

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки

Институт философии Российской академии наук

На правах рукописи

Глинчикова Алла Григорьевна

Россия и Европа: два пути модернизации

(Сравнительно-политологическое исследование)

Специальность 23.00.02 -

Политические институты, процессы и технологии (политические науки)

Диссертация

на соискание ученой степени доктора политических наук

Москва – 2013

Оглавление

Введение.....	4
Глава 1. Индивидуализация личности как первый этап социально-политической модернизации.....	37
<i>§1. Индивидуализация личности как исходная «клеточка» модернизации. Два типа индивидуализации личности.....</i>	<i>37</i>
<i>§2. Две стороны антично-христианского синтеза как исток двух форм индивидуализации личности.....</i>	<i>49</i>
<i>§3. Запад: «нисходящая индивидуализация» – от зарождения к кризису.....</i>	<i>73</i>
<i>§4. Развитие «восходящей индивидуализации» в рамках византийского религиозного возрождения. Григорий Палама.....</i>	<i>87</i>
<i>§5. Россия: эволюция и кризис восходящей индивидуализации.....</i>	<i>99</i>
<i>Заключение к первой главе.....</i>	<i>142</i>
Глава 2. Индивидуализация веры как второй этап модернизации социально-политической системы. Русский Раскол и европейская Реформация.....	147
<i>§1. Место темы Раскола в логике диссертационного исследования.....</i>	<i>147</i>
<i>§2. Социально-экономическая и политическая эволюция русского общества накануне Раскола. Зарождение гражданской тенденции в эпоху Смуты.....</i>	<i>152</i>
<i>§3. Срыв индивидуализации веры в ходе русского Раскола, как власть «переиграла» общество.....</i>	<i>165</i>
<i>§4. Индивидуализация веры в концепциях идеологов русского Раскола. Аввакум, Федор, Лазарь.....</i>	<i>199</i>
<i>§5. Индивидуализация веры в России и на Западе. Лютер и Аввакум.....</i>	<i>259</i>

§6. <i>От теократического государства к патерналистской империи. Секуляризация «по-русски»</i>	281
<i>Заключение ко второй главе</i>	293
Глава 3. От индивидуализации веры к политической модернизации	298
§1. <i>Эволюция протестантизма. Почему Реформация в Германии не переросла в трансформацию политической системы</i>	298
§2. <i>Нидерланды – национально-освободительный вариант гражданской трансформации</i>	303
§3. <i>Английская революция и ее вклад в формирование европейского гражданского принципа</i>	307
§4. <i>Американская революция как продолжение Английской. Политическое оформление нового типа власти</i>	327
§5. <i>Великая Французская революция и ее вклад в дальнейшее становление европейского политического Модерна. Нация как новый гражданский тип общности</i>	336
§6. <i>Германия принимает эстафету модернизации. Частичная модернизация Германии. От нации гражданской к «нации германской»</i>	358
§7. <i>Россия: от Раскола к колониальной имперской модели. Особенности частичной модернизации России</i>	377
<i>Заключение к третьей главе</i>	413
Заключение	417
Литература	422

Введение

Актуальность темы исследования.

В центре данного диссертационного исследования стоит вопрос о причинах, систематически препятствующих эффективной социально-политической модернизации российской системы. Даже беглый взгляд на нашу историю открывает странную закономерность, повторяющуюся из века в век: бесконечная череда реформ, «модернизаций», «вестернизаций» институтов, предпринимаемых правительством, не затрагивает глубинных основ системы – патерналистского, подданнического типа отношений между обществом и властью. Разрешение этой загадки возможно лишь в том случае, если под политологией мы будем понимать не просто науку, изучающую политические институты, а науку, исследующую и причины их функциональности или нефункциональности. Это предполагает рассмотрение политических институтов и процессов в их соотношении с системой базовых ценностей, определяющих степень функциональности этих институтов. После распада социалистической системы российское общество испытывает серьезные трудности с формированием такой системы ценностей, которая позволила бы ему активно использовать политические и экономические возможности, открываемые современными экономическими (рынок) и политическими (демократические) институтами, *себе во благо*. А власти становится все труднее управлять обществом без его активной поддержки и участия. Очевидно, распутать этот опасный клубок противоречий можно только на пути модернизации не просто институтов, но самой системы социальных ценностей, лежащих в основе народного сознания и определяющих его политическую культуру и социальную практику. Но как модернизировать систему ценностей? Это нельзя сделать декретом, резолюциями, политической волей, насилием. Духовно-ценностная среда общества, хотя и проявляется через сознание людей, обладает своей логикой развития, вмешательство в которую может иметь самые непредсказуемые, а порой трагические последствия. Это не значит, что ее нельзя модернизировать. Но прежде, чем ее модернизировать, нужно понять, чем отличается современная духовная среда от среды традиционной. Нужно понять, почему в России модернизации экономической и политической сред, как правило, не сопровождалась одновременной модернизацией духовной социальной среды в относительно равной мере для большинства общества. А для этого нужно сопоставить логику развития и взаимовлияния трех социальных сред: духовной, социально-экономической и

политической там, где они модернизировались более или менее последовательно, с логикой российской модернизации, для которой была характерна систематическая задержка в модернизации духовно-ценностной среды. Подобный сравнительно-политологический анализ поэтапного развития двух путей модернизации социальных систем – российской и европейской, позволит нам выяснить причины незавершенного, частичного характера российской модернизации и наметить пути решения этой проблемы.

Предмет и объект исследования

Предметом исследования выступают особенности социально-политической и духовно-ценностной модернизации российской системы в ее сопоставлении с европейской, при переходе от традиционной к современной модели развития. В фокусе исследования - причины систематической незавершенности социально-политической модернизации российской системы, проявившиеся в сохранении патерналистского типа политической культуры и форм общественной активности, несмотря на модернизацию политических институтов.

Объектом исследования явились три основных этапа модернизации европейской и российской ценностных и социально-политических систем, включающих в себя: индивидуализацию личности (формирование современной личности) XIV-XVI вв., индивидуализацию веры (формирование современного типа нравственной среды и системы ценностей) XVI-XVII вв. и формирование гражданских социально-политических институтов и систем в эпоху революций XVII-XIX вв.

Названные предметные области рассмотрены на основе сопоставления различающихся по форме, но близких по социальной значимости явлений: европейского Возрождения и русского духовно-религиозного возрождения XIV-XVI вв., европейской Реформации и русского религиозного Раскола, формирования национальных гражданских политических систем в ходе европейских революций и внутренне расколотовой социально-политической имперской модели в России, соединившей традиционный, патерналистский тип общества и модернизированный, светский характер политических институтов. Хотя диссертация посвящена сопоставительному анализу *процессов* социально-политической модернизации европейской и российской систем, сами эти процессы рассматриваются, в том числе, сквозь призму *идей*, определявших системы ценностей модернизирующихся обществ. Поэтому наряду с логикой социально-политического процесса в качестве объекта исследования и сопоставления выступают оригинальные тексты и концепции, определявшие и выражавшие собой ценностные системы соответствующих эпох.

Степень разработанности темы.

Модернизация и многообразие форм Современности. Поскольку для понимания специфики российской социально-политической модернизации важно учитывать динамику взаимодействия ценностно-культурного и институционального аспектов политического процесса, мы обратились к теме Современности-Модерна как особой характеристике общества, соединяющей сферы культуры, политики, экономики и социальной жизни¹.

До середины 60-х годов XX века модернизация рассматривалась сквозь призму западного проекта, уходящего своими корнями в эпоху Возрождения, оформившегося в период Просвещения, достигшего пика своего развития в индустриальную эпоху и в настоящий период переживающего кризис. Следуя этой логике, каждая из этих вех модернизации западноевропейской цивилизации поэтапно вносила свой вклад в формирование Современности. Раннее христианство дало идею качественного отличия нового времени от прошлого, тем самым покончив с античным представлением о бесконечной цикличности исторического процесса². Ренессанс реабилитировал ценности посястороннего мира, индивидуализировал представление о личности, возродил принцип рационализма³. Тем не менее это были, скорее, предпосылки, в то время, как решающий рубеж модернизации – собственно рождение эпохи Современности – большинство авторов относит к XVII–XVIII вв. – периоду торжества рационализма (Монтень, Бэкон, Декарт)⁴ – и возникновения идеи общественного прогресса в концепциях авторов эпохи Просвещения (Тюрго, Кондорсэ, Кант)⁵. Французская революция провозглашает секуляризированный принцип гражданской универсальности человеческой природы, а человека как главного субъекта исторического процесса⁶. А немецкая философия в лице Лессинга, Фихте, Шеллинга и Гегеля окончательно вытесняет личного христианского Бога, предлагая рациональное и секуляризированное истолкование объективного начала⁷. Если выше названные моменты характеризовали идеологическое и политическое измерения модернизации, то ее экономическая основа виделась

¹ Капустин Б.Г. Гражданство и гражданское общество. М., 2011.

² Kumar K. From Postindustrial to Post-Modern Society. 2nd ed. Oxford, 2005. P. 9.

³ Ibid. P. 99.

⁴ Bury J.B. The idea of Progress: An Inquiry into it's Origin and Growth. N.Y., 1955. P. 64; Schabert T. A Culture of Dissent // Moulakis A. (ed.). The Promise of History. N.Y., 1965. P. 1–12.

⁵ Tuveson E.L. Millennium and Utopia: A Study in the Background of the Idea of Progress. N.Y., 1964; Becker C.L. The Heavenly City of Eighteenth-Century Philosophers. New Haven, 1932; Koselleck R. Futures Past: On the Semantics of Historical Time / Trans. K.Tribe. Cambridge (MA), 1985.

⁶ Tocqueville A. de. Democracy in America (1835–40) / Ed. J.P.Mayer, trans G.Lawrence. N.Y., 1988; Habermas J. Modernity versus Postmodernity // New German Critique. 1981. 22. P. 4.

⁷ Kumar K. From Post-Industrial to Post-Modern Society. Oxford.2005. P. 105; Lerner D. The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East. New York. London. 1965. P.VIII; Pye L.W. Aspects of Political Development. Boston: Little, Brown.1965. p.8.

в английской индустриальной революции конца XVIII – начала XIX в., породившей капитализм со всеми последующими стадиями - индустриализма, фордизма и постиндустриализма⁸. В политическом плане модернизация предстает как переход к эпохе секуляризированных гражданских национальных государств⁹ с преимущественно внутренним, интериоризированным типом религиозности, оформившимся в эпоху Реформации¹⁰. В рамках этого подхода Современность всегда, рано или поздно, следует за традиционным обществом в соответствии с объективными всеобщими законами эволюции, в основе которых лежит, преимущественно, логика экономического развития. Таким образом, движение по пути прогресса рассматривается сквозь призму нарастающего единообразия, с равнением на наиболее развитую, как правило, западную, модель развития, а модернизация рассматривается как «вестернизация». К.Маркс, М.Вебер, Э.Дюркгейм, а также концепции индустриального и постиндустриального общества, так или иначе, примыкают к этой традиции.

Концепции альтернативных форм модернизации. В последнее время, под влиянием нарастания процессов глобализации, все более популярными становятся концепции «альтернативных» форм Современности. Развивается целое направление исследований, рассматривающее *неоднозначность влияния глобализации на развитие Современности*¹¹. Если глобализация технологий чревата действительно возрастающим сходством, то глобализация Современности, напротив, акцентирует и усиливает разнообразие и многообразие форм Современности. Глобальная Современность многовекторна и вариабельна. Однако природа и причины этого разнообразия понимаются по-разному. Одни полагают, что Современность есть западный проект, а разнообразие ее форм в разных регионах мира есть результат воздействия местных условий на тенденцию, приходящую с Запада. Так, Гидденс говорит о том, что Современность – это тип социальной жизни и организации, возникший в Европе и, начиная с конца XVII в., оказывающий все большее влияние на весь остальной мир¹². Арнасон в своей статье «Коммунизм и Современность» пишет о том, что современный коммунизм имел, несомненно, западные корни в марксизме, но он принял *форму, отклоняющуюся от Запада*¹³.

⁸ Waters M. Modernity: critical concepts. Vol. 1. L., 1999. P. XIX; Apter D. The Politics of Modernization/ Chicago, London. 1965. P. 68.

⁹ Ibid. P. XV. Для Р. Бэндикса модернизация выступает как определенный процесс социальных перемен, как форма экономического и политического прогресса отдельных обществ, связанный с формированием национальных государств – путь, по которому пойдут и другие общества рано или поздно. Bendix R. Nation –Building and Citizenship/ Garden City, N.Y.:Anchor, 1964 p. 6-7.

¹⁰ Ibid. P. XIII.

¹¹ Dirlick A. Global Modernity. Modernity in the Age of Global Capitalism // European Journal of Social Theory. 2003. 6(3). P. 275–292; Eisenstadt S.N. Introduction: Historical Traditions, Modernization and Development.// Patterns of Modernity. Vol.I : The West/ Ed. By S.N.Eisenstadt. London, 1987.

¹² Giddens A. The Consequences of Modernity. Cambridge, 1990; Black C. The Dynamics of Modernization. A Study in Comparative History. N.Y., 1975. P.7

¹³ Arnason J.P. Communism and Modernity // Eisenstadt S. (ed.). Multiple Modernities. New Brunswick (NJ), 2002; Arnason J.P. Entangled Communisms: Imperial Revolutions in Russia and China // European Journal of Social Theory. 2003. 6(3). 312.

Как особая разновидность Современности рассматривается фашизм. Появляются работы об исламской Современности, охватывающей Иран и другие ближневосточные общества¹⁴. Рассматривается также азиатский тип Современности, основанный на ценностях буддизма и конфуцианства¹⁵. Индийская Современность рассматривается как соединение колониальных процессов с местными традициями¹⁶. Появляется исследование о диаспорной Современности, о том, как диаспорные сообщества рожают особый тип Современности, опирающийся на особый тип ценностей¹⁷. Одновременно выясняется, что и западная Современность сама по себе неоднородна. Американская Современность отличается от европейской, латиноамериканская – от североамериканской и европейской¹⁸. Даже в Европе можно выделить западный, восточный и центральный типы европейской Современности. В самой западной части можно различать англосаксонский и континентальный варианты Современности¹⁹. Перечисленные авторы, признавая факт разнообразия форм распространения Современности, все-таки рассматривают Современность, как явление, возникшее на Западе в конце XVII – начале XVIII в. и затем распространившееся с различными модификациями, в той или иной степени, на остальной мир.

Концепции аутентичных форм Современности. Но есть и другие концепции, рассматривающие разнообразие форм модернизации не просто как результат «искажений» или наложения «местной специфики» на западный оригинал, а как результат аутентичного внутреннего вызревания различных форм Современности из собственных цивилизационных корней. Эти концепции исследуют более глубокие пласты формирования Современности, уходящие в доколониальный период. Такие подходы вырастают из анализа доколониального Китая²⁰, Юго-Восточной Евразии²¹, Японии²². А.Десаи пытается дать комплексное, объемное определение модернизации с учетом тех определяющих перемен, которые она несет с собой в сферах: политики (гражданский тип власти, секуляризация), социальной структуры (высокий уровень дифференциации), экономики (разделение власти и собственности, рынок, рост

¹⁴ Eickelman D.F. Islam and the Languages of Modernity // Eisenstadt S. (ed.). Multiple Modernities. New Brunswick (NJ), 2002.

¹⁵ Dirlick A. Global Modernity. Modernity in an Age of Global Capitalism; Woodside A. Territorial Order and Collective-Identity Tensions in Confucian Asia: China, Vietnam, Korea // Eisenstadt S.N., Schluchter W. and Wittrock B. Public Spheres and Collective Identity. Brunswick (NJ), 2001.

¹⁶ Kaviraj S. Modernity and Politics in India // Eisenstadt S. (ed.). Multiple Modernities. New Brunswick (NJ), 2002.

¹⁷ Tambiah S. Transnational Movement, Diaspora, and Multiple Modernities // Eisenstadt S. (ed.). Multiple Modernities. New Brunswick (NJ), 2002.

¹⁸ Heideking J. The Pattern of American Modernity from the Revolution to the Civil war // Eisenstadt S. (ed.). Multiple Modernities. New Brunswick (NJ), 2002. P. 219–47.

¹⁹ Crouch C. Social Change in Western Europe. Oxford, 1999.

²⁰ Abu-Lughod J. Before European hegemony: The World System, AD 1250–1350. N.Y., 1991; Goody J. The East in the West. Cambridge, 1996; Woodside A. Territorial Order and Collective-Identity Tensions in Confucian Asia: China, Vietnam, Korea // Eisenstadt S. (ed.). Multiple Modernities. New Brunswick (NJ), 2002.

²¹ Pollock S. India in Vernacular Millenium: Literary Culture and Polity, 1000–1500 // Eisenstadt, Schluchter and Wittrock. 2001.

²² Howell D.L. Territoriality and Collective Identity in Tokugawa, Japan // Eisenstadt, Schluchter and Wittrock 2001.

вторичного и третичного секторов), духовной жизни (рационализм, индивидуализм), культуре (светское образование, грамотность, постоянный рост интеллектуальной среды), экологии (урбанизация)²³. Г Терборн обращает внимание на особый «культурный код» как основу Современности, *особый тип культуры*, ориентированный на прогресс, развитие, рост, просвещение²⁴.

