные практики русской культуры, содержание творчества, его ценностный статус были определены святоотеческим пониманием духовной природы человека. При смене культурной парадигмы на уровне духовно-нравственного и художественно-философского самосознания для культуры классического типа сохранялась *идея служения творчеством*, для культуры неклассического типа – *идея социального и метафизического преобразования мира*. Таким образом, исторический путь русской культуры предстает как целое, организуемое интегральной установкой творческого пути жизни человека, стремящегося к высшим нравственным, эстетическим, религиозным, социально-культурным идеалам.

Устойчивое воспроизводство данной творческой установки говорит о ней как о духовной «парадигме» русской культуры – неизменяемом, моделирующем (порождающем) основании, или ядре. С момента крещения Руси, которое справедливо назвать первым опытом культурной универсализации, закладывается «программа» становления национальной культуры как части общей христианско-европейской культуры, но в византийской политической версии. Неслучайно Достоевским была подмечена черта национального характера и самосознания, которую он назвал всемирной отзывчивостью русского человека. В полной мере она проявилась и в творческом облике Зайцева. Воспитывавшийся на лучших образцах русской классической литературы, он с юности ощущал тяготение к европейской культуре с ее универсализмом духовных ценностей, эстетических и этических идеалов. Друг Бориса Константиновича Георгий Чулков так отзывался о нем: «Мне нравилось в Зайцеве то, что он по-

стоянно искал каких-то больших встреч – то с Гете, то с Данте, то с Италией раннего Возрождения...»⁴.

Человек культуры, о котором говорит Достоевский, в истории Руси/России имеет свои характеристики. Это человек, который своими трудами, талантом, подвижнической жизнью, исканием истины, ратным подвигом, высоким интеллектом, научными знаниями создал русскую культуру и российскую государственность. В русской культуре на уровне духовно-нравственных и эстетических идеалов выражена ценность духовного опыта личности, способной к саморефлексии, интеллектуальному творчеству, опирающейся на знание и четкую нравственную систему. Все эти черты стали отличительной характеристикой и Зайцева. Справедливо утверждать, что он своим творчеством продолжал воплощать идеалообразующие и смыслообразующие векторы национальной культуры в той линии культурной преемственности, которая не только определялась смысловой обусловленностью искусства и религии – этого метафизического кода восточнохристианской цивилизации, но и черпала вдохновение и философские идеи из сокровищницы европейской литературы и искусства, где *автономное творчество с эпохи Возрождения стало стержнем процесса секуляризации*.

Подчеркнем, эта линия весьма значима в понимании исторической судьбы Руси/России. Данная проблема стала центральной для философии и эстетики Серебряного века. Как его представитель, Зайцев в своем творчестве вслед за философами неоднократно будет обращаться к теме культурной специфики России, выбирая своим предметом, с одной стороны, творчество писателей, открывших Россию для Европы и Европу в самой России, с другой – духовный опыт русского православия в его ликах и святынях. Тем самым он примет активное участие в процессе самоидентификации русской культуры в поиске ее «адекватного места внутри сложной цельности европейского культурного предания»⁵.

Этот поиск можно назвать *процессом установления европейской идентичности русского православного художника*. Проблема, над которой размышляет Зайцев, – национальная культура и универсализм христианских культурных ценностей. Осуществить этот синтез удалось великой русской классике. Именно в классический период своего существования русская культура достигла универсализма, обретя мировое значение в рамках общеевропейской христианской культурной традиции. Удачно эту мысль выразил известный российский философ и писатель В.К. Кантор. В книге «Русская классика, или Бытие России» современный автор говорит о том, «что только имеющая высокую классику культура бытийствует в высшем смысле этого слова. Есть культуры этнографические – не более чем материал для полевого исследования археолога или

4 Чулков Г.И. Годы странствий : Из книги воспоминаний. М., 1930. С. 266.

5 Аверинцев С.С. Собрание сочинений : Связь времен. Киев, 2005. С. 341.

культуролога, и есть культуры, созидающие духовную жизнь человечества. Сам факт наличия высокой классики, которая творит свою страну для мира, позволяет предположить о возможном преодолении не только пространственных, но и историко-временных границ, о сохранении такой культуры как события мирового значения»⁶.

Можно согласиться с исследователем, что «роль книги в России прямо переключается с ролью Библии, Книги книг. Как когда-то Ветхий, а затем Новый Завет собирал вокруг сторонников, формировал религию и церковь, противостоя старым и официальным верованиям, так обожженная в среде темных людей книга – неважно, какая (пусть дониконианская церковная или ложно понятые Гегель, Бюхнер, Маркс) – приобретала характер сакральный, оказывалась противостоящей официальной церкви и государству. Больше опереться было не на что: в отличие от западноевропейских государств, в России отсутствовали определенные социальные институты (право, парламент и т.п.) и всевозможные корпоративные устройства (цехи, городские и сельские коммуны, религиозные общины, политические партии), в которых человек мог бы искать защиту от власти. Опорой личности стала книга. <...> Русская литература стала русской Библией, творцом нравственно-исторических смыслов для своего народа»⁷. В романе «Крепость» Кантор еще раз возвращается к исходному тезису, говоря от лица героя о русской классической литературе, которая есть «наша единственная надежда, что мы не озвереем окончательно. Будет большой канон и малый канон – разных объемов, но составлять и комментировать надо уже сейчас»⁸.

В данном контексте задача комментирования может быть определена как *рефлексия над культурным преданием*. Для Зайцева эта задача реализовалась в синтетическом методе лирического высказывания и объективной аналитики – особой авторской интонации и найденном стиле высказывания, который назван исследователями (А.М. Любомудров, Н.В. Рябина, Т.М. Степанова, А.В. Яркова) лирической рефлексией. Философско-эстетической и нравственной основой «метода» Зайцева выступает Слово, понимаемое как общественно значимое делание и культурная работа – работа в первую очередь просветительская. Но за этим следует видеть нечто большее – социально-культурную программу, своего рода *культурную политику*, выражаемую в актуализации смыслов христианской культуры и утверждении этих ценностей в социальном бытии и в общественных практиках современной России и Европы.

Именно программой следования идеалам христианского гуманизма и европейского просвещения можно объяснить факт создания Итальянского общества в послереволюционной Москве и Всероссийского союза писателей, московское отделение которого Зайцев возглавил в 1921 году. Неслучайно мо-

6 Кантор В.К. Русская классика, или Бытие России. М., 2005. С. 4.

7 Там же. С. 10.

8 Там же. С. 11.

сковскую Studio Italiano Зайцев называл «самодельной академией гуманитарных наук». Посреди российского хаоса и смуты это была территория культуры – необходимое условие жизни и творчества свободной мыслящей личности, признающей и отстаивающей непреходящие ценности культуры.

В течение долгой жизни писатель последовательно воплощал в общественном бытии просветительскую программу, которая стала его теорией и практикой культуры – персональной культурной политикой, выдвинув его в настоящего неполитического лидера русского образованного общества, оказавшегося за пределами России. Вот ее главные черты: христианство как мировоззрение; ценности культуры как социальная политика и идеология; европейская образованность и просвещение как основа развития личности; религиозные традиции как фактор национально-культурного самосознания; европеизм как социально-политическая идентичность культурного класса России.

Эти ценности Зайцев транслировал русскому человеку, преодолевая в том числе и сословные ограничения, пытаясь сохранить их и передать новому поколению, которое установит свою историческую преемственность и со «Святой Русью», и с Россией просвещенной, и с Европой как общим домом России культурной. Зайцев был ярким представителем культурного класса, выразителем которого стала русская интеллигенция. В среде же самой интеллигенции он воплотил собой образ человека культуры, своего рода высшего проявления его духовно-творческих идеалов.

О Зайцеве как писателе-гуманисте, русском художнике и человеке европейской культуры можно сказать его же словами, адресованными В.Н. Лодыженскому в мемориальном очерке «Старый барин», вошедшем в «Дневник писателя». Характеризуя культурную роль художника в социальной и политической истории России, он так говорит о том времени: «А замечательная, в некотором отношении, эпоха: писатель – человек с некоей миссией общественной, не так просто ремесленник... До самой революции дожил взгляд на русского писателя как на носителя известного “служения”»⁹.

Зайцев-писатель – представитель думающего образованного класса русской интеллигенции. И для него мотив служения оказался важным, но не ограничивающим горизонт культуры. В чем это проявилось? Православная интуиция русской культуры с ее мотивом спасения в среде народнической интеллигенции обрела черты служения. Но Зайцев был далек от мистического соблазна русского народничества, по словам Бердяева «русского соблазна», с его гипертрофированной идеей служения обóженному народу. Он человек той *срединной европейской культуры «права и прав»*, социального порядка, интеллектуальной дисциплины и духовной трезвости, недостаток которой в России остро ощущали и Бердяев, и Степун, и Струве. В этом смысле Зайцев – духовный реалист. Труженик, работающий пером, как преподобный Сергей Радо-

9 Зайцев Б.К. Дневник писателя. С. 160.

нежский своим плотницким топориком. В русской интеллигенции как в культурном классе, оказавшем значительнейшее влияние на формирование национального самосознания и политической идентичности русского общества, эти черты духовного реализма, соединявшие идею с практикой, постепенно кристаллизовались.

Необыкновенно пронизательно Зайцев характеризует идейный и нравственный облик российской интеллигенции, говоря о различных ее исторических и духовных типах. Интеллигенция «классическая», которую Зайцев не застал, «перенасыщена идейностью». Она «иногда утомительна доктринерством, обладала своими шаблонами и рутинной – к этим чертам ее не может быть, конечно, хорошего отношения. Но “бессребренностью” и человеколюбием отличалась и она. Нельзя хулить огулом», – отвечает Зайцев тем, кто «всю ответственность за русскую катастрофу старался переложить на интеллигенцию»¹⁰. «Нельзя забывать сотен разных незаметных земских врачей, – продолжает он, – чеховских фельдшерц, безмолвных, но погибавших на эпидемиях, ведших жизнь истинно подвижническую. А учителя, учительницы?»¹¹

Точны и его выводы в отношении интеллигенции и церкви. Зайцев указывает на исторический российский парадокс: «Замечательно, что интеллигенция того времени была антиправославна, с церковью почти связи не имела, а в жизнь христианские чувства несла. Противоречием было и то, что во многом она большевизм подготавливала, от большевизма же и приняла наибольшее гонение»¹². Отводя огульные обвинения в адрес интеллигенции, Зайцев говорит: «Во всяком случае, тот средне-просвещенный слой предвоенный, который я знал, ничего такого “ужасного” в себе не нес, как кажется нынешним ее хулителям. Эта была интеллигенция без кавычек, из нее выходили юристы, писатели, врачи, инженеры, художники, философы...»¹³.

Этот слой оказался и носителем креативных идей, выражаемых в высоких практиках культуры – искусстве, науке, философии. Творческую инноватику просвещенного класса Зайцев описывает так: «Умственное, духовное и артистическое творчество очень высоко стояло в этом слое. Именно в нашем веке, когда старое барство отошло, все почти выдающееся в литературе, философии, музыке, живописи шло из интеллигенции. Вся эмигрантская литература вышла из нее. Вся музыка русская в Европе, все наши философы, художники здешние не могут отречься от своего происхождения. Из-за того, что низы бессмысленно стерли и растоптали этот мир, – довольно поносить его. Слабости он свои имел»¹⁴.

Зайцев не идеализирует интеллигенцию, но все же не оставляет ее без исто-

10 Зайцев Б.К. Дневник писателя. С. 89.

11 Там же.

12 Там же. С. 90.

13 Там же.

14 Там же.

рического оправдания: «Может быть, слишком было много “сложностей”, изящества душевного, нервности, нежности, неврастении. Но одни страдания интеллигенции в революцию, и посейчас продолжающиеся, все искупают. За грехи заплачено кровью, золотым рублем. Поздно вновь тащить на крест то время»¹⁵.

Говоря о повороте интеллигенции к вере, Зайцев, по сути, характеризует и свой путь. Хранителем православия в России всегда считался народ, но он-то и оказался самым невоцерковленным, легко расставаясь с многовековой религиозной традицией в революционную эпоху, зато «безбожная» интеллигенция эту традицию не просто собрала и сохранила, но и придала ей новый творческий импульс развития – и богословский, и социально-культурный, и политический. Зайцев здесь еще раз указывает на поразительную, но очевидную логику исторических процессов: «В России же удивительно следующее: в довоенное время опорой православия считался простой народ, в значительной степени крестьяне. Большинство церквей – по сельской России. Большинство верующих были мещане, серые купцы, крестьяне. Теперь все изменилось. Крестьяне, оказалось, очень мало *сердцем* были преданы вере. Я знаю русскую деревню и не удивляюсь массовому закрытию там церквей. Помню и довоенное сельское духовенство... А интеллигенция при мне, в мои ранние годы, – сплошь находилась вне веры – теперь она главный оплот ее – и в России, и в эмиграции»¹⁶.

Вера как пассивная, нерелексируемая этноконфессиональная традиция, как укладный ритуализм общественного порядка хороша была для традиционалистской культуры *безмолвствующего крестьянского большинства* – мифологизированного народа-богоносца. Но сохранить себя духовная традиция смогла только в форме духовной и культурной рефлексии *думающего интеллектуального меньшинства*, воспринявшего и творчески переработавшего культурные и социальные результаты европейского Просвещения. В этом грандиозном историческом прецеденте, явленном в рамках логики развития русской культурно-политической общности, следует разбираться особо. В рамках же заявленной темы мы отметим следующее.

В полемике с критиком Лукашом, похвалившим Зайцева как писателя, но разгромившим его героев-интеллигентов, Борис Константинович не только защитил культурный класс России, который, как его персонаж Христофоров из «Голубой звезды», не желал иметь «волчьих зубов» и погиб, не умея драться, подобно Христофорову, загородившему собой ученика Ваню. Но он показал, что без этого культурного класса – русской интеллигенции – существование России как исторической личности невозможно, как невозможно существование любого человека без души и ума.

¹⁵ Зайцев Б.К. Дневник писателя. С. 90.

¹⁶ Там же. С. 91.

Зайцев предъявляет всем тем, для кого интеллигенция бранное слово, – и в России, и в любимой его Италии, в тот период активно фашизирующей, опыт социально-политической и культурной самоорганизации русской интеллигенции, продемонстрированный в эмиграции: «Вот вам и путь интеллигенции, вот ее “неудачничество”! Не очень-то я его вижу. В той же эмиграции: люди приехали в чужую страну, разбитые, ободранные – и все же устроились, внедрили. Завели свои церкви, школы, приюты, больницы»¹⁷. Вывод Зайцева – интеллигенцию нельзя сводить к Ломоносову, Ключевскому, Лескову. Она сложнее и роль ее «пестрей и разнообразнее. Менее исключительна, более связана с душой и мозгом страны»¹⁸.