Однако если мы принимаем аргумент об изначальном аутентичном развитии разнообразных форм Современности, то тогда заново возникает проблема *определения характерных сущностных черт Современности*. Если это не «национальное государство», не «Просвещение», не «индустриализация», если все это есть лишь особенные западные черты проявления Современности, то, что тогда есть Современность, как таковая, каковы ее сущностные черты, общие для всех форм проявления Современности? Проблема усугубляется еще и тем, что именно Запад является родиной всех современных *социальных понятий*, всего категориального аппарата социальной науки. Поэтому, даже когда мы исследуем альтернативные формы Современности, мы вынуждены использовать понятийный аппарат, уходящий своими корнями в западную традицию, начинающуюся с Маркса, Вебера и охватывающую такие фигуры, как Хабермас, Фуко, и многих других западных мыслителей²⁵. Таким образом, даже признав многообразие форм Современности, мы столкнемся с проблемой универсализации западной терминологии²⁶. Поэтому «соломоновым решением» на сегодняшний день считается использование категории «Современности» в ее европоцентрическом варианте, но с учетом сложности и многообразия реальных процессов протекания этого явления в разных регионах мира²⁷. Тем самым нам предлагается смириться с тем, что, отождествляя модернизацию с вестернизацией, а Современность с ее западным вариантом, мы должны использовать это понятие для осмысления трансформации не западных миров. Но ведь такие явления, как Ренессанс, Просвещение, были лишь конкретными формами проявления Современности, характерными для конкретного региона с его специфическими особенностями и случайностями социо-культурного развития. То, что эти формы не могут в принципе быть всеобщими, вовсе не означает, что мы не можем говорить о каких-то иных всеобщих характеристиках Современности, которые отличают ее от пред-Современности и

²³ Desai A.R. Need for Reevaluation of the Concept.// Comparative Modernization: A Reader. Ed. By C.E.Black. N.Y. L. 1976 p.89 -103.

²⁴ Модернити – это эпоха, повернутая в будущее, которое представляется как нечто отличное и лучшее по сравнению с настоящим и прошлым. Она создает некий «бинарный код, который завершается с девальвацией понятий «прогресс», «развитие», «рост», «просвещение». Therborn G. European Modernity and beyond: The Trajectory of European Societies, 1945 – 2000. London. 1995 P.4 – 5.

²⁵ Gaonkar D.P. (ed) Alternative Modernities. Durham (NC), 2001. P. 12.

²⁶ Kumar K. From Post-Industrial to Post-Modern... P. 26; Taylor C. Modern Social Imaginaries // Public Culture. 2002. № 14(1). P. 121.

²⁷ Woodside A. Territorial Order an Collective-Identity Tensions in Confucian Asia: China, Vietnam, Korea. P. 193; Therborn G. Entangled Modernities // European, Journal of Social Theory. 2003. (3); Wittrock B. Modernity: One, None, Many. European Origins and Modernity as a Global Condition // Eisenstadt. Multiple Modernities... 2002. P. 31–60.

которые могут приобрести иные формы проявления в других культурах в ходе их модернизации.

Среди российских авторов, исследующих различные аспекты проблемы модернизации необходимо отметить имена: Федотовой В.Г., Иноземцева В.Л., Капустина Б.Г., Федоровой М.М., Ильина М.В., Кара-Мурзы А.А., Гаман-Голутвиной О.В., Малиновой О.Ю., Панарина А.С., Никольского С.А., Пантина И.К., Хороса В.Г., Алексеевой Т.А., Межуева В.М., Гусейнова А.К., Красильщикова В.А., Евстифеева Р.В., Соловьева Э.Ю., Вишневого А.Г., Миронова Б.Н., Соколова А.К., Сенявского А.С., Семенниковой Л.И., Рязанова В.Т., Согрина В.В., Поткиной И.В., Каспэ С.И., Зарубиной Н.Н., Пантина В.И., Керова В.В., Нефедова С.А., Степанянц М.Т., Смирнова А., Семененко И.С., Лапкина В. В. и др.

В работах В.Г. Федотовой и сектора социальной философии ИФРАН осуществляется кросс теоретический синтез в применении к анализу российской модернизации, обобщается современный опыт модернизации, анализируются концепции модернизации, выявляется специфика модернизации восточной Европы под углом зрения ее социокультурных особенностей, исследуются социально-экономические этапы модернизации, рассматривается отражение Модерна в российской социально-исторической мысли²⁸. Важный вклад в исследование институциональных и методологических аспектов проблемы модернизации внесли работы М.В.Ильина²⁹ и Т.А.Алексеевой³⁰. В.Г. Хорос исследует особенности российской социально-политической системы как проявление «второго эшелона» модернизации³¹. Специфика развития российской системы, также, исследуется в рамках цивилизационного подхода, при котором трансформация общества рассматривается сквозь призму ее внутренней эволюции и приспособления к уникальным особенностям геополитической и социокультурной ситуации³². Это же направление фокусируется на вопросах, является ли Россия частью

²⁸ Федотова В.Г. Модернизация: от равенства к свободе (в соавторстве с В.В. Козловским и А.И. Уткиным). Спб., 1995.; Модернизация “другой” Европы. М., 1997.; Хорошее общество. М., 2006.; Глобальный капитализм: Три великие трансформации. Социально-философский анализ соотношения экономики и общества» (в соавторстве с В.А. Колпаковым и Н.Н. Федотовой). М: Культурная революция. 2008.; «Модернизация: теории, модели, опыт». Отв. ред. и автор глав В.Г. Федотова. М., 2013; Меняющаяся социальность: новые формы модернизации и прогресса. М., 2010, Федотова В.Г. Значение теорий и историй модернизации для российской модернизации сегодня // Тетради Московского международного университета. Вып. 13, 2011; Российская история в зеркале модернизации. // Вопросы философии. 2009, № 3

²⁹ Ильин М.В. Идеальная модель политической модернизации и пределы ее применимости. М.: МГИМО, 2001; Политическое самоопределение России. // Pro et contra. 1999. № 3; Сравнительная политология. Научная компаративистика в системе политического знания. // Полис. № 4. 2001; Очерки хронополитической типологии. Часть первая. Основания хронополитики. М., 1995; Хронополитическое измерение: за пределами Повседневности и Истории. // Полис. 1996. № 1.

³⁰ Алексеева Т.А. Политическая философия. От концепций к теориям. М., 2007; Политические процессы в социокультурном измерении. М., 1998.

³¹ Хорос В.Г. Русская история в сравнительном освещении. М., 1994

³² Ерасов Б.С. Цивилизации: Универсалии и Самобытность. М. 2002; Рашковский Е.Б., Хорос В.Г. Мировые цивилизации и современность. // Восток-Запад-Россия; Цивилизации в глобализирующемся мире. Предварительные итоги междисциплинарного проекта. // По материалам научной конференции. Отв. ред. – В.Г. Хорос. М., 2009;

Европы³³, или это самостоятельная евразийская цивилизация³⁴, либо она циклически движется в своем развитии между Европой и Азией³⁵, либо это так и не определившаяся сегментивная цивилизация³⁶. В исследованиях А.С.Панарина специфика модернизации российской системы рассматривается под углом зрения ее культурно-религиозной идентичности, связанной с особенностями православия³⁷. В работах В.И.Пантина, В.В.Лапкина, И.С.Семеново модернизация рассматривается сквозь призму ее влияния на идентичность общества³⁸. Влияние модернизации на особенности демократического процесса и эволюцию социалистических идей в России исследуется в работах И.К.Пантина³⁹. В концепции Р.В. Евстифеева модернизация российской государственности рассматривается под углом зрения глобальных вызовов⁴⁰. М.М. Федорова фокусируется на таких аспектах модернизации, как развитие рационализма и нарастание процессов индивидуализации⁴¹. Этические аспекты модернизации исследуются в работах Соловьева Э.Ю.⁴², Мотрошиловой Н.В.⁴³. Тема многообразия форм модернизации в различных цивилизационных средах исследуется в работах Степанянц М.Т., Смирнова А.В., Бурува В.Г.⁴⁴ В работах И.И. Кравченко, Р.И.Соколовой, Е.В.Осиповой, В.М.Межуева рассматриваются проблемы истории, методологии и практики этатизма, а также возможности и лимиты социальных преобразований в процессе модернизации на основе модели «сильного

Шаповалов В.Ф. Россия как цивилизация.// История России: теоретические проблемы. Вып 1: Российская цивилизация: Опыт исторического и междисциплинарного изучения. М. 2002.

³³ Кара-Мурза А.А. «Новое варварство» как проблема российской цивилизации. М. 1995; Между Европой и Азией. М., 1995.

³⁴ Дугин А. Трансформация политических структур и институтов в процессе модернизации традиционных обществ. Докторская диссертация. Ростов-на-Дону, 2004.

³⁵ Цимбурский В.Л. «Остров Россия. Геополитические и хронополитические работы. 1993 – 2006. – М., 2007.

³⁶ Семенников Л.И. Концепт цивилизации в современной историографической ситуации в России.// История России: Теоретические проблемы. Вып.1. стр. 28-45; Ионов И.Н. Российская цивилизация и ее парадоксы. // Там же. С. 139 – 150; Парадоксы российской цивилизации (По следам одной научной дискуссии).// Общественные науки и современность 1999 №5 стр. 115- 116; Стрелецкий В.Н. Этнокультурные предпосылки регионализации России.// Географические процессы и проблемы. М. 2001.

³⁷ Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2003.

³⁸ Пантин В.И., Семеново И.С. Проблемы идентичности и российская модернизация. М., 2000 ;«Поиск национально-цивилизационной идентичности и концепт «особого пути» в российском массовом сознании в контексте модернизации (отв. ред. Лапкин В.В., Пантин В.И.). М., 2004.

³⁹ Пантин И.К. Судьбы демократии в России. М., 2004; Плимак Е.Г., Пантин И.К. Драма российских реформ и революций (сравнительно-политический анализ). М.. 2000

⁴⁰ Евстифеев Р.В. Россия на пути к эффективному государству: траектория политического развития в контексте генерации глобальных вызовов. Владимир, 2008.

⁴¹ Федорова М.М. Политическая рациональность: становление новых эпистемологических оснований политической науки. // Приложение к журналу «Философские науки» М.. 2009; Метаморфозы принципов Просвещения в политической философии Франции эпохи буржуазных революций. М, 2005.

⁴² Соловьев Э.Ю. Категорический императив нравственности и права. М., 2005.

⁴³ Мотрошилова Н.В. Цивилизация и варварство в эпоху глобальных кризисов. М., 2010.

⁴⁴ Бурув В.Г. Поучительный опыт (теория и практика осуществления этатистской модели модернизации в странах Азиатско-Тихоокеанского региона).// В сб. Этатистские модели модернизации.(Ред. Шевченко В.И.) М., 2002; Степанянц М.Т. Социокультурные основания модернизации Индии. // Полис 2012, №1;

государства»⁴⁵. В работах В.А.Красильщикова исследуется преимущество современных аспектов модернизации при его сопоставлении с дореволюционным периодом⁴⁶. Богатуров А.Д. и Виноградов А.В. пишут об анклавно-конгломератном характере российской модернизации⁴⁷. Миросистемный подход, при котором российская модернизация рассматривается под углом зрения влияния экзогенных политических и экономических факторов, характерен для таких авторов, как Чешков М.А., Кагарлицкий Б.Ю.⁴⁸. Еще более радикально «депендентский» подход к пониманию российской модернизации под влиянием мировой капиталистической системы выражен в концепции Шанина Т., где такие элементы, как систематическое технологическое отставание, слабое в своей активности общество, коррупция и теневые системы, сращенность власти и собственности, трактуются как признаки принадлежности России к классу стран третьего мира⁴⁹. Хотелось бы также отметить недавно вышедшую работу С.А.Нефедова⁵⁰, в которой российская история рассматривается под углом зрения сравнительного структурно-факторного анализа, работы И.В.Побережникова и Е.Ф.Алексеевой⁵¹, посвященные обзорам и классификации современных теоретических подходов к проблеме модернизации и механизму диффузионного воздействия западных инноваций на модернизацию России. В работах О.В.Гаман-Голутвиной рассматривается влияние модернизационных процессов на формирование и эволюцию политических элит в российском государстве⁵². Проблема сопоставления российской и европейской моделей идентичности в ходе модернизации в двадцатом столетии исследовалась в работах О.Ю.Малиновой⁵³. Специфика российской модернизации под углом зрения особого пути развития исследуется в работах Шевченко В.Н.⁵⁴ Идея двойственного характера российской

⁴⁵ Кравченко И.И. Модернизация сегодняшней России; Соколова;Р.И. Сильное государство как фактор модернизации; В.М.Межуев. Проблема современности в контексте модернизации и глобализации.// В сб.Этатистские модели модернизации.(Ред. Шевченко В.И.) М., 2002

⁴⁶ Красильщиков В.А., Гутник В.П., Белоусов А.Р. и др. Модернизация: зарубежный опыт и Россия на пороге 21 века.// Вопросы философии 1993 №7.

⁴⁷ Богатуров А.Д., Виноградов А.В. Модель равноположенного развития: варианты сберегающего обновления.// Полис 1999 №4. Стр. 60 – 69; Анклавно- конгломератный тип развития. Опыт транссистемной теории.// Восток-Запад -Россия. Сб.ст. М 2002, с.109 – 128.

⁴⁸ Развивающийся мир и посттоталитарная Россия. Новые конфигурации мирового пространства (В поисках глобального и теоретического синтеза). М. 1994; Кагарлицкий Б.Ю. Периферийная империя. Россия и миросистема. М. 2003.

⁴⁹ Shanin Th. Russia as a developing society. New Haven 1985. Отношение к прошлому – ключ к будущему (Теодор Шанин. Истори России 20 века с позиций сквозной «третьемириности»)// Отечественная история. 1999, №6, стр. 86-88; Барсукова С.Ю. Принадлежит ли Россия к третьему миру? // Полис 2000 № 4 Стр. 60 – 71.

⁵⁰ Нефедов С.А. История России. Факторный анализ. Т.1,II. М., 2011.

⁵¹ Побережников И. В. Переход от традиционного к индустриальному обществу: теоретико-методологические проблемы модернизации. М. 2006; Алексеева Е.В. Диффузия европейских инноваций в России (XVIII -начало XX в.). М. 2007.

⁵² Гаман-Голутвина О.В. Политические элиты России. Вехи исторической эволюции. М.. 1998

⁵³ Малинова О.Ю. Россия и «Запад» в XX веке. Трансформация дискурса о коллективной идентичности. М., 2009.

⁵⁴ Шевченко В.Н. Модернизация или национальный путь развития России? // Социология власти. 2010. № 6; Модернизация российского общества или особый путь развития? // Современное государство, социум, человек: российская специфика. М., 2010, С. 102–154.

политической традиции, проявляющегося в ходе модернизации социально-политической системы была высказана в работах А.Л.Янова⁵⁵. Влияние социокультурного раскола на специфику модернизации российской системы исследовалось в работе А.С.Ахиезера, И.М.Клямкина, И.Г.Яковенко⁵⁶.

Особенность данного исследования состоит в том, что мы сопоставляем модернизацию российской и европейской систем как поэтапные процессы вызревания и взаимовлияния ценностных и институциональных элементов современной социально-политической системы. Для подобного сопоставления важно дать такое определение Современности, которое, выходя за рамки конкретных форм ее проявления. Мы определяем Современность как эпоху эффективной структурности, проявляющейся в трех основных сферах социальной жизни – духовной, политической и экономической. В духовной сфере Современность есть эпоха эффективного рационализма и индивидуализма, в экономической – эпоха эффективного капитализма, в политической сфере – это эпоха эффективного формально-правового законодательства и гражданских политических институтов. Специфика российской социально-политической системы рассматривается как результат различия в ритмах и исходных ценностных компонентах модернизации российского и европейского социумов. Очевидно, что поиски ответа на вопрос о возникновении этой специфики надо искать на пути исследования механизма *частичной модернизации* российского общества *на ранних стадиях* формирования эпохи Современности в соотнесении с общеевропейским процессом. Для этого необходимо выделить основные этапы перехода от пред-Современности к Современности и выявить в ходе модернизации России и Европы процессы сопоставимого социально-политического и духовного значения.

Индивидуализация личности как фактор социально-политической модернизации. Поскольку очевидно, что именно тема незавершенности перехода к Современности имеет отношение к объяснению различий Запада и России, необходимо определиться с нижней границей Современности, знаменующей начало модернизации. В этом плане большое значение имела идея Ю. Хабермаса об изменении *типа личности* (от патерналистского к гражданскому) при переходе от пред-Современности к Современности⁵⁷. Д. О'Коннелл,⁵⁸ Ф.Инкелес⁵⁹ в качестве ключевого аспекта модернизации также называют особый независимый *тип индивида*,

⁵⁵ Янов А.Л. Россия и Европа. 1462 1921. В 3-х книгах. М., 2007-2009.

⁵⁶ Ахиезер А.С., Клямкин И.М., Яковенко И.Г. История России: конец или новое начало? М., 2005.

⁵⁷ Habermas J. The Structural Transformation of the Public Sphere. Cambridge (UK), 2005.

⁵⁸ O'Connell J. The Concept of Modernization.// Comparative Modernization: A Reader/ Ed. By C.E.Black. N.Y., London, 1976. P.19-24.

⁵⁹ Ф.Инкелес выделяет следующие установки «современной личности»: независимость от авторитетов, вера в науку, гражданская активность, рационализм, ориентация на индивидуальный рост. Inkeles A. Making Men Modern: On the Causes and Consequences of Industrial Change in Six Developing Countries.// Etzioni A. and Etzioni E (eds) Social Change: Sources, Patterns and Consequences. N.Y. Basic Books, 1973 p.342 - 361

способного к сохранению своей личной и социальной идентичности в условиях непрерывных изменений окружающей среды. Так рождается тема «индивидуализация личности» как нижней ценностной границы и «клеточки» Современности и начала модернизации социально-политической системы. Изучение работ Аврелия Августина⁶⁰, Дионисия Ареопагита⁶¹ и их интерпретаций в концепциях А.Ф.Лосева⁶², С.С.Аверинцева⁶³, Г.Г.Майорова⁶⁴, приводит к появлению идеи двух типов индивидуализации личности, вырастающих из двух форм антично-христианского синтеза – восходящей и нисходящей индивидуализации. Множественность форм индивидуализации не только во времени, но и в плане цивилизационного разнообразия открывают работы Л. Дюмона⁶⁵, Б. Парекха⁶⁶, Ч.Тэйлора⁶⁷. Работы Э.В.Ильенкова⁶⁸ о природе личности и, в особенности, специфике «идеального», позволили соединить идею восходящей индивидуализации с особенностями индивидуализации в рамках интеллектуального, духовного производства. А труды Т. Сакайя, Т. Стюарта и др.⁶⁹ убедили в эвристической ценности идеи восходящей индивидуализации для понимания природы Современности. Работы Л.М. Баткина,⁷⁰ Д.С. Лихачева⁷¹, И.П. Медведева⁷² ложатся в основу исследования эволюции двух исторических форм европейской индивидуализации личности в рамках западного Возрождения и русского религиозного движения XIV-XVI веков от зарождения до кризиса. Анализ исторических событий XVI века свидетельствовал о кризисе ранней Современности, когда новый индивидуализированный тип личности вступил в противоречие с прежними традиционными формами религиозности-морали. Работы М.Н.Громова⁷³ и М.А.Маслина⁷⁴ помогли при исследовании русской социально-политической мысли.

⁶⁰ Августин Аврелий. О Граде Божиим. Кн. I–XIII. СПб.–Киев, 1998; Пьер Абеляр. История моих бедствий. М., 1992.

⁶¹ Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. Тексты, перевод с древнегреческого. СПб., 1995.

⁶² Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития: В 2 кн. М., 1992; Философия, мифология, культура. М., 1991.

⁶³ Аверинцев С.С. Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего Средневековья: общие замечания // Античность и Византия. М., 1975. С. 266–268; Эволюция философской мысли // Культура Византии IV–VII вв. М., 1984; София-Логос. Словарь. Киев, 2000.

⁶⁴ Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979.

⁶⁵ Dumont L. *Essays in Individualism: modern Ideology in Antropological Perspective*. Chicago–L., 1986.

⁶⁶ Parekh B. *Multiculturalism Cultural Diversity and Political Theory*. N.Y., 2006.

⁶⁷ Taylor Ch. *Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and nationalism*. Montreol, 1993; *The Politics of Recognition // Multiculturalism: examining the politics of recognition*. Princeton, 1994.

⁶⁸ Ильенков Э.В. Диалектическая логика: очерки истории и теории. 2-е изд., доп. М., 1984

⁶⁹ Sakaiya T. *The Knowledge-Value Revolution, or a History of the Future*. N.Y. 1991; Stewart T.A. *Intellectual capital. The new Wealth of Organizations*. N.Y.-L. 1997; Inglehart R. *Culture Shift in Advanced Industrial Society*. N.Y. 1990.

⁷⁰ Баткин Л.М. Итальянское Возрождение. Проблемы и люди. М., 1995.

⁷¹ Лихачев Д.С. Культура Руси времен эпохи Андрея Рублева и Епифания Премудрого. Л., 1962; Избранные работы в 3 т. Л., 1987.

⁷² Медведев И.П. Византийский гуманизм XIV-XV веков. М., 1997.

⁷³ Громов М.Н. Образы философии в Древней Руси. М., 2010.

⁷⁴ Маслин М.А., Алексеев В.А. Русская социальная философия конца XIX - начала XX века: психологическая школа. М., 1992; Русская идея. М., 1992.

Индивидуализация веры как фактор социально-политической модернизации. Анализ конкретных исторических событий, связанных с выходом из кризиса индивидуализации личности XVI-XVII вв. заставил обратиться к событиям европейской Реформации и русского религиозного Раскола, последовавшего сразу за подъемом и возрождением религиозного и гражданского духа русского общества на этапе преодоления Смуты. Так появляется тема индивидуализации веры-морали как формы выхода из кризиса позднего Возрождения и следующего этапа в модернизации социально-политической системы. Важно было понять, какую социальную роль сыграла духовная катастрофа Раскола в становлении русской Современности. В работах С.М.Соловьева Раскол представлен как результат столкновения новых религиозно-культурных веяний, проникающих в Россию с Запада, и отсталых, консервативных установок ряда представителей русского духовенства (в особенности старообрядцев), опирающегося на широкие массы непросвещенного народа⁷⁵. Но уже В.О.Ключевский обращает внимание на то, что в Расколе большую роль играет противостояние старообрядцев не только западным веяниям, но и влиянию, идущему от православного греческого Востока⁷⁶. Он обращает внимание на широкую общественную поддержку старообрядцев, говорит о переломном характере 17 века в русской истории и связывает Раскол с более глубоким противоречием между «имперским» и «национальным» векторами развития. Социальную интерпретацию развивает А.П. Щапов, видя в Расколе проявление общинной земской оппозиции государственному строю и церковной иерархии⁷⁷. Н.И. Костомаров обращает внимание на то, что «раскол любил мыслить и спорить», и это отличало его от средневековой традиции простого подчинения авторитету и делало явлением прогрессивным⁷⁸. Н.И. Субботин впервые публикует «Материалы по истории раскола за первое время его существования»⁷⁹, из которых становится ясно, что старообрядцы вовсе не были невежественными ретроgrадами. Н.Ф. Каптерев⁸⁰ и Е.Е.Голубинский⁸¹ выясняют, что двуперстие, защищавшееся старообрядцами, является не искажением, а действительно более древней, изначальной формой перстосложения, воспринятой Русью от Византии, но впоследствии измененной самими греками в XII-XIII столетии. Работа С.Ф. Платонова по

⁷⁵ Соловьев С.М. История России с древнейших времен. // В кн. Патриарх Никон: трагедия русского раскола. М., 2006. С. 6 -197. С. 38

⁷⁶ Ключевский В.О. Из лекций по русской истории.// В кн.: Патриарх Никон: трагедия русского раскола. М., 2006. С. 198 – 301. С. 199.

⁷⁷ Щапов А.П. Сочинения СПб. . 1906 – 1908. Т.II . С. 451 – 561.

⁷⁸ Костомаров Н.И. История раскола у раскольников. // Костомаров Н.И. Исторические монографии и исследования. Т.12 М., 1872. С.345 -432. С. 352.

⁷⁹ Материалы по истории раскола за первое время его существования / Ред. Н.И. Субботин Т.1 – 9. М., 1875 - 1890

⁸⁰ Каптерев Н.Ф. Патриарх Никон и его противники в деле исправления церковных обрядов. М., 1887.

⁸¹ Голубинский Е.Е. К нашей полемике со старообрядцами.// ЧОИДР, 1905.III; Арсений Суханов.// ЧОИДР. 1891, 1894.

истории Смуты⁸² свидетельствует, что русское общество 17 века было мощным и активным участником социально-политического преобразовательного процесса. Георгий Флоровский отмечает новое социальное качество общества, проявившееся в ходе Смуты, и обращает внимание на «секуляризацию», как главную тему Раскола. Он увидел порочную природу наступившей империи⁸³. Следующий шаг к пониманию истинной сути конфликта Раскола делает С.А. Зеньковский⁸⁴. Он обращает внимание на внутреннюю связь между реформами Никона и переходом к новой геополитике, включающей в себя присоединение Украины и начало войн с Польшей. За реформами церкви Зеньковский увидел очень тонкую политическую игру, важным участником которой становится, прежде всего, царь и стоящая за ним служилая бюрократия. Он также обращает внимание на то, что в основе конфликта был вопрос о том, должна ли русская церковь быть «собором всех православных представителей церкви», голос которого выше голоса епископата, как полагали боголюбцы, или она должна быть иерархически организованным авторитарным бюрократическим институтом, готовым выполнить любые приказы Патриарха, как полагал Никон⁸⁵. Огромное значение для выявления природы Раскола имела подвижническая деятельность археографов, филологов, историков и культурологов, которые, начиная с конца 50-ых годов XX века и по настоящее время, продолжали разыскивать, спасать, изучать, описывать и комментировать драгоценные материалы по истории старообрядчества⁸⁶. Благодаря их усилиям, тексты старообрядцев стали доступны широкому кругу исследователей⁸⁷. Особую роль в этом ряду играют такие ученые, как Д.С. Лихачев⁸⁸ и А.М. Панченко⁸⁹, В.И. Малышев⁹⁰. А.М. Панченко подчеркивает духовное

⁸² Работа С.Ф. Платонова «Очерки по истории смуты в Московском государстве XVI—XVII вв.: Опыт изуч. обществ. строя и сословн. отношений в Смутное время» была представлена на суд научной общественности в виде докторской диссертации в 1899 году, тогда же она была издана впервые. (1899, 1901, 1910, 1937). После 1937 года книга не переиздавалась в России вплоть до 1995 года!

⁸³ Работа Георгия Флоровского «Пути русского богословия», в которой он говорит о Расколе, была издана в Париже в 1937 году.

⁸⁴ Первый том труда С.А.Зеньковского «Русское старообрядчество: духовные движения семнадцатого века» впервые была издана в Мюнхене в 1970 году. Первое репринтное издание этой работы в Москве появилось только в 1995 году.

⁸⁵Зеньковский С.А. Патриарх Никон // Патриарх Никон: трагедия русского раскола. М.,2006. С. 88

⁸⁶Робинсон А.Н. Жизнеописание Аввакума и Епифания. М., 1963; Демкова Н.С. Житие Протопопа Аввакума: творческая история произведения. Л., 1974; Поньрко Н.В. Житие протопопа Аввакума как духовное завещание.//ТОРДЛ. Т.XXXIX. Л., 1985, Три жизни. Протопоп Аввакум, инок Епифаний, боярыня Морозова. Тексты, статьи, комментарии. СПб., 2010; Замалеев А.Ф. Протопоп всея Руси.//Вст. статья к сб. Аввакум Петров. Послания и челобитные. СПб., 1995; Плюханова М.Б. Предисловие.// Пустозерская проза. М., 1989; Бубнов Н.Ю. Старобрядческая книга в России во второй половине XVII века. СПб.,1995; Агеева Е.А. Антихрист в представлениях старообрядцев.// Православная энциклопедия М., 2001 с. 255-25; Славяно-русские рукописи XV-XVI вв. Научной библиотеки Московского университета: (Поступления 1964-1978 гг.) / Сост. Н. А. Кобяк, И. В. Поздеева. М., 1981;Юхименко Е.М. Выговская старообрядческая пустынь: духовная жизнь и литература. Т.І-ІІ. М., 2002; и др.

⁸⁷ Хотелось бы особо отметить двадцатитомное издание «Библиотеки литературы Древней Руси». СПб., 1997 – 2012 под редакцией Д.С.Лихачева, Л.А.Дмитриева, А.А.Алексеева, Н.В.Поньрко.

⁸⁸ Лихачев Д.С. Сочинения протопопа Аввакума.// Избранное: Великое наследие; заметки о русском. СПб. 1997. Стр.384 – 400.

новаторство старообрядцев, обращает внимание на то, что консерватизм их во многом является лишь «кажущимся». Он приводит в пример возрождение личной проповеди старообрядцами, говорит об особом мирском социальном измерении их религиозного чувства, обращает внимание на то, что посягательство на старую веру имеет своим продолжением насилие и гнет⁹¹. В 1938 году во Франции выходит книга Пьера Паскаля «Протопоп Аввакум и начало Раскола»⁹². В поисках религиозных параллелей П.Паскаль сопоставляет русское движение ранних старообрядцев с французским янсенизмом. Он аргументирует это сходством определенных установок, форм проявления (аскетизм, мистицизм.). Особо следует сказать и о литературе, в которой старообрядчество рассматривается сквозь призму социальных процессов. И здесь необходимо упомянуть фигуру Покровского Н.Н.⁹³ и близкого к нему круга историков и археографов, с конца 50-ых годов приступивших к поискам и анализу старообрядческих текстов на предмет выявления особенностей социальной организации старообрядческих общин, форм самоуправления, характерных для этой среды. В этот же период много было сделано для понимания подлинной природы допетровской социально-политической системы России⁹⁴. В последнее время стали появляться работы по трудовой этике старообрядчества, его роли в развитии предпринимательства в России⁹⁵. Наконец, следует отметить новаторскую статью А.В.Антонова, где, впервые, прозвучали идеи о современном модернизационном потенциале старообрядчества⁹⁶.

Изучение перечисленных работ по истории России XVII века, по истории русской церкви, по истории старообрядчества, а также анализ сохранившихся текстов лидеров русского старообрядчества привело автора к мысли о сопоставимости социальной роли русского

⁸⁹ Панченко А.М. Аввакум как новатор.// Рус.Лит. 1982.№4; Аввакум как поэт.// Изв. ОЛЯ.1979. Т. 38.Вып. 4; Церковная реформа и культура петровской эпохи.// XVIII век. СПб., 1991; Русская культура в канун Петровских реформ. Л. 1984.

⁹⁰ Палеографу и археографу В.И.Малышеву и его коллегам мы обязаны большим количеством старообрядческих текстов, спасенных и сохраненных силами сотрудников Древлехранилища Пушкинского дома в Петербурге. Малышев В.И. Древнерусские рукописи Пушкинского Дома. М. –Л. 1965

⁹¹ Панченко А.М. Русская культура в канун Петровских реформ./ Из истории русской культуры. Т.III (XVII – XVIII в.) М.. 1996. Стр. 33-72; 129 -138. . Стр. 36.

⁹² На русский язык книга была переведена только в конце 1950-ых годов, а издана в России только в 2010 году. Паскаль Пьер. Аввакум и начало раскола./ Пер. с фр. С.С.Толстого. Науч. ред. перевода Е.М.Юхименко. – М., 2010.

⁹³ Покровский Н.Н. К изучению памятников протеста крестьян-старообрядцев западной Сибири в XVII – начале XVIIIвека. Новосибирск, 1971; Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев в XVIII веке Н., 1974; Путешествия за редкими книгами. М.1988; Александров В.А., Покровский Н.Н. Власть и общество. Сибирь в XVII веке. Новосибирск, 1996.

⁹⁴ Тихомиров М.Н. Российское государство в XV – XVII вв. М., 1973.;М; Зимин А.А. Россия на рубеже XV – XVII вв. М.. 1973; Носов Н.Е. Становление сословно- представительных учреждений в России. Изыскания о земской реформе Ивана Грозного. М., 1969; Копанев А.И. Крестьянство русского Севера в XVII в. Л., 1978.

⁹⁵ Керов В.В. Конфессионально-этические факторы старообрядческого предпринимательства в России. М., 2004; Опыт контент анализа «Жития» и посланий протопопа Аввакума: к вопросу о модернизационном аспекте старообрядчества.// Мир старообрядчества. Выпуск 4/ Живые традиции: результаты и перспективы комплексных исследований русского старообрядчества. М., 1998; Расков Д.Е. Экономические институты старообрядчества. СПб., 2012;Петров Ю.А. Московская буржуазия в начале XX века: предпринимательство и политика. М., 2002.

⁹⁶ Антонов А.В. Старообрядчество и новое мышление. // Сб. На пути к свободе совести. М., 1989

старообрядчества начала Раскола с социальной функцией европейской Реформации как двух форм индивидуализации веры. Срыв процесса индивидуализации веры в ходе русского Раскола предстает в диссертации не просто как религиозное явление, а как социально-культурный фактор, подтолкнувший Россию к особому типу развития по пути частичной модернизации, соединившей в себе определенные экономические и политические формы Современности и патерналистский тип политической культуры, традиционный тип морали, духовной среды и жизненного мира.

При анализе социально-исторического и политического контекста кроме перечисленных авторов, мы опирались на работы Забелина И.Е.⁹⁷, Вишпера Р.Ю.⁹⁸, Карташева А.В.⁹⁹, Зими́на А.А.¹⁰⁰, Скрынникова Р.Г.¹⁰¹, Миронова Б.Н.¹⁰², Ахиезера А.С.¹⁰³, Нефедова С.А.¹⁰⁴, Токвиля А. де¹⁰⁵, Хобсбаума Э.¹⁰⁶, Берка Э.¹⁰⁷, Местра Ж.-М. де¹⁰⁸, Инсдейла Ч.¹⁰⁹, Ледерфилда Д.¹¹⁰, Тюлара Ж.¹¹¹, Тарле Е.В.¹¹², Броделя Ф.¹¹³, Гоффа Ж. ле¹¹⁴, Гуревича А.Я.¹¹⁵, Бицилли П.М.¹¹⁶, Зомбарта В.¹¹⁷, Тревельяна Дж. М.¹¹⁸, Лернера М.¹¹⁹, Skocpol Т.¹²⁰, Laue Th von.¹²¹. А также материалы современных дискуссий по вопросам модернизации с участием И.М.Клямкина¹²². По теме западной Реформации хотелось бы отметить работы А.Маграта¹²³, Э.Ю.Соловьева¹²⁴, Д.Е.Фурмана¹²⁵, Ю.А.Голубкина¹²⁶ и др.