Судьба интеллигенции для писателя и публициста стала зеркалом исторической судьбы России. Метафизика истории, по Зайцеву, дана в образе крестных мук исторической России в ее революционной катастрофе. Историческое и политическое мышление Зайцева определяется христианскими категориями-образами: «На Кресте наша Родина, что говорить: распинают ее, на наших глазах распинают, что ни день, глубже вбивают гвозди. Не снегами занесло, страшная, клубящаяся туча, с дьявольским заданием: в пять лет все “дезинфицировать”, все уничтожить, выморить более крепкое крестьянство. Извести интеллигенцию, мораль, религию – голого дикаря посадить на престол славы»¹⁹. «Сейчас страдные дни для нас, русских. На какое ни гляди небо, на какие каштаны, озера – облик Креста заслоняет все»²⁰.

Этот очерк – новелла «Крест» – навеяна похоронами генерала А.П. Кутепова. Но мировоззрение христианина зиждется на архетипе смерти-воскресения – после Голгофы приходит надежда на воскресение: «А дальше идет вера. В силе – ждать. Не вечно так будет. Из скопившегося может грянуть такой гром, такая молния, что зашатается сатанинский престол. Когда это будет – не знаем. Но нас этот час должен застать бодрствующими, не расслабленными и не падшими»²¹.

Задачу бодрствования Зайцев понял двунаправленно. Он стал как бы живой памятью культуры, ушедшей из истории, из осязаемости своего социально-политического уклада и географических границ, но сохранившей свою внутреннюю суть – душу и ум в высоких практиках социального и культурного творчества. Восстанавливая в различных литературных и публицистических жанрах подлинные ценности русской культуры, он остро ощутил необходимость диалога национальных культур. Так, свою миссию Зайцев увидел и в том, чтобы прививать ростки национальной культуры на другие культурные деревья. Восхитившись Италией еще в юности, Зайцев пришел в зрелом возрасте к восхищению русской культурой.

17 Зайцев Б.К. Дневник писателя. С. 91.

18 Там же.

19 Там же. С. 97.

20 Там же.

21 Там же. С. 98.

Понять единство национальных культур в общем европейском предании можно было на основе христианского универсализма – ценностей и идеалов христианства с осуществленным им синтезом античных и иудео-христианских традиций. Из этого ощущения эстетического богатства и совершенства культурного предания Европы с ее гениальными художественными вершинами, в первую очередь Данте, рождалась идея диалога национальных культур России и Италии, России и Франции. Отсюда и у зрелого Зайцева проблематика возможного религиозно-культурного сближения восточного христианства с римо-католическим.

Эта значимая тема, как известно, была не нова для русской философской традиции, получив серьезное развитие в работах В.С. Соловьева. Если Италия – это фундамент христианской идентичности Европы с ее персонализированной формой творчества эпохи Возрождения и культурной программой христианского гуманизма, то Франция – это дух свободы и источник творческих новаций на рубеже XIX–XX веков в тот период, когда происходило становление Зайцева как писателя. Неслучайно его первые удачные творческие опыты связаны с новой стилистикой и эстетикой европейской постклассики – с импрессионистическим типом художественной образности как аутентичным для Зайцева видением и способом высказывания.

В этом первоначальном, моделирующем историю христианской цивилизации синтезе разума и веры, духовного опыта и творчества, свободы и нравственного порядка и нужно видеть *синтез светской и религиозной культур*, который явился подлинным художественным открытием Зайцева в истории русской литературы и, шире, русской культуры в XX веке. Но можно ли оценить Зайцева как человека русской культуры, наследующего культурный багаж эпохи великой классики? Соотносим ли его опыт с традицией, где сакральное и профанное не разорваны в сознании и образе жизни, но выстраиваются в целостную метафизическую систему, выраженную языком религиозного культа и сакрального образа? И как вписывается в эту религиозную метафизику светская культура модернистской эпохи XX века?

Христианская культура знает онтологию Чуда, связанную с событиями внутреннего человека – преображением его духовно-душевно-телесной природы. Предельным образом в достижении совершенства является святой, примером – его жизнь, переданная в особом агиографическом жанре. Потому святость с ее опытом достижения совершенства в горизонте Небесного Царства в двух типах взаимопроникающих культур – религиозной и светской – становится зримым воплощением и манифестацией Иного, которое ведет к преображению человека и изменению его судьбы. Святость – это архетип мира сакрального, противостоящего миру обыденного и приоткрывающего подлинный смысл и цель существования человека.

Русская культура в отношении к чуду, таинству и святости интересна переплетением высоких книжных традиций христианского предания и фольклора

в специфической рефлексии ее исторического наследия европеизированной уже культурой. Личная заслуга Зайцева, как русского мыслителя, состоит в том, что на основе свободно-творческой интуиции художника ему удалось переосмыслить православную традицию в рамках универсальной европеизированной светской культуры. Ему принадлежит авторство оригинального жанра – беллетризованных житий, которые свидетельствуют о поисках писателем средств языка для перевода христианских смыслов и опыта на язык современной культуры. Эту миссию когда-то выполнили греческие и латинские святые отцы в опыте перевода Истины Откровения на язык философии. Подобно греческим отцам – выпускникам афинской философской школы – Зайцев пытался понять цивилизационную идентичность России через образ «Святой Руси».

И снова о Зайцеве можно сказать его же словами, адресованными В.Н. Лодыженскому в том же очерке «Старый барин»: «Революция, изгнание очень приблизили его к “Святой Руси”, отдалили от прежнего интеллигентства – явление, не на нем одном замеченное. Подошел он ближе к церкви, к религии – искренно, бесхитростно, всем существом»²².

И в русской святости Зайцев выделил именно те черты, что были родственны спокойному духу *просвещения*: светлую мерность, аскезу как особую форму социальной практики и молитвенное делание, достигающее Небесного Царствия и дарующее его свет падшему человеку в его драме исторического бытия. Тем самым религиозный традиционализм Древней Руси он переосмыслил в культуре светской. И в духовной ситуации XX века актуальным оказался тип культурной практики с доминантой эстетического постижения целостности Бога, мира, человека. В стремлении следовать предельному идеалу творчества – образу Совершенного – Зайцев всей своей жизненной позицией и опытом писателя продолжал воссоздавать духовный космос русской культуры. *Художественное слово* в этой культуре имеет ценность, если оно *служит истине и несет на себе печать личной ответственности человека*.

Нравственные категории дворянской культуры: долг, мужество, ответственность, служение, честь – преломились в этическом самосознании культурного класса России – интеллигенции – и стали ценностными ориентирами секуляризованной культуры, определяя мотивы творчества Б.К. Зайцева. И если он не стремился к политической форме выражения своей мировоззренческой позиции, то в общественном пространстве всегда оставался *лидером партии культуры* – той ценностной основы, на которой формировался универсализм европейской цивилизации и рождалась идеология и практика политической свободы. Другими словами, авторский синтез светских и религиозных традиций, осуществленный Зайцевым на основе актуализации наследия русской культуры в ее обращенности к европейскому культурному преданию, стал зримым выражением *общевропейской практики христианского либерализма*,

²² Зайцев. Б.К. Дневник писателя. С. 161.