⁹⁷ Забелин И.Е. Минин и Пожарский. Прямые и кривые в смутное время. М., 1896

⁹⁸ Вишпер Р.Ю. История Нового времени. Киев, 1997

⁹⁹ Карташев А.В. Очерки по истории русской церкви. Т. I-II. М., 1991

¹⁰⁰ Зими́н А.А. И.С. Пересветов и его современники. Очерки по истории русской общественно-политической мысли середины XVI века. М., 1958

¹⁰¹ Скрынников Р.Г. История Российская. IX-XVII вв. М., 1997

¹⁰² Социальная история России периода империи (18 – начало 20 века) в 2 т. СПб., 2000

¹⁰³ Ахиезер А.С. Критика исторического опыта (Социокультурная динамика России). Т. I От прошлого к будущему. Новосибирск, 1998.

¹⁰⁴ Нефедов С.А. История России. Факторный анализ. Т. II От окончания Смуты до Февральской революции. М. 2011.

¹⁰⁵ Токвиль А. Демократия в Америке. М., 1992

¹⁰⁶ Хобсбаум Э. Век революции 1789 – 1848. Ростов-на-Дону. 1999; Век капитала. 1848 – 1875. Ростов-на-Дону, 1999

¹⁰⁷ Берк Э. Размышления о революции во Франции. Л. 1992

¹⁰⁸ Местр Ж. де Рассуждения о Франции. М., 1997

¹⁰⁹ Инсдейл Ч. Наполеоновские войны. М., 1997.

¹¹⁰ Ледерфилд Д. Крушение империи Наполеона. М., 2001

¹¹¹ Тюлар Ж. Наполеон или миф о «спасителе». М., 1997

¹¹² Тарле Е.В. Наполеон. М., 1991.

¹¹³ Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм в 15-18 веках. М. 1992; Время мира. М., 1992.

¹¹⁴ Жак ле Гофф. Цивилизация средневекового Запада. М., 1992

¹¹⁵ Гуревич А.Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М., 1990; Индивид и социум на средневековом Западе. СПб., 2004

¹¹⁶ Бицилли П.М. Элементы средневековой культуры. СПб., 1995

¹¹⁷ Зомбарт В. Буржуа. Евреи и хозяйственная жизнь. М., 2004

¹¹⁸ Тревельян Дж. М. История Англии от Чосера до королевы Виктории. Смоленск. 2001.

¹¹⁹ Лернер М. Развитие цивилизации в Америке. М., 1992

¹²⁰ Skocpol Т. States and Social Revolutions. N.Y. 1979.

¹²¹ Laue Th von. The World Revolution of Westernization: the twentieth century in Global Perspective. N.Y. 1987.

¹²² Клямкин И.М. Постмилитаристское государство. // В кн. Российское государство: вчера, сегодня, завтра. М., 2007

¹²³ Маграт А. Богословская мысль Реформации. Одесса, 1994

¹²⁴ Соловьев Э.Ю. Непобежденный еретик: Мартин Лютер и его время. М., 1984

Цели исследования.

Основной целью исследования является определение причин и обстоятельств незавершенного характера модернизации российской социально-политической системы в ее сопоставлении с базовыми этапами общеевропейской эволюции. Эта цель предполагает: разработку методологического принципа анализа – развитие понятия Современность; выявление основных этапов модернизации; исследование и сопоставление конкретных форм прохождения этих этапов; выявление связи между ценностно-культурными и институциональными аспектами социально-политической модернизации на каждом из этапов модернизации; исследование причин незавершенности модернизационного процесса в России, определивших специфику ее социально-политической системы.

Основные задачи исследования.

1. Сформулировать понятие Современности - так, чтобы оно было пригодно для сопоставления процессов социально-политической модернизации России и Европы.
2. Определить основные этапы социально-политической модернизации как базовые переменные для сравнительно-политологического анализа.
3. Исследовать взаимосвязь между двумя формами индивидуализации личности и первым этапом социально-политической модернизации российской и европейской систем.
4. Исследовать роль религиозного Раскола XVII века на ранних стадиях модернизации российской социально-политической системы. Проанализировать и оценить модернизационный компонент старообрядчества. Исследовать его сопоставимость с модернизационным значением Реформации.
5. Исследовать связь ценностно-религиозной и социально-политической модернизации европейских систем (переход от Реформации к революциям).

¹²⁵ Фурман Д.Е. Идеология Реформации и ее роль в становлении буржуазного общественного сознания.// Д.Фурман. Избранное. М.,2011. С.41-110

¹²⁶ Голубкин Ю.А. Из любви к истине.// Мартин Лютер. Время молчания прошло: избранные произведения 1520 – 1526 гг. Харьков, 1994 С. 227 - 332

6. Выявить связь между срывом ценностной трансформации российского общества и последующим социально-политическим расколом российской социальной системы, завершившимся ее частичной модернизацией.

Методология исследования.

Идеи возможного разнообразия форм Современности обусловили необходимость поиска *методологической матрицы* для сопоставления разных типов Современности как разных *уровней* модернизации, разных *уровней развития Современности*, формирующихся на основе разных культур. Т.Парсонс и Э.Шилдс разрабатывают определенные повторяющиеся *характеристики социального поведения* («*типовые переменные*») для различения традиционного и современного обществ¹²⁷. В диссертации предложен авторский вариант матрицы сравнительно-политологического исследования, включающей три базовых компонента: индивидуализацию личности, индивидуализацию веры, институциональную трансформацию политической системы. Одновременно автор опирался на концепцию Макса Вебера, согласно которой, духовная, культурная среда является не просто надстройкой, следствием развития экономики и политики, а важнейшим аспектом их развития¹²⁸. В работе использованы принципы герменевтического понимания политического действия и интерпретативного подхода к политике, учитывающие когнитивные составляющие политического процесса, при которых идеи и, связанные с ними, системы ценностей рассматриваются в качестве значимых объяснительных причин политических процессов и событий. Особое внимание уделяется роли идей и ценностей в конструировании политических интересов, традиций, функций, институтов и структур в ходе модернизации. Социально-политические процессы рассматриваются сквозь призму того, как люди понимали тот мир, в котором они жили, а социальные факты являлись выражением тех ценностей, которые совместно выбирали люди в ходе коммуникативных практик. При сопоставлении Европы с Россией мы исходили из понимания органического единства всех компонентом модернизации и, одновременно, возможности институционализации в одном и том же обществе относительно модернизированных социальных форм и менее модернизированных структур¹²⁹. Так

¹²⁷ Ключевые характеристики социальных отношений, которые повторяются в разных социальных системах. Для современности характерны принципы универсализма в противовес партикуляризму, аффективной нейтральности в противовес аффективной мотивации, индивидуализм в противовес коллективизму и др. См. Ковалев А.Д. Формирование теории действия Т. Парсонса.// История теоретической социологии М., 1998 Т.3. С. 173-177.

¹²⁸ Вебер, М.Протестантская этика и дух капитализма; О некоторых категориях понимающей социологии; Критические исследования в области логики наук о культуре.// М.Вебер. Избранные произведения. М. 1990.

¹²⁹ Rueschemeyer D. Partial Modernization// Exploration in General Theory in Social Science: Essays in honor of Nalcott Parsons / N.Y. 1976. Vol. 2 p. 756 -772. «При определенных обстоятельствах модернизация средств, ролей, организаций, институтов может пойти очень далеко, а вера и ценностные ориентиры остаются неизменными. ... В этом случае предшествующая модернизации система будет либо сопротивляться институционализации важнейших стереотипов в духе модернизации, либо полностью рухнет.» Цит. по Волков Л.Б. Теория модернизации –

трансформация политических и экономических институтов может осуществляться гораздо быстрее, чем модернизация духовной среды, включающей систему ценностей, религиозные установки и традиции, политическую культуру, доминирующий тип личности. В методологическом плане на наше исследование повлияли также работы, анализирующие фактор традиций и его влияние на процесс модернизации¹³⁰. Миросистемный анализ учитывался при интерпретации процесса вторичного закрепощения. При формировании собственной методологической матрицы для сопоставления российских и европейских процессов мы учитывали идеи Г. Терборна о разных типах времени и пространства (устойчивые структурно-экономические системы и территориально изменчивые культурные зоны) и их взаимовлиянии в ходе модернизации в Европе¹³¹. В связи с этим особенно важна *тема диффузий*, как универсального механизма модернизации¹³². При исследовании социальной сущности русского религиозного Раскола мы учитывали очень важное наблюдение Д. Норта о неоднозначности роли традиций в процессе модернизации. А именно, мысль о том, что в большинстве успешных случаев модернизационные траектории оказывались совместимыми со своим традиционным социально-культурным наследием. Так возникает концепция «зависимости от пути развития»¹³³, учитывающая фактор преемственности в ходе модернизации, которая стала одним из ключевых методологических компонентов нашего исследования.

Научная новизна исследования.

В ходе исследования были получены результаты, которые содержат новые идеи, существенные для понимания специфики социально-политической модернизации России в контексте общеевропейского процесса перехода к Современности.

пересмотр либеральных взглядов на общественно-политическое развитие. (Обзор англо-американской литературы) // Критический анализ буржуазных теорий модернизации. Сб. обзоров. М. 1985. Стр. 74.

¹³⁰ Hantington S. Will More Countries Become Democratic? // Political Science Quarterly. 1984/ #99 p.193 – 216; Davis W. Religion and Development: Weber and East Asian Experience // Understanding Political Development. Boston. 1987. P.221 - 280

¹³¹Исследуя модернизационные процессы в рамках послевоенной Европы, он формирует структурационную модель модернизации в основе которой лежит соотношение двух базовых компонентов системы: структурного (наличная система прав, средств, задач, механизмов общественной интеграции и др) и культурного (тип мышления, представление о личности и ее границах, набор ценностей, образцов и норм). Therborn G. European Modernity and Beyond. The Trajectory of European Societies, 1945 -2000. London, New Delhi. 1995

¹³² Grancelli W. Social Change and Modernization: Lessons from Eastern Europe. Berlin; N.Y. 1995; Цапф В. Теория модернизации и различия путей общественного развития. // СОЦИС, 1998 №8; Vago S. Social Change . Englewood Clifs. New jersey 1989; Штомпка П. Социология социальных изменений.М. 2000; Robertson R. Globalization : Social Theory and Global Culture. London, 1992

¹³³ Норт Д. Институты, институциональные изменения и функционирование экономики. М., 1997; Нуреев Р.М. , Латов Ю.В. Институционализм в новой экономической истории.// Институциональная экономика. М. 2005.

- На материале сравнительного социально-политологического исследования развития России и Европы был раскрыт механизм частичной модернизации российской системы.
- Предложена новая методологическая матрица для сопоставительного политологического анализа модернизации разных цивилизационных сегментов, состоящая из трех последовательных этапов: индивидуализации личности, индивидуализации веры, гражданской трансформации социально-политической системы.
- Применен новый генеалогический подход к анализу специфики российской социально-политической системы.
- Исследована еще одна форма индивидуализации личности в рамках общеевропейской христианской парадигмы и ее роль в формировании особенностей социально-политической модернизации российской системы.
- Раскрыта роль религиозного Раскола XVII века в формировании механизма частичной модернизации, определившей на долгие годы особенности социально-политической системы России.
- На материале общеевропейской эволюции выявлен механизм взаимодействия и взаиморазвития ценностно-религиозных и социально-политических факторов на завершающем политическом этапе социальной модернизации. Разнообразие возникающих в ходе модернизации социально-политических форм рассматривается как продукт их диффузионного воздействия друг на друга.
- Сформулировано новое определение Современности как эпохи эффективной структурности в организации трех базовых сфер жизни общества политики, экономики и культуры (ценностно-духовной среды). Раскрыта методологическая роль понятия «Современность» для выявления специфики и перспектив развития российской социально-политической системы.

Основные положения, выносимые на защиту.

1. Для сопоставительного анализа модернизации западных и не западных систем понятие Современности формулируется как особое *качество общества*, характеризующееся эффективной структурностью трех его базовых сфер. Экономически современное общество интегрируется товарно-денежными отношениями. Политически – формально-юридическими и граждански-правовыми отношениями. В духовной сфере базовой

основой социальной интеграции и коммуникации является рационализм и индивидуализированный тип нравственности. Все три измерения Современности, хотя и связаны между собой, обладают определенной автономностью в своем развитии, имеют свою собственную логику и механизмы диффузий. Взаимосвязанность и однонаправленность этих трех уровней модернизации не является неизбежной. Уровни современности вызревают поэтапно.

2. На основе сравнительно-политологического и социокультурного анализа выделяются три основных этапа модернизации (становления Современности), которые в разных формах могут быть реализованы в различных культурных и цивилизационных парадигмах. Они объединяют ценностные и институциональные уровни социально-политической модернизации и включают в себя: зарождение современного типа личности – индивидуализацию личности; модернизацию нравственной среды (зарождение современного типа морали-религиозности) – индивидуализацию веры; развитие современного типа политической системы – гражданской политической системы. Эти этапы имеют определенную логику последовательности, характерную для эффективной целостной модернизации. Нарушение этой логики приводит к частичной или не завершенной модернизации. Существует органическая связь между ценностными характеристиками той или иной социальной среды и ее способностью к эффективной социально-политической и экономической модернизации. В случае нарушения этой связи, когда во имя модернизации обществу навязывают неорганичные для него ценности, происходит либо их отторжение и фундаментализация, либо разрушение, либо раскол социальной системы. В последнем случае развивается феномен так называемой частичной модернизации.
3. Развитие нового типа личности (индивидуализация личности) является изначальной ценностной основой социально-политической модернизации европейской и российской систем. Причина двух форм индивидуализации личности в рамках развития христианской цивилизации связана с двумя видами антично-христианского синтеза, в разной степени унаследованными Европой и Россией. Это определялось различием их геополитических судеб на момент начала модернизации европейского пространства. В основе российской культурно-цивилизационной парадигмы лежит особый тип индивидуализации личности – «восходящей индивидуализации», развившийся на базе восточного антично-христианского синтеза. Отличительной чертой восходящего типа индивидуализации от западного «нисходящего» является его особый неструктурный характер. Особая форма индивидуализации, характерная для российской культурной

традиции, не является сама по себе препятствием для дальнейшей модернизации российского общества, хотя и придает этому процессу существенное своеобразие. Обе формы индивидуализации личности чреваты духовным кризисом, завершающимся глубоким политическим конфликтом патерналистской системы. Кризис индивидуализации личности и связанный с ним кризис патерналистских социально-политических систем преодолевается в ходе развития новых индивидуализированных форм морали-религиозности, способных ограничить разрушительные тенденции крайней индивидуализации и стать основой новых форм социальной интеграции.

4. Важным моментом, нарушившим логику органической модернизации российской социально-политической системы, стал срыв модернизации нравственной среды (индивидуализации веры) в ходе русского религиозного Раскола в середине XVII века. Индивидуализация веры в Европе приобрела форму Реформации. В России также была предпринята попытка индивидуализации веры, которая завершилась религиозным Расколом. И в том, и в другом случае речь шла о такой трансформации религиозно-нравственного начала, при которой каждый человек обретает определенные критерии для относительно самостоятельной гармонизации своих частных и общественных интересов, устремлений и обязательств. Срыв индивидуализации веры в ходе русского религиозного Раскола прервал начавшийся процесс целостной модернизации духовной среды и в дальнейшем способствовал ее консервации на уровне традиционного патерналистского качества. При этом была осуществлена определенная модернизация экономических и политических институтов в форме «вестернизации». Подобная частичная модернизация в дальнейшем привела к глубокому социально-экономическому, политическому, а главное – культурному расколу системы и консервации патерналистской системы ценностей и типа политической культуры.
5. В основе третьего завершающего этапа модернизации европейской социальной системы лежит переход от традиционной патерналистской социально-политической модели, при которой общество выступает в качестве объекта власти, к гражданской модели, при которой власть приобретает качество инструмента, используемого обществом для своих целей, а государство – форму морального лица общества. Важную роль в этой трансформации социально-политической системы сыграло новое духовное качество общества, получившее развитие на базе Реформации. Влияние Реформации на европейские революции носило опосредованный характер, в основе которого лежало сложное взаимодействие и взаиморазвитие духовной, политической и социально-экономической сред. Этот процесс может быть понят только с учетом фактора духовной

целостности и одновременно социально-политической фрагментарности европейской системы. Поступательность и неравномерность процесса модернизации в Европе, включая Россию, обусловили разнообразие форм и уровней модернизации европейских социально-политических систем. По мере продвижения на восток Европы нарастают элементы частичной модернизации, крайними проявлениями которой в первой половине XX века стали тоталитарные политические режимы, соединяющие современные политические институты и патерналистские типы политической культуры и ценностной среды.