имеющего две формы – социально-политическую и культурную. Его программа просвещения, подчеркивающая ценность свободы личности и восходящая к христианскому пониманию свободы в своей творческой ипостаси, оказалась аутентична логике европейской культуры с приматом индивидуально-творческой самореализации человека.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

ЕВРОПЕЙСКИЙ МОДУС В КУЛЬТУРНО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ РОССИИ

Философский опыт постижения культуры и истории подвергается мировоззренческим и методологическим изменениям: гегелевский панлогизм сменяется шпенглеровским органицизмом, формационный подход – цивилизационным, эволюционизм – мультикультурализмом, теория прогресса – принципами нелинейного развития, детерминизм – синергетической парадигмой, логоцентризм – постструктуралистской стратегией исследования. Нарастающая сложность отношений между экономическими, культурными и политическими субъектами современной истории заставляет участников глобального проекта пересматривать представления о самих себе, искать адекватные вызовам времени интеллектуальные стратегии решения насущных проблем.

В общем универсально-унифицирующем тренде развития цивилизации с ее информационно-технологическим принципом организации социума конкуренция картин мира, ценностных систем, образов жизни, социально-культурных и государственно-политических практик становится все более острой. Общества открытого типа, к которым относятся европейские страны с развитой демократической системой, способны организовываться на основе известных принципов демократии, ценностей правового государства, частной собственности, прав и свобод граждан, что в идеале мыслится универсальным условием интеллектуально-творческой самореализации личности. В классической философии либерализма человек понимается как сложный продукт процесса социализации, как «человек культуры», имеющий два измерения – личностное и общественное. Взаимодействие современного индивида и общества предстает в многообразии культурных практик, порождает многочисленные образцы социального поведения, формируя новую реальность социально-культурных, политических и хозяйственных отношений.

Конструктором новой социальной реальности в XX веке выступили культуры современного типа, принадлежащие западноевропейской христианской традиции. Эти «локомотивы современности» на рубеже третьего тысячелетия вошли в стадию постмодерна. В то же время Россия, обремененная трагической историей XX столетия, с большими издержками становится участником современного технологического проекта. Дополнительную трудность для России составляет нерешенный вопрос культурной и политической идентичности, спровоцированный не только кризисами развития, которое переживает

любое общество, но настоящими цивилизационными срывами – дважды потерянной за XX век страной, дважды разрушенным социальным и культурным укладом на фоне двух мировых войн и большевистского эксперимента с построением тоталитарного государства.

Как объяснить подобные исторические «неудачи» России, которая с трагической периодичностью выпадает из общеевропейского и мирового контекста цивилизационного развития, словно бы не может запустить эволюционные механизмы, совершенствующие социальную и политическую системы? В который раз в истории, проводя модернизацию в надежде догнать опередившую ее Европу или Америку, она буксует, а если и достигает определенных результатов, то очень дорогой ценой. Напрашивается пессимистический вывод, что русское общество органически не способно к либерально-прогрессистскому типу развития. Этот тезис – главный аргумент тех, кто считает «русский код», «русскую матрицу», а следовательно, и русскую культуру ментально привязанными к традиционалистскому государству. Другое, не менее клишированное, на наш взгляд, мнение, распространенное среди политологов, берущихся делать историософские и культурологические выводы, продолжает связывать либерализм, в том числе и современный, с протестантским типом культуры. Общим для подобных мнений является категорический отказ в либеральном потенциале восточнохристианской традиции и тем странам, которые строили свою государственность на ее культурной основе.

Правильнее, на наш взгляд, было бы рассуждать в другом ключе. Нужно исходить из той фундаментальной посылки, что в основе христианской европейской и русской культуры лежит метафизика свободы. Ее богословская трактовка связана с обнаружением действий Духа Св. в реальности жизни человека и общества. Если европейская цивилизация этот опыт опосредовала культурным и социальным творчеством, выстроив срединное пространство отношений между индивидом и обществом, сбалансировав интересы различных социальных групп и скрепив их общественным договором и правом, то русская цивилизация этой границы между метафизической и социальной реальностью не обозначила. Лишь позже, в XIX веке, это пространство «между» стало выстраиваться в творчестве русских писателей, композиторов, историков, публицистов, знаменовав собой классический период развития культуры. Великая русская классика была нашей европейской цивилизацией!

Русская государственность при переходе от Великого княжества к Царству Московскому, многое переняв от азиатского способа правления ордынских ханов, закрепила специфическую практику общественного бытия, ссылаясь на авторитет императора Юстиниана, на знаменитую преамбулу к шестой новелле о двух дарах Духа Св. – священстве и царстве и о симфонии властей, совместно поддерживающих данный сакральный порядок и взаимно утверждающих легитимность друг друга.

Эта азиатско-византийская версия русской культурно-политической исто-

рии, казалось бы, должна была быть демонтирована глобальным европейским проектом Петра I. Но архетип самодержавной власти, имеющей сакральную легитимность, при всех плодах европеизации и секуляризации только зацементировал социальный порядок Российской империи, позволив ей до второй половины XIX века сохранить институт личной и экономической зависимости крестьянства при слабости прав прежде всего третьего сословия.

Однако плоды европейского просвещения дали глубокие всходы. Через европейские образовательные институты – гимназии, лицеи, частные пансионы и университеты, через литературное творчество с его опытом исторического и духовно-нравственного самопознания национального бытия, через идейную самоорганизацию русской образованной общественности, через включение в систему образования более широких слоев населения уже в пореформенной России замысел императора Петра о России как европейской державе обрел реальную социальную плоть. При недостаточной реализации европейских культурных и политических свобод в России общим для двух христианских цивилизаций все же является концепт свободы, по словам апостола Иакова, «совершенного закона» (Иак. 1, 25). Свобода неотчуждаема от личности, является божественным даром человеку, и в этом смысле онтология свободы как основа политического либерализма составляет стержень и восточной, и западной духовной традиции.

В истории России политическая проекция философии свободы нашла свое воплощение в интеллектуальной и политической биографии ряда выдающихся представителей русской мысли – в линии продуктивного синтеза ценностей национальной культуры и европейских гражданских институтов. Так, опыт российского реформатора-законоведа М.М. Сперанского, не выходя за пределы монархической конструкции власти, способствовал рационализации системы управления, скрыто обозначая правовой предел полномочий трона, что логически и неизбежно должно было привести к его десакрализации.

Один из самых острых блестящих русских умов, наследник богатейшей русской фамилии А.И. Герцен занял непримиримую критическую позицию по отношению к официальной власти, ища для России оптимальный «русский путь» освобождения от косности социального порядка – всех форм экономической и политической несвободы. Московский профессор всеобщей истории Т.Н. Грановский выступил проводником просвещенного европеизма, укрепляя в сердцах и умах молодого поколения мысль о стремлении к классическим ценностям культуры и образования, которые создают почву для индивидуального интеллектуального развития человека, делают его жизнь общественно полезной и исторически осмысленной, избавляют от традиционалистских стереотипов коллективного сознания и тем самым продвигают его по пути освоения европейского модерна.

Деятельность либерального славянофила И.С. Аксакова, правого кадета В.О. Ключевского, правого центриста М.А. Стаховича, конституционалиста

В.А. Караулова, автора либерально-консервативного проекта «Великой России» П.Б. Струве была нацелена на формирование единства культурно-политической нации. Программа исторического самопознания и культурного творчества как в дополитический период, так и в эпоху публичной политики оказалась актуальной для русского общества, которое должно было проделать значительную работу по формированию системы «права и прав», обеспечить трансляцию духовных ценностей национальной культуры в условиях свободы слова, вероисповедания и конституционного разграничения властей.

Опыт политической борьбы и журналистское творчество А.В. Тырковой-Вильямс, просветительская и политическая деятельность С.В. Паниной стали лучшими свидетельствами социальной практики либерализма на почве национальной культуры. Эти выдающиеся женщины, входившие в партию кадетов, в истории русского либерализма заняли не просто почетное, но лидирующее место, во многом определив его культурно-практическое лицо, показав те формы продуктивной общественной деятельности, которые были необходимы для формирования его социальной и интеллектуально-творческой базы.

Историософская и культурологическая мысль Г.П. Федотова может быть предложена в качестве концептуальной основы для современного понимания российской цивилизации, ее культурно-политической специфики, центральным вопросом имея вопрос о способах освоения духовной и политической свободы. Лидер «партии культуры» Б.К. Зайцев, последовательный европеист и русский художник, возвышая свой голос в защиту ценностей европейской и русской культуры, сформулировал тезис о значении образованного меньшинства для исторической судьбы России, тех идеалов творчества и духовной свободы, на которых зиждется фундамент христианской цивилизации Европы и России.

Но как бы ни был значителен вклад русского образованного класса в развитие социальной системы России, отечественная история дает повод говорить о неоднократных разрывах в культурной преемственности и о деградации общества, уже достигшего определенного уровня цивилизационного универсализма. Природа этих «эволюционных срывов» во многом обусловлена отсутствием согласования двух типов ценностей – метафизических и инструментальных. Сюжет, ставший для российской истории традиционным, – когда богатство и глубина духовно-культурного опыта входили в противоречие с процессами социально-политического и экономического развития страны.

Если мы обратимся к идейно-историческому наследию русского либерализма в его национально-культурной версии, то увидим, что он теоретически и практически пытался осуществить столь необходимую для России процедуру медиации – согласования метафизических и инструментальных ценностей. Вырастая из культурного опыта русской цивилизации, почвенный либерализм в России пытался синтезировать европейскую идею права и духовных ценностей христианства, преодолевая разрывы политического поля, артикулиру-

ванного спорами славянофилов и западников, консерваторов и либералов, традиционалистов и прогрессистов. Сегодня мы вновь поставлены перед этой исторически не решенной задачей, но уже в новых условиях информационного общества и опять, подчеркнем, в ситуации догоняющей технологической и политической модернизации.

Как представляется, задача медиации одновременно лежит в плоскости саморефлексии культуры и ее практик. Российское общество, на наш взгляд, остро нуждается в актуализации концепта культуры и свободы в публичном пространстве, в публичном дискурсе. Но обладает ли современная общественная мысль и, шире, политическая культура России творческим потенциалом для синтеза духовных традиций, социально-политических и экономических новаций? Отмеченный нами разрыв единого политического поля нации, отсутствие в обществе ценностного консенсуса по ключевым моментам социально-экономической и культурно-политической жизни значительно осложняют процесс нациестроительства. Демонтаж ценностной системы, хаотизация экономической и стагнация социальной системы продолжают свидетельствовать о разрыве в преемственности духовной и интеллектуальной традиции, что проявляется и в слабости философской рефлексии над историческим опытом такой мегакультурной общности, как Россия.

Закономерно возникает вопрос: насколько адекватно наши представления о себе, своем прошлом и об отношении к нему? Не станет ли обращение к культурно-исторической традиции, ее смыслам и идеалам попыткой арханизации современности? Как представляется, в истории русской политической культуры были даны примеры творческого синтеза «старого» и «нового». В них преодоление косности сложившегося социального порядка не означало отказа от ценностей национальной культуры, понимаемой как часть европейского христианского мира. Русская культура стала почвой культурного либерализма интеллектуалов – героев этой книги. Подавляющее большинство из них в своем творческом опыте сохранили метафизический план мышления, осваивая «инструментарий» европейской политической культуры с ее идеями правового государства и свободы личности.

Однако проблема русской культуры и российской цивилизации заключается в том, что среднее звено, опосредствующее, с одной стороны, высокие идеалы, а с другой – инструментальные практики, так и не было достроено. Принято говорить, что в России есть высокая культура, но нет цивилизации, а следовательно, нет правовых условий для эволюционирования политических институтов. Выявленная русскими мыслителями проблема срединной культуры, возникающей как результат согласования двух типов ценностей – метафизических и инструментальных, сегодня, как представляется, может стать основой культурфилософской рефлексии российского общества, которое вновь вынуждено согласовывать инновацию и инструментальное мышление с метафизической традицией российской политической культуры, с ее архетипом власти.

Сюжет столкновения традиционалистского бюрократического государства, представленного в современной истории России олигархическими элитами, сросшимися с коррумпированным чиновничеством, и общества, которое не может стать современным «русским европейцем», выживая в существующем социальном порядке, мы наблюдаем в режиме реального времени. На наш взгляд, в этом процессе необходимо выделить и сделать предмет пристального философско-культурологического и социально-политического анализа формирующееся публичное пространство, как своего рода срединное пространство культуры для взаимодействия политики, экономики, науки, религии, философии, искусства. В истории русского либерализма борьба за свободу слова, свободу совести, доступа к образованию и ценностям культуры оказывалась тем оселком, на котором проверялись истинные намерения основных политических и социальных субъектов – государства, власти, деловых кругов, религиозных институций, научно-образовательного сообщества, деятелей культуры и искусства, различных общественных организаций.

В эпоху острой конкуренции культурных образцов и стилей жизни, борьбы за первичные ресурсы, перекройки политической карты мира, социальных революций важно оценить историческую практику европеизации русской цивилизации, выявить ее интеллектуальный и социальный потенциал в современной политической, экономической и духовно-культурной сферах жизни активно обновляющегося российского общества. Цель будет заключаться в том, чтобы показать альтернативную культурно-политическую стратегию развития современной России, в которой конституционно закрепленные права человека на свободу выбора, свободу совести, свободу слова, свободу собраний, право на образование и доступ к культурным ценностям являются неотчуждаемыми.

Приходится признать, что «думающее меньшинство» сегодня поражено в своих академических и социально-экономических правах, растворено в «безмолвствующем большинстве». Оно не может оппонировать «статусному меньшинству», легализовавшемуся на политическом, экономическом и культурном поле постсоветской России, которому принадлежит большая часть всех ресурсов и всех видов капитала страны. Статусные доминантные группы, которые являются кредиторами мнения для остальных, пассивных и малоинформированных, проводят ангажированную работу с общественным сознанием, используя старый образ внутреннего и внешнего врага: в отношении Европы, ее политической традиции и культурных практик все чаще применяется манипулятивная архаическая формула «мы и они». Тем самым достигается эффект мифологизации событий прошлой и нынешней российской истории.