6. Срыв ценностной трансформации российского общества в ходе религиозного Раскола сопровождался последующим усугубляющимся социально-политическим расколом российской социальной системы, завершившимся частичной модернизацией. Специфика модернизации российской социально-политической системы состоит в соединении современных экономических и политических институтов и патерналистского типа политической культуры. Россия не является единственной моделью частичной модернизации в Европе, но ее особенность состоит в специфическом типе индивидуализации личности, составляющем основу ее духовно-ценностной идентичности. Эффективность дальнейшей социально-политической модернизации России будет связана с завершением процесса ценностной модернизации российского общества, формированием и развитием современных нравственных норм и общественно-политических практик, совместимых с принципом восходящей индивидуализации.

Апробация.

Принципиальные проблемные моменты исследования излагались в докладах на конференциях: Бразилия, Рио-де Жанейро, 27-29 мая 2010. III Всемирный форум «Альянс цивилизаций «Диалог цивилизаций и изменение мирового порядка». Доклад: «Глобальная демократия и культурное разнообразие»; Финляндия, Хельсинки, 21-22 августа 2010, Финско-Российский научный форум. Доклад: «Права человека в условиях глобализации»; Индия, Нью Дели, Университет Джавахарлала Неру - 31 августа-5 сентября 2010. Вторая конференция в рамках международного проекта «Развитие глобальной демократии» - «Гражданское обучение для глобальной демократии» (“Citizen learning for Global Democracy”); Москва 12 октября 2010 ИФРАН. Седьмая Всероссийская научная конференция «Проблемы российского самосознания: мировоззрение А.П.Чехова»; Санкт-Петербург, Пушкинский дом, «XXXIV Малышевские чтения»; Владимир 29 октября 2010 Владимирские публичные чтения. Доклад: «Социальное

значение русского Раскола».; Выступление на круглом столе Русского журнала «Социально-экономические ценности старообрядчества». Январь 2013 и др.

Основные идеи и концепции были озвучены в ходе выступлений на телевидении: на канале «Просвещение» октябрь 2012 г. Тема: «Россия: проблема модернизации»; канал «Культура» 4 декабря 2012 г. по теме «Раскол и Реформация» в программе «Смысл факта»

Различные аспекты темы разрабатывались в процессе подготовки учебных курсов: «Два пути в эпоху Модерна: Россия и Европа» (РГГУ, 2008); «История политических учений» (ГУГН, 2009 - 2011), «Становление эпохи Современности в Европе и России» (МГУ, 2012).

Основные идеи исследования отражены в двух монографиях и других публикациях автора; их общий объем составляет 40 п.л.

Структура работы.

Цели и задачи исследования определили структуру диссертации. Работа состоит из Введения, трех глав, заключения и библиографии. Тема диссертации требовала проведения обширного круга исследований в специальных областях: истории, философии, политической теории, литературе, религиоведении, культурологии, экономике. Объект исследования охватывает собой огромную временную эпоху. Предмет исследования требует сопоставления логики развития разных цивилизационных сегментов. При этом, готовой методологии для подобного исследования не существовало и ее только предстояло сформировать в процессе работы. Наконец, когда исследование было в целом завершено, стала очевидна еще одна проблема – как выстроить, соединить его результаты в наиболее оптимальной форме. Все эти проблемы и определили нашу стратегию при построении работы. При отборе исторического материала предмет исследования должен был постоянно «держаться под прицелом». А при изложении исторический материал структурирован в соответствии с предметом. Подобный подход требовал тщательной и точной проработки *акцентов*, которые позволили бы привлечь внимание к *узловым точкам* изучаемого процесса. Именно вокруг этих узловых точек выстраивается структура работы. Первая глава фокусируется на проблеме *индивидуализации личности* как духовной «клеточке», зародыше будущей эпохи Современности. Здесь сопоставление российской и европейской логики индивидуализации проводится практически параллельно. Это позволяет более рельефно подчеркнуть некую цивилизационную конгруэнтность процессов и, одновременно, увидеть различия форм индивидуализации при общности их сущности. Вторая глава, посвященная индивидуализации веры, сознательно «сдвинута» в сторону России. Здесь несомненен *акцент именно на русском религиозном Расколе как проявлении духовной тенденции индивидуализации веры*. Индивидуализирующая

роль европейский Реформации проходит, скорее, как фон, поскольку она достаточно хорошо исследована и не должна отвлекать внимание от темы Раскола, как пускового механизма процесса *частичной модернизации*, который находится в фокусе нашего исследования. Третья глава, напротив, сознательно «сдвинута» в сторону Европы, поскольку здесь нашей сверхзадачей было *проследить логику перехода фактора религиозного в фактор политический, а также выявить ту духовно-политическую эстафету, которая лежала в основе общеевропейской модернизации*. Периферийное место России в этой главе в определенном смысле структурно соответствует тому реально периферийному месту, которое она заняла в ходе европейской модернизации после XVII века и которое, собственно, и определило ее частичный характер. Если эволюцию России XIV-XVI веков можно рассматривать параллельно с Европой, XVII век, нуждается в пристальном и особом внимании к российской специфике, то XVIII-XIX века уже не могут быть поняты вне общеевропейского контекста, частью которого становится Россия.

И еще одно важное замечание. Части работы построены так, чтобы формировать целое и внутри себя, и по отношению друг к другу. Это означает, что они понятны в полной мере только во взаимодействии. Это же определило и некоторую «разорванность» темы секуляризации в России между второй и третьей главами, а также темы Реформации в Европе. Глава, посвященная Расколу, должна быть завершена в самой себе темой петровской секуляризации, иначе она останется непонятной. А тема европейской Реформации должна выступить и в роли сопоставительного фона во второй, и в роли пускового механизма политической трансформации в третьей главе.

И последний момент, касающийся третьей главы работы. Ее смысловая нагрузка – увидеть завершающий этап европейской модернизации, рождающий новый гражданский тип политической системы. Россия XVIII-XIX веков взята здесь лишь постольку, поскольку она была *частью этого завершающего процесса*. Если мы рассматриваем какую-то тенденцию, то надо показать ее начало, кульминацию и конец. Но конец исследования данной тенденции вовсе не является концом исследования России. XVIII-XIX-XX века можно взять и в другом аспекте – не в аспекте завершения определенной тенденции, а в аспекте зарождения новой. Но это уже будет тема иного исследования.

Концепция.

Современность и этапы ее развития.

Мы определяем Современность как эпоху эффективной структурности, проявляющейся в трех основных сферах социальной жизни – духовной, политической и экономической. В

духовной сфере современность есть эпоха эффективного рационализма и индивидуализма, в экономической – эпоха эффективного капитализма, в политической сфере – это эпоха эффективного формально-правового законодательства и гражданских политических институтов.

Эпоха Современности развивалась *поэтапно*. Одни уровни вызревали раньше, другие позже. Более того, одни порождали другие, а предыдущие этапы становились важной предпосылкой для последующих. Поэтому возникновение Современности должно связываться не со всеми, и уж тем более не с самыми последними чертами, а с начальными, из которых выросли все остальные. И не важно, как широка была изначально распространенность новых тенденций. Любая новая тенденция зарождается именно как маргинальное, периферийное явление в рамках уходящей эпохи. Тем не менее, анализировать новую эпоху надо именно с момента зарождения ее первых «семян», ее «клеточки», из которой разовьется новый организм. Для меня такой «клеточкой» Современности является зарождение нового типа личности – индивидуализированной личности в эпоху Возрождения¹³⁴ (XIV–XVI вв.). Индивидуализированная личность является ядром Современности. *Индивидуализация личности есть социально-политическая категория, характеризующая степень субъективации функции по соединению всеобщего и частного начал в социально-экономической, политической и духовной деятельности общества.* Общественно-значимый уровень развития этого социального феномена рассматривается как базовый исходный момент социально-политической модернизации – перехода общества от пред-Современности к Современности. Индивидуализация личности есть одновременно процесс и результат осознания и признания равноценности людей как носителей всеобщего начала. Именно на этом осознании строит свою идентичность индивидуализированная личность. Неиндивидуализированная личность основывает свою идентичность на осознании и признании неравноценности людей как носителей всеобщего начала. Однако индивидуализированная личность – явление необходимое, но недостаточное.

Вторым важным этапом развития Современности стала *индивидуализация морали*, которая приобрела форму индивидуации веры (XVI–XVII вв.), связанную с Реформацией. *Индивидуализация веры есть процесс интериоризации религиозных норм, превращение их в определяющие факторы морального сознания и личной ответственности каждого человека.* Индивидуализация морали (веры) создала условия для внутренней, инициативной, самостоятельной добровольной общественной интеграции на основе общности моральных ценностей. Без индивидуализации морали (веры) общество никогда не смогло бы стать

¹³⁴О понятии и границах Возрождения см.: Баткин М.Л. Итальянское Возрождение: проблемы и люди. М., 1995; Бурдах К. Реформация. Ренессанс. Гуманизм. М., 2003.

субъектом политического процесса, поскольку «субъектом» может быть только внутренне консолидированный организм. Общество, не прошедшее этап индивидуализации морали (веры), не способно к внутренней, самостоятельной консолидации и, потому не может выйти за рамки патерналистской модели. Такое общество постоянно нуждается во внешних формах опеки, интеграции, контроля, управления. В этом качестве оно остается внутренне дезинтегрированным аморфным объектом социального процесса, застывая на патерналистской, до-гражданской стадии развития.

Следующий этап – политическая трансформация – секуляризация государства, формирование гражданского типа власти. *В основе гражданского типа власти лежит особое понимание и функционирование общества как субъекта духовного, экономического и политического процессов, формирующего и использующего политические институты как инструменты для реализации своего общественного интереса.* Внутренне консолидированное общество, научившееся ценить, осознавать и формулировать «свой» гражданский общий интерес, больше не может мириться с патерналистским государством, рассматривающим себя как самоцель, а общество как объект реализации своих интересов. Патерналистский тип власти утрачивает легитимность в глазах общества, уже преодолевшего патерналистскую стадию, начинается эпоха революций XVII – начала XX в., в ходе которых европейские общества одно за другим меняют тип власти *с патерналистского на гражданский* и формируют новые общественные механизмы социального контроля, интеграции и управления в рамках демократических, представительных институтов.

Раскол как срыв второго этапа модернизации. Частичная модернизация.

Важнейшим компонентом социального процесса является духовная жизнь общества, его духовная среда. Духовная среда есть не просто отражение социальной, экономической и политической сред в сознании общества. И дело даже не в том, что духовная среда способна оказывать важное «обратное воздействие» на экономическую и политическую жизнь, видоизменяя ее. В основе духовной жизни общества лежит характерный для того или иного общества принцип различения между добром и злом. Если этот принцип совпадает, оказывается совместим с принципами и импульсами, лежащими в основе экономического развития и политического участия, то такое общество способно развиваться очень эффективно. Если же этот принцип противоречит импульсам экономического и политического развития, то такое общество сталкивается с огромными трудностями во всех сферах социальной жизни, вплоть до распада самой социальной ткани.

Сам же принцип различения между добром и злом есть очень сложный продукт всей общественной жизни, возникающий в ответ на те объективные вызовы исторического

выживания, с которыми сталкивается любое общество. У духовной среды есть своя логика развития, свои «заболевания», свои кризисы – и все они отражаются на экономической и политической жизни общества. Важно отдавать себе отчет в том, что «больная» духовная среда не вылечивается исключительно экономическими и политическими «лекарствами». И никакие экономические и политические рецепты не в состоянии «вылечить» те экономические и политические проблемы, которые порождены «заболеванием» духовной среды. Поэтому религиозный Раскол 17 века для меня – важнейший, переломный этап социальной истории России, глубочайший надлом в ее духовной жизни, определивший характер ее экономической и политической системы при переходе к эпохе Современности.

Духовная среда общества лишь тогда находится в относительной гармонии с его экономическим и политическим развитием, когда процесс общественного развития носит характер аутентичный. Это значит, что общество в своей эволюции проходит все необходимые стадии, включающие духовную трансформацию, социальную, экономическую и политическую. Если одна из этих стадий оказывается не завершена, грубо прервана, то переход к последующим стадиям нарушает гармоничность общественной эволюции, вызывая серьезные сбои и отклонения в развитии, социальные болезни, представляющие угрозу для дальнейшего существования общества.

Современное общество, гражданское общество эпохи Современности, выросло из предшествующего типа общества, который мы можем назвать обществом теократически-патерналистским. Каждому типу общества соответствует определенный тип индивидуализации, определенный тип социальной интеграции и определенный тип политической системы. Для патерналистского общества – это неиндивидуализированный тип личности, внешний тип социальной интеграции и теократически-патерналистский тип политической системы. Преодоление патерналистского типа развития началось в эпоху Возрождения в XIII–XVI веках с процесса индивидуализации личности. Именно в этот период зарождается важнейшая клеточка будущей гражданской эпохи – индивидуализированная личность. Этот процесс Россия прошла вместе с Европой, прошла все его этапы от зарождения в XIII–XIV веках до кризиса в XVI веке. И хотя это был несколько иной тип индивидуализации, отличный от европейского, но это был именно тот важный шаг, который позволил России двигаться в направлении следующего этапа на пути гражданской эволюции – этапа индивидуализации веры, причем двигаться на базе собственной социокультурной традиции. Именно этой попыткой индивидуализации веры на базе собственной социо-культурной традиции и стал русский Раскол. Мы увидели в поражении Раскола не просто религиозный эпизод, а срыв индивидуализации веры – очень важного этапа эволюции национальной духовной среды, без

которого оказался невозможен дальнейший процесс эволюции общества из патерналистского в гражданское.

В результате этого важного надлома российское общество не смогло перейти от внешних к внутренним формам религиозности и морали, а следовательно, оказалось неспособно к формированию внутренних самостоятельных форм социальной интеграции, которые в Европе стали базой для последующих гражданских революций и гражданской секуляризации власти. Срыв индивидуализации веры нарушил естественный процесс эволюции российского общества от теократического к гражданскому и позволил правящей бюрократии осуществить особый тип секуляризации и сформировать весьма специфический тип отношений общество–власть. Морально раздавленное, униженное, деморализованное Расколом и смятением в церкви, общество оказалось как бы «заморожено» на стадии патерналистского, теократического типа восприятия власти. Одновременно, сама власть в ходе своеобразной «секуляризации сверху», отказывается от традиционных для патерналистски-теократического типа власти форм общественного контроля, который осуществлялся Церковью и предполагал определенные нравственные обязательства власти перед обществом в качестве оснований для своей легитимности. В итоге подобной, негражданской секуляризации, власть, с одной стороны, не допускает перехода общества в новое гражданское качество, препятствует формированию новых гражданских форм общественного контроля в виде институтов представительной демократии и одновременно избавляется практически от всех тех форм морального контроля со стороны общества, которые худо-бедно, но все-таки осуществлялись со стороны церковных институтов, поддерживаемых живой общественной религиозностью.

В результате на свет появился особый секуляризированный тип социально-политической системы с незавершенной частичной модернизацией. Незавершенность очень важного духовного этапа гражданской трансформации привела к тому, что общество сохранило чисто патерналистский тип морали и легитимации власти, несмотря на формальное восприятие новых секуляризованных институтов. Именно этот цивилизационный гибрид, феномен частичной модернизации, сложившийся в XVII–XVIII веках, сделал возможным повторное закрепощение русского общества со стороны элиты и обрек его на по существу внутренне-колониальный тип развития. Поражение русского общества в ходе Раскола закрыло для него путь внутреннего национального гражданского политического самоопределения, по которому пошли другие европейские государства, и сделало его средством для формирования своеобразной секуляризованной империи, эксплуатирующей собственных граждан. Попытка преодолеть этот тип развития и вырваться за пределы колониального существования, предпринятая российским обществом под социалистическими лозунгами в ходе социалистической революции 1917 года, имела определенный успех, но сорвалась именно в

силу непреодоленности патерналистского типа политической культуры, в силу незавершенности гражданской эволюции общества. Патерналистски настроенное общество оказалось неспособно к внутренней интеграции в тот момент, когда возникла необходимость защитить себя от антисоциальной политики вырождающейся «коммунистической» элиты.

Особенности третьего этапа модернизации в Европе и России – переход от Реформации к современным гражданским системам. Две формы частичной модернизации.

Новый тип религиозности позволяет европейскому обществу консолидироваться самостоятельно изнутри и начать совместно преобразовывать политическую систему, иначе, по-новому уже в качестве политического субъекта использовать экономическую систему для реализации собственных интересов. Этот процесс начинается с движения Реформации в Европе. Европейское общество при всей его политической и экономической раздробленности и «лоскутности» на общеевропейском пространстве, при том, что Хобсбаум называет «политическим плюрализмом» Европы, изначально обладало определенным единством, не только конфессиональным, но и культурным. Единая интеллектуальная среда обеспечивала определенную связность, эстафету, передачу социальных процессов. Зарождавшиеся в одной части Европы культурные, социальные тенденции, затем, попадая на иную, более благоприятную для их политической реализации почву, давали всходы в каком-то другом регионе Европы.

Идея индивидуализированной личности, зародившись в рамках итальянского Ренессанса, в самой Италии породила духовный и политический кризис, но не привела к формированию нового типа религиозности, нового типа морали, который бы позволил обществу объединиться для преодоления этого кризиса. «Семена» индивидуализации взросли на более благоприятной с геополитической точки зрения почве Германии. Новый индивидуализированный тип религиозности открывает возможности новых внутренних форм социально-политической интеграции и политической субъективизации общества, но для их реализации в Германии оказываются недостаточны геополитические, экономические и ряд других условий. Тем не менее, зародившийся здесь новый тип религиозности начинает достаточно быстро распространяться по Европе.

По настоящему новый гражданский тип интеграции оформился в ходе Английской революции, когда пуританская армия Кромвеля фактически осуществила на практике процесс изменения политической системы. Хотя в процессе Английской революции и рождается новый тип политической активности, новый тип легитимации власти и новое понимание власти, но под давлением политической традиции сохраняется сословный тип системы, английское общество так и не осуществляет до конца переход от собственно христианского универсального

принципа к политическому универсальному принципу. Продолжением гражданской трансформации стала Американская революция.

Именно в Америке, куда на чистое с политической точки зрения пространство, переносится новый тип религиозности и новый тип социальной интеграции, пуритане (квакеры как более свободный тип пуританской религиозности), отцы пилигримы создают новый тип политических отношений, впервые формируется республиканская конституция как основа легитимации гражданской власти, оформляется новый тип государственности. И Декларация независимости, которая рождается на Американской земле потом, фактически, ложится в основу и задает совершенно новый тип действий в рамках Великой Французской революции. Однако, американская Конституция и политическая система еще не выступила как новый тип политического, потому что она не пришла на смену старому. Она выступила, скорее, как вынужденный, какой-то маргинальный, необычный тип политического.

Для того же, чтобы утвердить себя именно как новый гражданский тип политического начала, поглощающий, низвергающий, заменяющий с необходимостью прежний, нужно было *противопоставить* его прежнему. Именно эту функцию осуществила Французская революция. Но осуществила не сразу, а в несколько этапов. Этап 1789-1793 года, затем наполеоновский период, когда в такой своеобразной форме, в форме революционной (а потом и захватнической) войны к политической активности подключаются огромные массы людей, они как бы втягиваются в новый политический процесс (революции: 1830-ого года, 1848 год, затем 1860 и 1880-ые годы). Во французском обществе был слишком велик традиционный слой – крестьянство и потребовалось фактически 70 лет для того, чтобы включить постепенно общество в гражданский и процесс, осуществить общественную эволюцию и сделать для общества легитимным гражданский, республиканский тип власти. Наконец этот процесс был осуществлен в ходе формирования секуляризированной республиканской гражданской государственности. Интересно, что в данном случае этот новый тип государственности для своего непосредственного возникновения уже не нуждался в такой степени в религиозном компоненте. Однако, именно незавершенность этой трансформации и непройденность этого этапа эволюции определила тот преимущественно политический тип универсализма, который сформировался во Франции. Не случайно именно принцип политического равенства становится визитной карточкой французской революции, визитной карточкой французского политического Модерна. Политическое равенство стало той новой формой, которую обретает здесь принцип религиозного универсализма, коль скоро религиозность оказывается полностью вытеснена на периферию политического процесса и мало совместима с новым типом государственности. Во Франции гражданская трансформация и политическая субъективизация общества приобретает форму «нации». Так возникает тема «нации» как нового актора, как нового уровня

общественной консолидации и активности и нового политического субъекта. Феномен нации как нового социального и политического качества общества стал политическим открытием Французской революции. И это открытие Франции начинает оказывать очень серьезное влияние на те регионы, которые в силу определенных причин, не осуществили еще этой важной гражданской трансформации. В частности, речь идет о Германии и о странах, расположенных к Востоку либо Югу от Франции.

Новые для Современности, более восточные европейские регионы не могли трансформироваться так же, по той же схеме, что и западные в силу отсутствия объективных социально-экономических возможностей, но они должны были трансформироваться в ответ на трансформацию западных регионов. Это была *ответная модернизация*. Перед обществами, расположенными на Восток от Франции встает необходимость национальной консолидации, формирования определенного аналога новому типу общественной консолидации, который демонстрируют Франция и Англия (США в это время еще не вовлечены в такой степени в общеевропейский процесс). Но в этих обществах *еще* не созрели те внутренние гражданские тенденции, которые бы могли обеспечить гражданскую национальную консолидацию по французскому сценарию. Французское основание равенства и универсальности гражданской человеческой природы как основы национального самоопределения им не подходило. В этих условиях национальная консолидация не могла быть никакой иной кроме культурно-социальной, осуществленной немцами. В Германии возникает своеобразная форма частичной модернизации, связанная с высоким уровнем социально-политической и культурной неравномерности системы по территориальному основанию. Западная часть была более модернизирована в политическом, экономическом и духовном плане, восточная – менее. Поскольку именно восточная часть во главе с Пруссией становится ядром политического объединения нации, немецкий вариант частичной модернизацией соединяет в себе особый культурно-этнический тип национальной консолидации и традиционную, иерархически абсолютистскую систему власти. Это общество подчинено государству и не стремится по большому счету формировать механизмы контроля. В этом симбиозе определенные тенденции Модерна используются традиционной политической структурой для продления своего социально-политического усиления и господства в новых условиях. Хотя нацизм не является неизбежным следствием развития этого типа Модерна, но своеобразное соединение социального патернализма и особого типа промышленного развития является благодатной почвой для формирования тоталитарного варианта Модерна. В этом смысле тоталитарный тип современного общества по существу является следствием незавершенного Модерна. И только в этом смысле мы можем говорить об общности разных форм тоталитаризма. И в случае нацизма, и в случае советского социализма - мы имеем дело с *ответным типом модернизации* в

условиях незавершенности гражданской социальной трансформации. Речь идет о форсированной национальной консолидации, с опорой на какие-то иные, не гражданские принципы.

Тенденции ответной восточно-европейской модернизации, были характерны и для России. Не случайно под влиянием германского романтизма и германского республиканизма, развивается в России спор западников и славянофилов, который в этом смысле тоже не был чисто русским, уникальным явлением. Главное отличие российской частичной модернизации от германской состояло в том, что здесь к периоду наполеоновских войн культурный раскол в обществе достиг таких масштабов, что не было не только социально-экономической, но даже культурной основы для национального единства. Весь 19 век в России прошел в поисках путей преодоления культурно-социального раскола, разрывавшего общество и препятствовавшего его национальной консолидации и модернизации. Вплоть до революции 1917 года проблема социально-культурной, политической модернизации и формирования национального единства так и не была решена. Коммунистическая идеология с характерным для нее принципом социального равенства и классового единства, с ее принципиальным интернационализмом в наибольшей степени соответствовала тем особенностям российской духовной (восходящая индивидуализация) и политической (религиозно окрашенный патернализм) традиции, на которые только и можно было опереться для преодоления национального раскола, разрушившего государство. Даже сама ее вызывающая нерелигиозность, антирелигиозность была тоже приемлема, поскольку в ходе и после Раскола страна пережила очень серьезное разочарование в церкви как институте, который на протяжении длительного времени фактически санкционировал разрушающий систему, чреватый взрывом социальный раскол, связанный с вторичным закрепощением 18 - 19 веков. К этому следует прибавить восходящий тип индивидуализации, огромные для того времени масштабы патерналистски ориентированного социума (крестьянства), плюс вызовы индустриализации – все это вместе как раз и породило особый тип частичной патерналистской модернизации с опорой на восходящий тип индивидуализации, квази-религиозный тип культуры, открытый, без этнической исключительности, имеющий социальную направленность на преодоление последствий социального раскола. Именно этот тип патерналистской модернизации и отлился в формы социализма и коммунизма в его советском варианте.

Значение работы.

Кризис советской модели свидетельствовал о достижении определенных границ, в которых может экономически и культурно развиваться современное общество при сохранении

патерналистского типа власти и политической культуры. Последующий период развития свидетельствует, что завершение процесса гражданской трансформации системы и преодоление частичного типа модернизации являются главным условием консолидации российской общественно-политической системы.

В чем состоит «коварство» частичной модернизации? В том, что эволюция общества от патерналистского к гражданскому означает переход к новой системе ценностей, в основе которой лежит принцип индивидуализации личности и индивидуализированные формы морали и социального поведения. Но эти ценности нельзя просто заимствовать и внедрить в готовом виде, а прежние нельзя просто отменить. Новые ценности можно только развить, опираясь на собственную духовную традицию. Но для этого необходимо в собственной духовной традиции выделить те стороны, те аспекты, развитие которых может привести к формированию гражданских принципов и ценностей. Важно понимать, что духовная традиция сама по себе не тотальна, она двойственна. Она содержит в себе как перспективный элемент, элемент развития, так и тупиковый элемент, элемент консервации, фундаментализации. И главная задача для выхода из ловушки частичной модернизации – открыть, вычленив этот перспективный элемент духовной традиции, который в определенный момент был заблокирован, и, опираясь на него двинуться дальше. Важно понимать, что духовная традиция это не только препятствие для развития, но и исходная точка для дальнейшей эволюции. Поскольку духовная среда обладает определенным качеством преемственности, простое прерывание традиции не ведет к ее преодолению, к развитию, а ведет либо к консервации, либо к разрушению. Только развитие прогрессивных тенденций собственной духовной среды, их органический синтез и взаиморазвитие с прогрессивными тенденциями других духовных сред открывает возможности для ее эффективной модернизации. Проблема России не в том, что в основе ее культуры лежат ценности несовместимые с гражданской модернизацией социальной среды, а в том, что прогрессивные ценности ее культуры нуждаются в осознании и дальнейшем развитии в направлении их демократического гражданского применения. Для этого необходим постоянный культурный диалог. И значение этой работы состоит в том, что в ходе сравнительно-политологического анализа модернизации российского и европейского обществ 14-17 веков удалось раскрыть сложный механизм консервации духовной среды российского социума, повлекший за собой деморализацию общества, закрепощение его и остановку в его гражданской трансформации. Но самое главное состоит в том, что в ходе данного исследования, мы пришли к выводу, что у России была и другая духовная традиция – индивидуализирующая, связанная с ценностью человеческой личности и ее правом на свободу совести и веры, на которую мы можем опереться в нашем дальнейшем гражданском развитии.

Глава первая.

Индивидуализация личности как первый этап социально-политической модернизации

§1. Индивидуализация личности как исходная «клеточка» модернизации. Два типа индивидуализации личности

Возвращаясь к определению Современности. Наше определение Современности вырастает из сопоставления процессов модернизации на Западе и в России. Цивилизационное соотношение России и Запада рассматривается сквозь призму развития двух ветвей европейского антично-христианского синтеза: западной, в большей степени связанной с Аврелием Августином, и восточной, связанной с именем Дионисия Ареопагита.

В основе эпохи Современности лежит особый тип конфигурации «общество-власть» – *гражданский тип социальной конфигурации*, который приходит на смену предшествующему теократическому, *патерналистскому типу социальной конфигурации*. Определяющей чертой Современности является то, что *общество* становится *субъектом* политического процесса, а *власть* становится *инструментом* для реализации общественного интереса. В то время как в рамках предшествующей патерналистской модели общество выступало (и рассматривало себя) именно как *объект* социального процесса, воспринимая власть как субъект.

В условиях патерналистской системы вектор контроля и управления направлен сверху вниз, в то время как вектор подчинения – снизу вверх. Патерналистское общество имеет внешний тип социальной интеграции (преимущественно религиозно-политический) и нерыночный тип хозяйства в качестве своей экономической основы. Характерной чертой патерналистской системы является также особый тип личности.

Гражданский тип общества предполагает преимущественно внутренний тип консолидации (как экономической, так и политической). В идеале внутренне консолидированное общество рассматривает себя как субъект политического и экономического процессов, а власть и государство – как инструмент реализации своего общественного интереса. Отсюда следует изменение направления вектора контроля, который в гражданской системе направлен уже не только сверху вниз, но и снизу вверх. Вектор отчетности тоже меняет свое направление. Власть не только обязана обществу своим происхождением и легитимностью, но и, в идеале, подотчетна и подконтрольна ему. Разделение властей на

законодательную, исполнительную и судебную отражает эти изменения векторов контроля и управления в ходе гражданской модернизации. Новый тип социальной интеграции, контроля и управления предполагает новый базовый тип личности – индивидуализированную личность. Экономическим фундаментом данного типа общества является сложно структурированная система взаимозависимостей, которая может регулироваться как рыночными, так и распределительными механизмами.

Таким образом, мы можем выделить три основных социальных компонента, определяющих тип системы: *базовый тип личности* (как клеточка общественной системы), *базовый тип социальной интеграции, контроля и управления* и *базовый тип экономики*. Именно по этим трем основаниям мы определяем эпоху *Современности*, как эпоху доминирования *гражданского типа социальной интеграции*.

Этапы развития Современности и индивидуализация личности. Важно иметь в виду, что Современность развивалась *поэтапно*. Одни черты вызревали раньше, другие позже. Более того, одни порождали другие, а предыдущие этапы становились важной предпосылкой для последующих. Поэтому возникновение Современности должно связываться не со всеми, и уж тем более не с самыми последними чертами, а с начальными, из которых выросли все остальные. И не важно, как широка была изначально распространённость новых тенденций. Любая новая тенденция зарождается именно как маргинальное, периферийное явление в рамках уходящей эпохи. Тем не менее, анализировать новую эпоху надо именно с момента зарождения ее первых «семян», ее «клеточки», из которой разовьется новый организм. Возникновение такой «клеточки» *Современности связано с процессом зарождения нового типа личности – индивидуализированной личности в эпоху Возрождения*¹³⁵ (XIV–XVI вв.). Индивидуализированная личность является ядром Современности. Однако, индивидуализированная личность – явление необходимое, но недостаточное.

Вторым важным этапом развития Современности стала *индивидуализация морали, которая приобрела форму индивидуации веры (XVI–XVII вв.) процессе Реформацией*. Индивидуализация морали (веры) создала условия для внутренней, инициативной, самостоятельной добровольной общественной интеграции на основе общности моральных ценностей. Без индивидуализации морали (веры) общество не смогло бы стать субъектом политического процесса, поскольку «субъектом» может быть только внутренне консолидированный организм. Общество, не прошедшее этап индивидуализации морали (веры), испытывает большие трудности, когда возникает необходимость в самостоятельной

¹³⁵ О понятии и границах Возрождения см.: *Баткин М.Л.* Итальянское Возрождение: проблемы и люди. М., 1995; *Бурдах К.* Реформация. Ренессанс. Гуманизм. М., 2003.

консолидации для выхода за рамки патерналистской социальной модели. Такое общество постоянно нуждается во внешних формах опеки, интеграции, контроля, управления. В этом качестве оно остается внутренне дезинтегрированным аморфным объектом социального процесса, застывая на патерналистской, до-гражданской стадии развития.

Следующий этап – гражданская *политическая трансформация – секуляризация государства*. Внутренне консолидированное общество, научившееся ценить, осознавать и формулировать «свой» гражданский общий интерес, больше не может мириться с патерналистским государством, рассматривающим себя как самоцель, а общество как объект реализации своих интересов. Патерналистский тип власти утрачивает легитимность в глазах общества, уже преодолевшего патерналистскую стадию, начинается эпоха революций XVII – начала XX в., в ходе которых европейские общества одно за другим меняют тип власти с *патерналистского на гражданский* и формируют новые общественные механизмы социального контроля, интеграции и управления с использованием демократических, представительных институтов.

Мы привыкли к тому, чтобы не делать различия между понятиями «человек», «индивид», «личность». И это естественно. Ведь мы дети Современности. А для Современности совпадение этих понятий есть базовый принцип. Но эти понятия совпадали не всегда, и настанет время (оно наступает уже сейчас), когда они снова начнут расходиться. В этом и состоит кризис Современности. Индивидом каждый человек является от природы. Нам врожденна индивидуальная физическая неповторимость так же, как она врождена для любого листочка на дереве. Совсем иная ситуация с «личностью». Понятие «личность» предполагает уже не физическую, а *духовную уникальность, особую* неповторимость, значимость человека. Духовный мир конкретного человека обретает неповторимую значимость, когда этот человек способен сказать, написать, сыграть, создать или изобразить нечто такое, что будет ново, важно, интересно и нужно другим, что откроет другим людям нечто новое и неизвестное им. Это значит, что «уникальность» духовная, что, собственно, и называется словом «личность», *развивается* человеком по мере приобщения его к богатству общечеловеческой культуры, по мере участия в его развитии. Поэтому понятие «личность» с необходимостью соединяет в себе «частное» и «всеобщее».

Понятие «личности» – предполагает такое отличие от других, которое достигается через соединение с другими, осознание своей общности с другими, через созидание чего-то *нового и важного для всех*. *И чем больше число людей, для которых действительно полезны и имеют значение твои дела и мысли, тем богаче и неповторимее твоя личность*. То, что понятие «личность» изначально возникает в применении к Богу, не случайно. В появлении личного Бога выразилось осознание человечеством своего единства, своей целостности. Поэтому изначально

личность ассоциировалась именно с Богом. А.Ф.Лосев говорил о том, что античность знала «индивидуальность», но не знала «личности»¹³⁶. С появлением христианства впервые соединяются две ценности – античная ценность «индивидуальности» и библейская ценность «единства», всеобщности человеческого рода¹³⁷. Это соединение в последующем и ложится в основу будущей «клеточки» Современности – *индивидуализированной личности*. Индивидуализация личности есть социально-политическая категория, характеризующая степень субъективации функции по соединению всеобщего и частного начал в социально-экономической, политической и духовной деятельности общества. Общественно-значимый уровень развития этого социального феномена рассматривается как базовый исходный момент социально-политической модернизации – перехода общества от пред-Современности к Современности.