Данная социально-политическая стратегия выявляет застарелую болезнь российского социума – разрыв между властью и обществом, буквальное существование различных политических культур, одна из которых использует патристическую риторику традиционалистского толка, маскирующую неприкосновенность правящих элит, другая встает под весьма пестрыми знаменами – от

национализма и экстремизма до радикального, беспочвенного ультралиберализма. Низкое качество статусных групп, которые заняли управленческую и экономическую страты, не позволяет им выступить в роли национально ориентированной элиты, способной консолидировать общество и создать условия для его развития.

В контексте обсуждения поставленной проблемы возникает образ медиатора – опосредствующей интеллектуальной культуры, способной преодолевать инверсионные исторические ритмы российской социально-политической истории. Но как это бывало и прежде, восстановителем общественного порядка и государственных функций управления сегодня оказывается не культурно ориентированный либерализм, авторство которого принадлежит русским интеллектуалам – героям этой книги, а российский политический консерватизм, стилистически оттененный задачами модернизации. Он позиционирует себя противостоящим национальной катастрофе – распаду государства, проходившего под лозунгами политического и экономического либерализма. Ясно одно: очевидная деградация форм общественно-политической, хозяйственно-экономической, духовно-культурной жизни является той провокативной ересью по отношению ко всей исторической традиции Руси/России, которая должна быть встречена в духовном и интеллектуальном всеоружии знания и понимания, мысли и действия. Следовательно, о новой стратегии развития России речь может идти только на основе глубокого изучения и понимания ее исторического опыта. Философская критика культурно-политической истории России есть необходимое условие консолидированной научной, общественной и государственной работы, позволяющей предотвратить в отечественной истории трагически повторяющееся столкновение консерватизма в виде политического традиционализма и либерализма в виде ниспровергателя духовно-культурной традиции, образовавшей как само государство, так и нацию.

Если говорить о конкретных исследовательских и практических задачах, то они будут заключаться в требовании адекватной интерпретации российской культурной и социально-политической традиции с целью ее демифологизации и преодоления архаичности, а также в актуализации философской рефлексии такого типа, который способен обеспечить процедуру критического переосмысления и творческого освоения культурной традиции.

Только в этом случае для России откроются исторические перспективы, которые не станут очередным сломом ее традиции, а, наоборот, позволят на новом этапе решить актуальные геополитические и внутривнутриполитические задачи на основе принципов культурного универсализма, создавшего когда-то большой мир христианской Европы и национально-культурную общность русского мира.

Россия, как культурная и политическая нация, пережив глобальную катастрофу XX века, подойдя в своей социальной практике к опасной черте обрушения цивилизации, может сегодня обрести источник творческого развития

в интеллектуальной традиции русской культуры. Она может найти его в философском, научном и художественном наследии – в тех прогрессивных идеях, концепциях и образцах социального и духовного творчества, которые были посвящены вопросам культурно-политического развития России, ее цивилизационному выбору.

Как нам представляется, программа европеизации современной России исходя из анализа корпуса идей русской либеральной традиции может быть сформулирована в следующих положениях:

Россия как цивилизация существует в христианской парадигме истории, опосредовавшей метафизические смыслы в срединном пространстве культуры – индивидуального социального творчества (свобода лица) и конституционно-правовых рамок политических отношений власти и общества (идея права и прав);

европейскость выступает историческим основанием культурно-типологической характеристики российской цивилизации;

вхождение в актуальный модерн – постсовременную информационную стадию развития европейского проекта модерна обеспечивается следованием базовым ценностям культуры и свободы.

Подводя итог своим рассуждениям, отметим, что современность открывает уникальные возможности для исследователя. Особенность исследовательской позиции проявляет себя в отношении к категории будущего, которая включается в качестве проективной модели при описании и изучении феномена прошлого и настоящего. Другими словами, интеллектуальное наследие русской либеральной культуры важно не только как музейная коллекция, тщательно собираемая и грамотно фиксируемая, но и как ответ на вопрос настоящего и основание для строительства будущего.

Обращаясь к своим истокам, культура совершает акт самопознания, извлекает смыслы, которые становятся фундаментом ее дальнейшего исторического развития. Эта мысль красной линией проходит через все тексты русских интеллектуалов, боровшихся в России за иной, «свободный от несвободы» порядок. Три ценностно-смысловые категории – *личность*, *универсализм* и *свобода*, рожденные в лоне антично-христианской цивилизации, стали онтологическим основанием классической либеральной философии. Вопрос в том, будут ли эти ценности утверждены в качестве фундаментальных принципов жизни современного российского общества, насколько они закрепятся в социально-правовых и политических нормах, насколько глубоко проникнут во все области человеческой деятельности – от государственно-политической до творческой, религиозной и семейно-бытовой.

В этом контексте своеобразная миссия российских интеллектуалов и интеллектуального сообщества в целом – стать действенным инструментом культурно-политической модернизации, самостоятельной общественной силой. Интеллектуальный потенциал русской либеральной традиции, тяготеющей

к европейским культурным и политическим ценностям, будет реализован в том случае, если думающее меньшинство современной России станет коммуникатором и интерпретатором, выдвинется на роль идейного лидера общества, чей авторитет подкреплён и интеллектуально и нравственно. В этом случае его роль как медиатора социальных отношений – посредника в общественном диалоге будет успешна и оптимизирует творческие ресурсы россиян в процессе сложения гражданской нации. Тем самым интеллектуальная элита будет способствовать формированию единого общеевропейского культурного пространства, утверждая в России ценности духовной, интеллектуальной и политической свободы, и создавать атмосферу понимания между участниками политического диалога в условиях открытого общества.

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Август, первый римский император** – 168
- Агафангел (Соловьев Алексей Федорович), архиепископ** – 109 (2), 110
- Аксаков Иван Сергеевич** – 48, 64–72 (63), 74–79 (28), 93–95 (8), 97–99 (3), 102–103 (3), 115, 121–123 (7), 191
- Аксаков Константин Сергеевич** – 48, 64, 67
- Александр I (Романов Александр Павлович), российский император** – 22, 59, 130
- Александр I Карагеоргиевич (Александр Карађорђевић), король Югославии** – 130
- Александр II (Романов Александр Николаевич), российский император** – 17, 23, 83, 109, 143, 176
- Александр III (Романов Александр Александрович), российский император** – 17, 23, 76, 123
- Алексей (Романов Алексей Петрович), царевич** – 69
- Амвросий старец преподобный (Гренков Александр Михайлович)** – 97
- Андрей Рублев, преподобный** – 168
- Антоний (Вадковский Александр Васильевич), митрополит** – 103
- Аристотель (Aristoteles) Стагирит** – 42 (3)
- Ахиезер Александр Самойлович** – 12, 13, 16, 25 (2)
- Бакунин Михаил Александрович** – 45, 48, 54 (2)
- Бауман Зигмунт (Zygmunt Bauman)** – 7
- Белинский Виссарион Григорьевич** – 45, 47 (2), 48, 78 (3), 162
- Бердяев Николай Александрович** – 13, 75 (3), 96 (2), 97 (2), 105, 116, 119, 131, 132, 160–164 (5), 182 (2)
- Бирон Эрнст Иоганн (Ernst Johann Von Biron)** – 36, 64
- Бисмарк Отто Эдуард Леопольд фон Шёнхаузен (Otto Eduard Leopold von Bismarck-Schönhausen)** – 125
- Блудова Антонина Дмитриевна** – 64
- Бодрийяр (Бодрийар) Жан (Jean Baudrillard)** – 155
- Боткин Сергей Петрович** – 47
- Булгаков Сергей Николаевич** – 13, 15, 116, 160, 164
- Бунин Иван Сергеевич** – 130, 177 (2), 178
- Бурдые Пьер (Pierre Bourdieu)** – 106
- Бюхнер Людвиг (Friedrich Karl Christian Ludwig Büchner)** – 181