Индивидуализация *личности* в эпоху Возрождения и на Западе, и на Востоке христианского мира приняла форму *соединения человека с Богом* и, тем самым, с другими людьми. В процессе индивидуализации личности *каждый отдельный человек* приобретает значимость, выходящую за пределы его чисто природных качеств, приобретает равную с другими ценность, как существо, *причастное Богу*. Тем самым проявления человеческой природы приобретают необходимую санкцию на «уважение». Человек обретает осознание своего «достоинства», равного для всех. Причастность Богу, к общечеловеческому целому, дает человеку право и обязанность на уважение к себе и право и обязанность на уважение к другим. Уже в этом новом внутреннем самоощущении личности содержится компонент всеобщности. Человек, лишенный уважения к себе, не способен уважать других. Нет более страшного и разрушительного агрессора, чем человек, лишенный чувства человеческого достоинства. И наоборот, *действительно уважающий себя* человек никогда не унижит *другого* человека. Поэтому в христианстве индивидуализированная личность всегда сострадательна, всегда ответственна за всех и за все. Она *личность, потому что она причастна ко всеобщему*. Но она индивидуальна, потому что она причастна ко всеобщему *сама, непосредственно, осознанно* и

¹³⁶ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития: В 2 кн. М., 1992.

¹³⁷ «Итак, развернутое понятие личности приходит к пониманию этой последней как *неповторимой единичности* (курсив мой. – А.Г.), которая соотнося себя с самой собою и со всем другим, есть *специфическое тождествообщего и единичного* (курсив мой. – А.Г.), или, с другой стороны <...>, субъекта и объекта, или внутреннего и внешнего или души и тела. Без этого наличия *предельной обобщенности и предельной единичности* (курсив мой. – А.Г.) личность не могла бы соотносить себя ни с самой собой, ни со всем другим; а без этого *соотнесения* (курсив мой. – А.Г.) личность не могла бы быть личностью, т. е. ее положение в окружающей ее действительности определял бы кто-то другой, а не она сама» «пока мест речь идет только о душе, о личности не может быть и речи, поскольку личность есть не просто душа, но ее жизнь и поведение, ее практическое осуществление, т. е. ее тело. И, напротив, тело человека не есть просто личность, потому что тело может быть и мертвым трупом, а тело, в котором нуждается личность всегда живо, всегда одушевлено, всегда для личности выразительно. Поэтому если личность есть и внутреннее и внешнее в их вполне буквальном существовании, т. е. в их субстанциальном единомраздельном выражении, то можно также сказать, что она есть еще и субстанциальное единомраздельное тождество души и тела» (Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития: В 2 кн. Кн. 1: Философия, мифология, культура. М., 1991. С. 356–357).

тем самым, она ответственна за себя. Сама ответственна за себя. В этом и состоит смысл *индивидуализации личности*. Первое «открытие» индивидуализированной личности было связано с Христианством¹³⁸. Прошли годы, и учение Христа превратилось в новое обоснование отчуждения человека от Бога, от самого себя, от своего общечеловеческого единства. На смену фарисеям и саддукеям пришла средневековая церковь. Вновь люди оказались неравны по отношению к Богу, к своей общечеловеческой сущности.

Средневековая патерналистская личность. Но дело не только в церкви. Сама структура *средневековой личности* отличалась важной особенностью¹³⁹. Зародившаяся в христианстве идея индивидуализации личности и веры долгие столетия так и оставалась лишь идеей. Социально-экономические особенности исторического развития долгое время не располагали к тому, чтобы эта идея стала реальным фактором общественной политической культуры. Средневековая личность не была индивидуализированной в том смысле, что разделение (или соединение) общего и частного было функцией общественной иерархии. Действительной личностью здесь являлось скорее все общество в целом. При этом в каждом отдельном индивидуе личностное начало было выражено в той мере, в какой он был *причастен к иерархическому общественному целому*. На верхних ступенях иерархии практически отсутствовало частное. Все проявления человеческой жизни, даже наиболее интимные, такие как брак и рождение детей, имели общественное значение. Подобный индивид служил олицетворением и воплощением всеобщей социальной функции. В то время как те, кто находился внизу социальной иерархии, не имели никакого всеобщего значения. Их функция была чисто частной – поддержание собственной жизни. Благодаря натуральному хозяйству люди были мало связаны, а жизнь и деятельность каждого действительно не была в равной мере значимым экономическим и социальным фактором для всех остальных. В конкретной деятельности каждого еще не содержалась та самая всеобщая составляющая, проявившаяся позже с переходом к рыночному хозяйству¹⁴⁰.

Нисходящая индивидуализация. Преодоление длительного периода натурального хозяйства и новый (после античности) выход на уровень рыночного товарного хозяйства вновь поставил вопрос о реабилитации индивидуальности, отдельности. Капиталистическое

¹³⁸ Dumont L. A modified view of our origins: the Christian beginnings of modern individualism // Religion, 12, 1982. P. 1–27. И

¹³⁹ Habermas J. The Structural Transformation of the Public Sphere. Cambridge, 2005; Гуревич А. Индивид и социум на средневековом Западе. СПб., 2009; Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. М., 1992.

¹⁴⁰ Гуревич А. Индивид и социум на средневековом Западе. СПб., 2009; Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм в 15-18 веках. М., 1992; Бицилли П.М. Элементы средневековой культуры. СПб., 1995; Жак ле Гофф. Цивилизация средневекового Запада. М., 1992.

«частное» уже включает в себя «всеобщее». Но после явления Христианства невозможно было просто вернуться к античному типу индивидуальности. Эту миссию по вторичной индивидуализации личности взяла на себя эпоха Возрождения. Западное Возрождение реабилитировало индивидуальность, *уподобив* ее Богу. Сущность западной индивидуализации личности, вторичного соединения Бога и человека заключалась в том, что проявления человеческой природы стали рассматриваться как проявления, отражения божественного начала в человеке. Творчество, любовь, мудрость, красота, сила, талант – все это приобрело черты *проявления божественного в человеке*. Отныне человек уже не стеснялся своей «человечности», а мог гордиться ею, уважать ее в себе и других, как проявление высшего начала в своей природе. В частном, и притом в каждом, индивиде вновь засветилось «всеобщее» божественное. Этот тип индивидуализации, который до последнего времени отождествлялся с индивидуализацией как таковой, т. е. рассматривался как единственно возможный, мы называем *нисходящей индивидуализацией личности*¹⁴¹. Естественно, что он приобрел гедонистический характер. Вторая его характерная черта заключалась в том, что «личное» здесь соединилось не просто с «индивидуальным», а с «частным» – отдельным. Именно с этим (и только с этим) конкретным западным типом индивидуализации связано отождествление «частного», «личного» и «индивидуального», которое впоследствии получило название индивидуализма¹⁴².

Индивидуализированная, ответственная перед собой личность стала тем универсальным кирпичиком, из которого затем начал выстраиваться новый тип общества – гражданский. Только индивидуализированная личность становится субъектом, воспринимает себя и других (а следовательно, и действует), как реальный субъект общественного процесса. Поэтому только общество, где индивидуализированная личность является базовым типом личностной идентичности, способно осознать себя и стать реальным субъектом политики и экономики. Без этой начальной стадии, без этой важной «культурной» трансформации никакие экономические и политические изменения не способны вывести общество за пределы патерналистского теократического состояния в эпоху Современности. Никакие представительные гражданские институты не будут эффективно работать в системе, где не был завершен процесс индивидуализации личности. Однако нисходящий тип индивидуализации является не единственно возможным.

Восходящая индивидуализация. Иной тип соединения человека с Богом, иной путь преодоления отчуждения человека от общества, от своей общечеловеческой сущности

¹⁴¹ Бог «нисходит» в человеческую природу, проявляясь в ней.

¹⁴² Lukes S. Individualism. Oxford, 1973; Ferguson H. Body, Soul, Spirit. Modernity and Subjectivity. L., 2000; The Category of the Person. Anthropology, Philosophy, History / Ed. Mickhael Carrithers... N.Y., 1991.

предполагает не обожествление земной человеческой природы, а ...преодоление ее, не обожествление отдельности каждого индивида, дискретности человеческого рода, а ...преодоление их. Этот путь можно назвать «восходящей индивидуализацией», т. к. причастность человека Богу проявляется здесь не в *обожении* своих природных качеств, а напротив, – в *способности подняться над их ограниченностью*, преодолеть свои человеческие слабости, свои земные страхи, свою зависимость от всего земного и, тем самым, *подняться* до своей высшей божественной сущности, раскрыть и развить в себе свое божественное начало¹⁴³.

Этот тип индивидуализации изначально аскетичен. Он имеет особые формы выражения. Поскольку божественное начало в человеке не проявляется как «подобие», оно не может быть выражено просто красотой земного *тела*. Оно выражается красотой человеческого духа, способностью человека жить в гармонии с собой и миром, в любви к людям. Эти особенности восходящей индивидуализации были развиты византийской, а потом и российской ветвью Христианства в XIII–XV вв. Они отразились в творениях исихастов¹⁴⁴, в иконах Андрея Рублева и житиях святых круга Сергия Радонежского. За средневековой формой этих икон скрывается новое *индивидуализирующее* начало. Оно выражено в сложной эмоциональной насыщенности взглядов святых, в выражении их глаз и в новом отношении к миру, красоте и радости жизни¹⁴⁵. Красота и радость, на которые, в первую очередь, накладывается запрет отчуждающей и деиндивидуализирующей религии, здесь являются *главными и самыми высокими ценностями*¹⁴⁶. Счастье человека больше не является грехом, как не является грехом любовь. Земная жизнь человека больше не отделяется (не отчуждается) от небесной и не порицается, как зло. Напротив, подчеркивается непрерывность человеческого бытия. Земная жизнь наполняется светом. Именно наполнение светом, красотой, любовью, добром и гармонией земной жизни становится главным назначением человека в рамках восходящей индивидуализации. Эмоции и чувства не являются синонимами греховности. Мораль не связана ни с жестким подчинением формальному институту, ни с болезненным насилием над человеческой природой и подавлением эмоциональной сферы. Напротив, каждый человек уникален, и именно эмоциональная сфера становится главным выражением его неповторимого индивидуального начала. Воспитание и развитие эмоциональной сферы и уважительное, бережное отношение к эмоциональной сфере другого – становятся главными ценностями этого типа индивидуализации. Мораль здесь не противостоит чувству, а лишь служит путеводной

¹⁴³ Аверинцев С.С. Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего Средневековья: общие замечания // Античность и Византия. М., 1975. С. 266–268. Лосев А.Ф. Избр. тр. по имяславию и корпусу сочинений Дионисия Ареопагита. СПб., 2009.

¹⁴⁴ Мейендорф И.Ф. О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в. // ТОРДЛ. Т. XXIX. Л., 1974. С. 283–295; *Оболенский Д.* Византийское содружество наций. Шесть византийских портретов. М., 1998. С. 145–170.

¹⁴⁵ Лихачев Д.С. Культура Руси времен эпохи Андрея Рублева и Епифания Премудрого. Л., 1962.

¹⁴⁶ Аверинцев С.С. Красота как святость // Курьер ЮНЕСКО. 1988. Июль.

звездой для *воспитания чувств*. Мораль не противостоит счастью, а есть единственный путь к обретению его полноты.

Несмотря на аскетизм и альтруизм, это учение само по себе не содержит ничего деиндивидуализирующего, напротив, оно дает санкцию на внутреннюю свободу, оно открывает человеку глаза на его божественную природу и, тем самым, возвращает ему право на человеческое достоинство. Это учение говорит о том, что счастье стоит труда, божественная природа не может быть отнята у человека, как отнимается здоровье, красота, жизнь. Другое дело, что человек «сам» может отказаться от своей божественной природы, от своей способности к добру, он «сам» может сделать неправильный выбор. И выбор этот тоже является чисто индивидуальным, как и ответственность за принятое решение и за прожитую жизнь. Но люди должны помогать друг другу и поддерживать друг друга на этом пути к Богу и друг другу. В этом смысле *путь восходящей индивидуализации есть путь индивидуализирующий и объединяющий одновременно*. Чем большую вину, боль и ответственность за то, что *происходит с тобой и другими*, ты ощущаешь и несешь, тем богаче и значительнее твоя индивидуальность и тем сложнее и важнее твоя жизнь. Не случайно, хотя первые провозвестники этого направления в XIV–XV вв. в России были отшельниками и уходили «в леса», именно они сыграли важнейшую роль в *социальном возрождении* русского общества в тяжелейший период кризиса всех социальных институтов, связанных, в том числе, с татарским нашествием. Благодаря индивидуализации христианской морали, проявлением и воплощением которой стала их личная жизнь, они не только вернули людям веру в ценность и божественность человеческой природы, но стали социальными маяками, нравственными арбитрами в условиях деградации и разрушения всех иных социальных механизмов (политических, экономических, церковных), которые призваны консолидировать общество в более благополучные времена. Так аскетический, восходящий тип индивидуализации стал определяющим фактором социальной интеграции и политической культуры в рамках православной христианской цивилизационной парадигмы.

Каково эвристическое значение открытия двух форм индивидуализации? Какую политологическую проблему позволяет решить это открытие? И какие вопросы, связанные с анализом двух форм индивидуализации, будут рассмотрены в этой книге?

Две формы индивидуализации личности и два типа Современности. Сильная сторона западного, нисходящего типа индивидуализации личности заключалась в том, что он санкционировал «отдельность», партикулярность, суверенность, границы, будь то между индивидами, между общественными объединениями, городами, обществом и государством, а затем и государствами. Эти «границы» стали важной ценностью, которая в дальнейшем легла в

основу западной политической культуры, западного понимания соотношения общественного целого и его частей. Входя в целое на определенных основаниях, части не растворялись в нем, не утрачивали свои особенности, «права», но лишь брали на себя обязательства по их взаимному уважению и соблюдению во взаимных интересах. Такой *структурный тип* соединения частей в целое, индивидов в сообщество лег в основу западного типа гражданской интеграции. Именно эта сторона нисходящего типа индивидуализации позволила ей в дальнейшем принять форму *буржуазного индивидуализма*¹⁴⁷. Восточный, православный, восходящий тип индивидуализации отличается от западного, прежде всего тем, что *не отождествляет «индивидуальное» и «частное»*. «Частное» есть «отдельное», не случайно оно происходит от слова «часть». В западной традиции индивидуальное понимается, прежде всего, как «отдельное»¹⁴⁸. При этом важно отметить, что этот *особый тип индивидуализма рассматривается как индивидуализм вообще*, как доминирующая характеристика римского закона и христианской моральности¹⁴⁹.

Исходя из этого отождествления «индивидуального» и «отдельного»-частного развивается и западная модель гражданского общества, и западная модель взаимоотношений гражданского общества и государства, и западный принцип общественного суверенитета. Ю.Хабермас пишет о том, что «буржуазная публичная сфера может рассматриваться как сфера, в которой частные люди сходятся вместе в качестве публики»¹⁵⁰. При этом исторически «частное» отождествляется, с одной стороны, с индивидуальным, а с другой – с семейным и с владением определенной собственностью (это развивается уже в период зарождения капитализма в эпоху Возрождения). Так в рамках западной парадигмы складывается то понимание индивидуального-личного, которое позднее было представлено как «индивидуальное вообще». Это понимание отождествляло «индивидуальное», «частное» и владение собственностью. Поэтому для западного сознания лишение собственности выступает как деиндивидуализация, а обладание частной собственностью соответствует «природе человека»¹⁵¹. Собственность в этом контексте столь же неприкосновенна и священна, как священна человеческая личность. Любопытен и второй очень важный вывод из этого понимания природы индивидуальности. Отделение общества от государства и превращение

¹⁴⁷ Morris C. The Discovery of the Individual 1050 – 1200. N.Y. 1972; The Category of the Person. Anthropology, Philosophy, History / Ed. Mickhael Carrithers... N.Y., 1991; Ferguson H. Body, Soul, Spirit. Modernity and Subjectivity. L., 2000.

¹⁴⁸ В своей работе «Индивидуализм» Стивен Лукес говорит о том, что «все начинается с индивидуальной автономии заканчивается идеей о том, что общество есть продукт индивидуальных волей» (Lukes S. Individualism. Oxford, 1973. P. Foreword).

¹⁴⁹ В другом месте он говорит о том, что понятие «прайваси» характеризует ту сферу жизни человека, которая не имеет отношения ко всем остальным людям (Ibid. P. 66).

¹⁵⁰ Habermas J. The Structural Transformation of the Public Sphere. Cambridge, 2005. P. 27.

¹⁵¹ «Статус частного человека соединял в себе функцию владельца собственностью и главы семьи, при этом владение собственностью стало тождественным природе человека, человека как такового» (Ibid).

общества из объекта в субъект политики и экономики в качестве своего условия имело здесь буржуазную трансформацию личности-собственности¹⁵². Очень важно, что именно из этого противостояния старого типа публичности, заключенного в патерналистском государстве, и нового типа гражданской публичности, заключенного в ассоциированном, внутренне консолидированном гражданском обществе, и выросла западная модель общественного суверенитета, предполагающая компромисс и институционализацию общественно-государственного конфликта¹⁵³.