- Вагнер Вильгельм Рихард (Wilhelm Richard Wagner)** – 9
Васильев Иосиф, *протоиерей русского прихода в Париже* – 95
Вейдле Владимир Васильевич – 15, 69, 70, 116, 151
Вергилий (Виргилий) Публий Марон (Publius Vergilius Maro) – 168
Витте Сергей Юльевич – 11
Владимир II (Мономах), *великий князь киевский* – 24, 165, 172
Войнич Этель Лилиан (Ethel Lilian Voynich) – 110
Волконский Сергей Михайлович – 96
Вольтер, Франсуа-Мари Аруэ де (Voltaire, François Marie Arouet de) – 20
Востротин Степан (Стефан) Васильевич – 111
Вышеславцев Борис Петрович – 13
Вяземский Петр Андреевич – 13
- Галаган Григорий Павлович** – 72
Гегель Георг Вильгельм Фридрих (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) – 47, 50, 51 (3), 53, 181
Герд Нина Александровна – 143
Гердер Иоганн Готфрид (Johann Gottfried Herder) – 51
Гернгросс Вера Григорьевна – см. Черткова
Гернгросс Евгений Александрович – 143
Герцен Александр Александрович – 38 (2), 48 (2), 49 (5), 50 (2)
Герцен Александр Иванович – 29–41 (68), 46–47 (5), 64, 78 (2), 144, 191
Гершензон Михаил Осипович – 13
Гете Иоганн Вольфганг фон (Johann Wolfgang von Goethe) – 180
Гетте (Владимир) Рене-Франсуа (René François Guettée) – 95
Гетш Отто (Götsch Otto) – 18
Гизо Франсуа Пьер Гийом (François Pierre Guillaume Guizot) – 92–93 (5), 98 (2)
Годунов Борис, *русский царь* – 133
Горький (Пешков) Максим (Алексей Максимович) – 101, 102 (2), 177
Грановский Тимофей Николаевич – 39–63 (143), 191
Гревс Иван Михайлович – 164
Григорьев Аполлон Александрович – 78
Григорьев Василий Васильевич – 51 (2)
- Давыдова Лидия Карловна** – 143
Данте Алигьери (Dante Alighieri) – 180, 186
Дантон Жорж Жак (Georges Jacques Danton) – 101
Делянов Иван Давыдович – 72
Диоклетиан Гай Аврелий Валерий (Gaius Aurelius Valerius Diocletianus), *римский император* – 171
Достоевский Федор Михайлович – 40, 76 (2), 78, 112 (2), 144, 179, 180

Евлогий (Георгиевский Василий Семенович), митрополит – 109, 110

Елагин Василий Алексеевич – 50

Епифаний Премудрый, инок – 166

Жуковский Василий Андреевич – 178

Зайцев Борис Константинович – 162 (3), 176–187 (64), 192

Закревский Арсений Андреевич – 46

Зеньковский Василий Васильевич (отец Василий) – 44 (2), 45 (5)

Иван Грозный (Иоанн IV), русский царь – 69, 133, 167 (2)

Иванов Вячеслав Всеволодович – 13, 139

Иванцов-Платонов Александр Михайлович – 102

Иваск Юрий (Джордж) Павлович (Jüri Ivask, George Ivask) – 161, 168

Иларион (Русин), первый русский митрополит – 26

Ильин Иван Александрович – 13, 15, 116 (2), 166

Иоанн Кронштадтский (Сергеев Иван Ильич), святой праведный – 99–101 (9), 178

Иосиф Волоцкий (Иоанн Санин), преподобный – 167 (2)

Калинин Илья Александрович – 36

Калита Иван Данилович (Иван I Калита), великий князь «надо всюю Русской землею» – 69

Кант Иммануил (Immanuel Kant) – 51

Кантор Владимир Карлович – 108, 180, 181

Кара-Мурза Алексей Алексеевич – 68, 96, 98, 101, 102, 111, 115

Караулов Василий Андреевич – 104–113 (42), 192

Катков Михаил Никифорович – 54 (2), 76 (2), 77 (4)

Кетчер Николай Христофорович – 50

Киреевский Иван Васильевич – 48, 75 (2), 102

Кирилл Туровский (епископ Туровский), православный святой – 172 (3)

Кистьяковский Богдан (Федор) Александрович – 15, 67 (5), 173

Ключевский Василий Осипович – 15, 20 (3), 21 (2), 31, 32, 58, 80–90 (69), 122 (7), 123, 129, 164 (3), 168, 170, 174, 185, 191

Кольцов Алексей Васильевич – 47

Константин Великий, Константин I, Флавий Валерий Аврелий Константин (Flavius Valerius Aurelius Constantinus) – 41, 98, 171

Корнилов Александр Александрович – 20, 22 (6)

Кочубей Виктор Павлович – 22

Крупская Надежда Константиновна – 143

Куприн Александр Иванович – 177 (2)

Кутепов Александр Павлович – 185

- Ладыженский (Лодыженский) Владимир Николаевич** – 182, 187
Ленин (Ульянов) Владимир Ильич – 101 (5), 115, 143
Леонтьев Константин Николаевич – 13, 64, 68 (2), 76–78 (9)
Лесков Николай Семенович – 185
Лессинг Готхольд Эфраим (Gotthold Ephraim Lessing) – 33
Лихачев Дмитрий Сергеевич – 25, 129
Ломоносов Михаил Васильевич – 185
Лосский Владимир Николаевич – 13
Лосский Николай Онуфриевич – 13, 116
Лотман Юрий Михайлович – 139 (2), 140
Лукаш Иван Созонтович – 184
Любомудров Алексей Маркович – 181
- Макарий Египетский, преподобный** – 166
Макарий, митрополит – 167 (2)
Маклаков Василий Алексеевич – 72 (2), 74 (2), 149 (2)
Максим Грек (Михаил Триволис) – 12
Мамардашвили Мераб Константинович – 6
Маркс Карл Генрих (Karl Heinrich Marx) – 181
Межуев Вадим Михайлович – 48 (2)
Мережковский Дмитрий Сергеевич – 96, 117
Мещерский Владимир Петрович – 68 (3)
Милюков Павел Николаевич – 13, 74 (4), 75 (3), 122, 141–142(13), 149
Молчанов Александр Николаевич – 69 (4)
Мотовилов Николай Александрович – 158
Муравьев-Апостол Матвей Иванович – 13
- Набоков Владимир Владимирович** – 36
Наполеон, Наполеон I (Napoléon Bonaparte), французский император – 55
Неверов Януарий Михайлович – 53, 57, 60
Неретина Светлана Сергеевна – 144
Николай I (Романов Николай Павлович), российский император – 23 (2), 77
Николай II (Романов Николай Александрович), российский император – 17, 83, 103, 109, 123
Никон (Никита Минин [Минов]), патриарх – 24, 88, 89, 133
Нил Сорский (Николай Майков), преподобный – 167
Нилус Сергей Александрович – 100, 101 (3)
- Оболенская Анна Александровна** – 143 (2)
Огурцов Александр Павлович – 144
Одоевский Владимир Федорович – 13
Островский Александр Николаевич – 76

Павлов Алексей Степанович – 102

Панина Софья Владимировна – 150–159 (48), 192

Панченко Александр Михайлович – 6

Папков Александр Александрович – 102

Петр I, Петр Великий (Романов Петр Алексеевич), *российский император* – 7, 21, 24, 33, 36, 45 (2), 64, 69, 88, 89 (4), 118, 148, 162, 191 (2)

Пешехонова Александра Васильевна – 150 (2), 151 (3), 153, 157

Пилат Понтий (Pontius Pilatus) – 59

Победоносцев Константин Петрович – 71, 76, 102

Пруст, Валентин Луи Жорж Эжен Марсель (Valentin Louis Georges Eugène Marcel Proust) – 6

Псевдо-Дионисий Ареопагит (Dionisios Areopagitus) – 172

Пушкарев Сергей Германович – 73 (2)

Пушкин Александр Сергеевич – 11, 13, 66 (3), 70 (2), 76–78 (4), 144, 147, 168, 176

Пятигорский Александр Моисеевич – 139

Пятницкий Константин Петрович – 102

Радищев Александр Николаевич – 11, 12, 70

Робеспьер Максимильтен Мари Изидор де (Maximilien François Marie Isidore de Robespierre) – 101

Розанов Василий Васильевич – 8, 14, 143, 144 (3)

Рябинина Наталия Васильевна – 181

Савицкий Петр Николаевич – 13, 15

Салтыков-Щедрин Михаил Евграфович – 6

Самарин Юрий Федорович – 48, 99

Серафим Саровский (Мошнин [Машнин] Прохор Исидорович [Сидорович]) – 158, 165, 166 (2)

Сергий (Варфоломей «Кирилл сын») Радонежский, преподобный – 85 (2), 168, 182

Скотт Вальтер (Walter Scott) – 121

Соловьев Владимир Сергеевич – 64, 70, 102, 109, 186

Соловьев Сергей Михайлович – 15

Солоневич Иван Лукьянович – 13

Сперанский Михаил Михайлович – 19–25 (29), 27 (3), 28, 73, 191

Спиноза Барух Бенедикт (Benedictus Baruch Spinoza) – 33

Станкевич Николай Владимирович – 45 (2), 47 (5), 48 (4), 50, 60 (2)

Стахович Михаил Александрович – 68 (3), 71 (2), 91–103 (51), 191

Степанова Татьяна Маратовна – 181

Степун Федор Августович (Лугин Н.) – 13, 15, 24 (2), 64, 67, 116, 128, 131–132 (4), 145 (4), 147 (2), 148, 160 (4), 161, 162, 173, 182

Столыпин Петр Аркадьевич – 120
Страхов Николай Николаевич – 97
Струве Нина Александровна – см. Герд
Струве Петр Бернгардович – 10, 13, 15, 18 (4), 65–66 (6), 68 (5), 78, 105 (2), 107 (4), 111–113 (6), 115–135 (113), 147, 149 (2), 161 (2), 163, 182, 192
Суворин Алексей Сергеевич – 69, 142
Сувчинский Петр Петрович – 15
Сугерий (Suger; лат. Sugerius), аббат – 58, 59
Сунгуров Николай Петрович – 47

Тацит Публий Корнелий (Publius [Gaius] Cornelius Tacitus) – 56
Тиллих Пауль (Tillich, Paul Johannes) – 160
Тимур (Тамерлан, Тимур-Ленг, «железный хромец») – 55
Тихомиров Лев Александрович – 103 (2)
Толстой Лев Николаевич – 29, 30, 96–99 (30), 144, 177
Топоров Владимир Николаевич – 139
Трубецкой Евгений Николаевич – 13, 116
Трубецкой Николай Сергеевич – 13, 15
Туган-Барановская Лидия Карловна – см. Давыдова
Туган-Барановский Михаил Иванович – 143
Тургенев Иван Сергеевич – 41, 43, 44 (2), 53, 104, 125, 178 (2)
Тырков Аркадий Владимирович – 143 (3)
Тыркова-Вильямс Ариадна Владимировна – 138 (2), 140–149 (42), 192
Тютчев Федор Иванович – 79
Тютчева (Аксакова) Анна Федоровна – 64, 79

Уоллес Дональд Макензи (Donald Mackenzie Wallace) – 73 (2)
Успенский Борис Андреевич – 139

Федоров Николай Федорович – 96 (2)
Федотов Георгий Петрович – 13, 107 (3), 116, 160–175 (94), 178, 192
Феодосий Печерский, игумен – 165, 168
Филарет (Дроздов Василий Михайлович), митрополит – 69, 70, 100
Фихте Иоганн Готтлиб (Johann Gottlieb Fichte) – 47
Флоренский Павел Александрович (отец Павел) – 13, 116, 164
Флоровский Георгий Васильевич – 13, 15, 75 (4), 116
Франк Семен Людвигович – 8 (2), 13, 116, 120–121 (8), 123 (2), 135–137 (11), 160

Хайдеггер Мартин (Martin Heidegger) – 7
Хомяков Алексей Степанович – 48 (2), 64, 75, 99, 102

Цицерон Марк Туллий (Marcus Tullius Cicero) – 42
Цуриков Николай Александрович – 134 (2)

Чаадаев Петр Яковлевич – 12–14 (6)
Чертков Григорий Александрович – 143
Черткова Вера Григорьевна – 143
Чехов Антон Павлович – 177 (2)
Чехов Михаил Александрович – 178
Чичерин Борис Николаевич – 42, 50, 122
Чулков Георгий Иванович – 179

Шаховской Дмитрий Иванович – 141 (2), 144, 145 (3)
Шевырев Степан Петрович – 50 (2)
Шекспир Уильям (William Shakespeare) – 56
Шеллинг Фридрих Вильгельм Йозеф (Friedrich Wilhelm Joseph Von Schelling) – 47, 51
Шиллер Иоганн Кристоф Фридрих Фон (Johann Christoph Friedrich Von Schiller) – 56
Шлегель Фридрих (Friedrich Schlegel) – 52 (2)
Шмидт Яков (Исаак Якоб) Иванович (Isaak Jakob Schmidt) – 52

Юстиниан Флавий Петр Савватий (Flavius Petrus Sabbatius Iustinianus), Юстиниан I, Великий, византийский император – 190

Яркова (Громова) Алла Витальевна – 181

Жукова Ольга Анатольевна

НА ПУТИ К РУССКОЙ ЕВРОПЕ
ИНТЕЛЛЕКТУАЛЫ В БОРЬБЕ
ЗА СВОБОДУ И КУЛЬТУРУ В РОССИИ

Выпускающий редактор – Михаил Ледовский

Редактор – Елена Абоева

Дизайн и верстка – Мария Ратинова

Иллюстрации – Юрий Станишевский, Елена Шелкун

Дизайн обложки – Василий Кара-Мурза

Подписано в печать 15.09.2013

Тираж 800 экз.



СПЕРАНСКИЙ
ГЕРЦЕН
ГРАНОВСКИЙ
АКСАКОВ
КЛЮЧЕВСКИЙ
СТАХОВИЧ
КАРАУЛОВ
СТРУВЕ
ТЫРКОВА
ПАНИНА
ФЕДОТОВ
ЗАЙЦЕВ