Таким образом, возникновение «демаркационной линии» между обществом и властью, ставшее важнейшим фактором оформления общественного суверенитета и трансформации власти из патерналистской в гражданскую, *на Западе* оказалось следствием развития буржуазных отношений. Новый тип буржуазного общественного (публичного) стал противостоять старому патерналистскому типу публичности *именно в силу своей буржуазности*. Из конфликта-сосуществования этих двух типов публичности (до-буржуазного и буржуазного) родилась западная модель представительной гражданской активности, с характерным для нее типом *конфликтной гармонизации*. Но почему, из того, что на Западе демаркационная линия возникла именно так, должно с необходимостью следовать, что это универсальный закон развития принципа общественного суверенитета и гражданской трансформации для любого общества? А что, если в рамках российской (православной) цивилизационной парадигмы «индивидуальное» и «частное» («отдельное») не совпадают? А что, если в этой традиции индивидуализация предполагает, напротив, не «отделение» от других, а «соединение» с другими, преодоление своей отдельности от других на пути духовного единения?

С одной стороны, такой тип индивидуализации труднее *сочетается с общественными и экономическими отношениями, которые требуют* структурности (рынок, товарно-денежные отношения) и составляют основу Современности. Когда мы говорим «труднее», мы имеем в виду не то, что Современность не может развиваться на базе данного типа индивидуализации.

¹⁵²Хабермас говорит о том, «правление на основании передачи господских полномочий <...> оказалось невозможно в условиях коммерческой экономики... Буржуазия состояла из частных людей и, в этом качестве, они не могли «управлять». Их сила (власть) проявилась как противостоящая публичным властям. Принцип контроля, который буржуазное общество противопоставило предыдущему, а именно, – публичность – был направлен на изменение самого типа господства. Утверждение нового типа власти, осуществляемой в ходе рационально-критических дебатов, привело к отказу от прежнего типа правления и повлекло за собой нечто большее, чем просто изменение основания легитимности. Законы «разума» и юридические законы, с которыми отныне общество хотело ассоциировать власть и, таким образом, изменить ее сущность, обрели свою социальную значимость только с развитием буржуазной публичной сферы, в особенности, с признанием того факта, что именно взаимодействие людей в качестве частных лиц составляет отныне основу публичной сферы» (Ibid. P. 28).

¹⁵³«С тех пор, как сословия стали вести переговоры и заключать договора с принцами (правителями), возникла демаркационная линия, защищавшая свободы сословий от власти монархов (принцев) и призванная сбалансировать развивающуюся систему. С XIII в. эта практика привела к дуализму власти правящих сословий и князей; вскоре территориальные представители сословий оказались противопоставлены традиционным правителям земель» (Ibid. P. 27).

Опыт России показывает, что может, и порой весьма успешно. Но это означает, что тип экономической и политической структуры *такой* Современности может существенно отличаться от западного аналога. Этот тип политической культуры может при определенных условиях препятствовать легитимации экономического партикуляризма, связанного с принципом частной собственности, поскольку, в отличие от своего западного аналога, не предполагает тождества «частного» и «индивидуального». В таком обществе обладание собственностью, может просто не рассматриваться как необходимая составляющая индивидуализации. Поэтому такое общество может принимать тотальные экономические и политические формы, сохраняя при этом индивидуально-личностное начало, как высшую ценность. Самое опасное заключается в том, что такое общество часто принимает подобные режимы не из раболепия, а добровольно в ходе своей *низовой политической активности*. Подобный тип свободной общественной активности трудно формализовать и, тем самым, он имеет опасную склонность легко *подменяться* своей противоположностью в лице государственного тоталитаризма. Происходит это именно в силу определенной «*подмены*», поскольку и то и другое здесь похоже по форме. Именно эта трудная различимость сходных по форме, но противоположных по содержанию и импульсу, общественного и государственного начал приводит к тому, что, начавшись как мощные общественные движения, социальные преобразования очень быстро «присваиваются», узурпируются государством, которое с легкостью придает им прямо противоположную, антиобщественную направленность, опираясь *на те же самые лозунги*. Подменяется просто субъект социального преобразования. Вместо общества субъектом становится государство, которое придает этим лозунгам единства прямо противоположные, антиобщественные значения. Поэтому такое большое значение для преодоления тоталитарных тенденций в России имеет анализ развития восходящего типа индивидуализации личности и поиск путей его соотнесения с ценностями политической и экономической структурности, лежащими в основе демократического развития в рамках Современности.

Однако у восходящего типа индивидуализации есть и свои сильные стороны. Структурный тип сообщества, базирующийся на отчужденном труде, которому так хорошо соответствует западный тип индивидуализации, есть лишь «один из» возможных типов человеческого сообщества. Он не является универсальным, как не является универсальным и сам *буржуазный тип индивидуализации*. Сфера интеллектуального творческого труда не структурна по своей природе. Слияние, соединение с другими здесь не обедняет, а обогащает индивидуальность, развивает и поднимает ее над своей ограниченностью и отдельностью. Поэтому базовый для русской культуры объединяющий тип индивидуализации важен для всего человечества. Именно этот тип индивидуализации в наибольшей степени соответствует

будущей эпохе развития человечества, эпохе доминирования интеллектуального творческого труда, если, конечно, человечество сможет вырваться из навязываемой ныне парадигмы универсальной структурности.

Мы говорили о том, что индивидуализация личности есть важнейшее открытие Современности. Но тогда возникает три вопроса. Как и когда это открытие было сделано? Каковы его истоки и причины? И как случилось, что европейская Современность породила не одну, а две формы индивидуализации?

Представление о каждом человеке как особой неповторимой индивидуализированной личности рождается в результате соединения двух цивилизационных открытий. Античность открывает структурность¹⁵⁴ как проявление природного начала и рождает понятие прекрасной индивидуальности, а также иные формы проявления структурности – социальные (рынок и гражданский полисный принцип) и духовные (рациональный тип мышления и коммуникации). На Востоке в рамках иудаистской монотеистической религиозной традиции рождается феномен личного Бога и связанные с ним особые неструктурные до-рациональные эмоционально-религиозные формы коммуникации¹⁵⁵. В результате кризиса и той, и другой форм коммуникации, обострившегося к началу нашей эры из соединения этих двух начал возникает христианство. Причем первоначально оно рождается как факт *личного действия*, как особый тип мироощущения, проявляющийся в особом типе таинственного *поступка, проникнутого личной связью человеческого и Божественного начал*. Но это пока только явление христианства «в себе». А дальше начинается приобщение человечества к этому открытию, когда оно постепенно раскрывает христианство «для себя», отталкиваясь от своей природы, своего данного уровня и одновременно развивая свою природу и поднимая свой уровень в ходе этого приобщения. И первая проблема состояла в том, чтобы перевести новое знание с языка действия на привычный язык мышления и тем самым сделать доступным его античному сознанию. Это осмысление нового типа соединения универсально-всеобщего-личностно-Божественного и неповторимого-уникального-личностно-индивидуального и было предпринято в рамках антично-христианского синтеза эпохи патристики. Из двух форм этого антично-христианского синтеза¹⁵⁶ и берут свое начало два типа индивидуализации личности, сыгравшие столь важную роль в формировании европейской Современности на рубеже XIV–XVI вв.

¹⁵⁴ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития: В 2 кн. Кн. 1. М., 1992. С. 387–388.

¹⁵⁵ Bellah R. N. Religion in Human Evolution. Cambridge, 2011. P. 5–117; Аверинцев С. С. Послесловие // Христианство. Т. 3. С. 463–470; Даймонт М. Евреи, Бог и история. М., 2009.

¹⁵⁶ Аверинцев С. С. Философия VIII–XII вв. // Культура Византии: вторая половина VII–XII вв. М., 1989. С. 36–58; Порядок космоса и прорядок истории в мировоззрении раннего Средневековья // Античность и Византия. М., 1975. С. 266–285.

§2. Две стороны антично-христианского синтеза как исток двух форм индивидуализации личности¹⁵⁷

Понять Европу, европейскую Современность невозможно без понимания того, как, почему и на какие части распалась античная цивилизация. И здесь огромное значение приобретает социальная, культурная и религиозная специфика не только западной, но и византийской ветви позднеантичной цивилизации. Византия на протяжении всего Средневековья, особенно раннего, была ведущим экономическим, политическим и культурным центром всей Европейской цивилизации; именно Византия во многом стала тем звеном, через которое античная традиция возвращается и возрождается и в Восточной, и в Западной Европе в XIII–XV вв.¹⁵⁸

Разные социальные задачи решает христианство на Западе и на Востоке. На Западе традиционной формой социальной интеграции была именно классическая гражданская форма, в основе которой лежал принцип ценности индивидуальности с ее интересами и готовность к сознательному компромиссу на основе писаного закона и принципов универсального права¹⁵⁹. Кризис гражданской государственности сделал недействительными и сами эти объединяющие механизмы, и, связанный с ними, такой внутренний регулятор, как античное чувство долга. В результате общество стало все больше и больше распадаться под влиянием позднеантичного индивидуализма. Античная свобода стремительно превращалась сначала в рабство «других», затем – в «рабство всех», и наконец, во всеобщую анархию.

Распад римской гражданской государственности не мог не отразиться на эволюции античного представления о человеке и его сущности. Для античной классической традиции от Платона до Цицерона сущность человека, прежде всего, общественна, а сам человек есть существо политическое. Социальность здесь есть высшая форма проявления человеческого начала. В этих условиях деградация римского общества как реального субъекта гражданского процесса в ходе заката республики означала не только политический распад, но и нравственную деградацию. Кризис политических форм гражданской интеграции был особенно опасен для римской нравственности, поскольку главным критерием ее был именно критерий общественный¹⁶⁰. Если нравственный критерий разрушается, то нравственное поведение

¹⁵⁷ Hanby M. Augustine and Modernity. L., 2003.

¹⁵⁸ Курбатов Г.Л. Византия во второй половине XIII – середине XV вв. // Культура Византии XIII–XV вв. М., 1991. С. 203–220; Медведев И.П. Ренессансные тенденции поздневизантийской культуры // Культура Византии XIII – первая половина XV века. М., 1991. С. 224–240.

¹⁵⁹ Цицерон Марк Туллий. О Государстве // Цицерон Марк Туллий. О Государстве. О законах. О старости. О дружбе. Об обязанностях. Речи. Письма. М., 1999. С. 64.

¹⁶⁰ Там же. С. 64–65.

оказывается невозможным. Безнравственное общество либо распадается, пожирая себя, либо все более нуждается в нагнетании государственного насилия и внешнем ограничении индивидуальных свобод, т. е. все стремительнее превращается в общество рабов.

Главной проблемой поздней распадающейся империи на Западе стала *проблема утраты общего*¹⁶¹, атомизации, связанной с кризисом гражданских механизмов интеграции. Одновременно по мере ослабления внутренних и усиления внешних, насильственных форм социальной интеграции сокращается пространство индивидуальной свободы. Так с кризисом гражданского типа общности наступает и кризис античного понимания индивидуальности и свободы, как формы политического участия¹⁶². Поэтому христианство здесь было воспринято, прежде всего, как новый спасительный *принцип единства, способный преодолеть безудержный, социально-разрушительный античный индивидуализм*. А поскольку никакого другого индивидуализма, кроме античного, западная римская традиция не знала, то принятие христианства получило здесь форму сознательной, добровольной *деиндивидуализации*. Разрывающей общество гражданской фрагментации, античному индивидуализму здесь противопоставляется объединяющий принцип христианства, заключающийся в добровольной деиндивидуализации, дерационализации и ограничении «эго» в его античном понимании. В результате *альтруизм выступает как противоположность индивидуализму, а индивидуализм как, по сути, синоним античного эгоизма*. С этого момента возрождение индивидуализма на Западе становится возможным только на почве эгоистического античного принципа.

На Востоке же империи государственность сохранилась¹⁶³. Восточное сообщество не пострадало от кризиса гражданского принципа интеграции, поскольку он не был здесь доминирующим и определяющим. Общество изначально было здесь интегрировано на основании царского, монархического принципа. В силу традиции *именно этот принцип* был здесь легитимен в глазах общества. В рамках этого принципа общественное целое не рассматривалось как компромисс интересов частей. Общественное целое было ценностью само по себе. Общество «терпело» это враждебное, инородное «целое»-единое, поскольку оно обеспечивало важные для него функции (военные и судебные). Государство здесь не было «рукотворным», оно не было продуктом самого общества, результатом частных компромиссов. Напротив, компромисс здесь предстояло поддерживать не между индивидами, а между обществом и государством, как самостоятельным субъектом.

¹⁶¹Brown P. Religion and Society in the Age of St. Augustine. L., 1972; Kaegi W.E. Byzantium and the Decline of Rome. Princeton, 1968. P. 97.

¹⁶²Цицерон Марк Туллий. О Государстве. // Цицерон Марк Туллий. О Государстве. О законах. О старости. О дружбе. Об обязанностях. Речи. Письма. М., 1999. С. 68.

¹⁶³Удальцова З.В. Особенности экономического и социально-политического развития Византии (IV – первая половина VII в. // Культура Византии IV – первая половина VII в. М., 1984. С. 14–42.

В отличие от западной, восточная система в большей степени страдала не от разрывающего целое эгоизма-индивидуализма, а от подавляющего части, единства. Не защиты от чрезмерной индивидуализации, разъедающей целое, а, напротив, защиты индивидуальности от мощного государства¹⁶⁴, приспособляющего к своим деспотическим нуждам христианство, – именно *это новое индивидуализирующее начало ищет византийское общество в христианстве*¹⁶⁵. Поэтому наряду с этактистской, государственнической, в противовес ей начинает развиваться на Востоке *индивидуализирующая христианская традиция*, не ставшая доминирующей формой индивидуализации на Западе. Именно в рамках этой традиции на Востоке оформляется новый, уже не языческий, а христианский – альтруистический, объединяющий тип индивидуализации

На *западе* империи христианство становится, прежде всего, символом защиты *единства*, на *востоке* империи – символом защиты общественного и индивидуального суверенитета и права на *многообразие* в рамках единства. Поэтому у Августина Троица исследуется, прежде всего, под углом зрения нового понимания *единства*, как особого, негражданского типа социальной общности, или как особого божественного гражданства. А на Востоке у Дионисия Ареопагита главной проблемой в осмыслении Троицы становится *новый тип многообразия, индивидуальности*. Центральный вопрос здесь – тайна «неслиянности» «частей»-ипостасей в рамках целого и одновременно, особая природа их гармонического взаимодействия. Двигаясь по этому пути, Дионисий Ареопагит формирует новое, христианское понимание индивидуальности через осмысление догмата троичности. Так рождается понятие альтруистической, объединяющей, духовной *восходящей индивидуализации*, в противовес античной, эгоистической, природной разрывающей. На Западе единство, «град Божий» – цель, а конфликт, «град земной» – реальность. На Востоке «град Божий» и «град земной», напротив, слишком опасно слиты. Поэтому здесь особенно остро понимание того, что «гармония» не должна подавлять, что гармония предполагает сохранение и развитие индивидуального, высшую форму его самореализации.

*Разные формы античности противостоят христианству на Западе и на Востоке*¹⁶⁶. На Западе христианство в большей мере противостоит классической античной традиции, представленной Платоном, Аристотелем, Цицероном, стоиками. В рамках этой традиции индивидуальность как в философской, так и в политической интерпретации является важнейшей ценностью. С такой индивидуализированной античностью у христианства

¹⁶⁴Runciman S. The Byzantine Theocracy. Cambridge, 1977. P. 83–87.

¹⁶⁵Ibid. P. 17–19; Удальцова З.В. Италия и Византия в VI в. М., 1959.

¹⁶⁶Уколова В.И. Особенности экономического и социально-политического развития Византии (IV – первая половина VII вв.). С. 78–98. // Культура Византии IV – первая половина VII в. М., 1984. С. 78–98.

возможен синтез без существенной трансформации античного понимания индивидуальности. Но синтез этот весьма противоречив. Это, скорее, даже не синтез, а некий компромисс, постоянный поиск алгоритма сосуществования. В ходе этого синтеза надо постоянно либо «убеждать веру», либо «побеждать разум». Между этими двумя заманчивыми и недостижимыми огнями постоянно колеблется Запад. И Августин в этом смысле весьма характерная фигура. И до сих пор эти две тенденции постоянно сменяют здесь друг друга.

Вера и разум находятся здесь в одной плоскости, не важно, представляется ли вера как разновидность знания или как его отрицание, «незнание». Коль скоро вера и знание находятся в одной плоскости, они могут соприкасаться, ограничивать друг друга, либо «служить» друг другу. По сути, подобное понимание веры есть следствие античного панрационализма. Зрелая античная духовность знала универсальный способ коммуникации – рациональное мышление. Когда в ее поле зрения попал такой небывалый «объект», как вера, она попыталась ее «понять». В подобной ситуации рациональное рано или поздно становится синонимом индивидуализирующего, а религиозное – синонимом иррационального, деиндивидуализирующего, разрывающего «эго» и уничтожающего его. Вообще, разрыв, размыкание «эго» – это конец индивидуальности в язычестве и начало, рождение индивидуальности в христианстве¹⁶⁷. Тем самым, христианство на Западе выполняло, скорее, консолидирующую и «консервирующую» античность миссию¹⁶⁸. И как только в Европе к XIII в. начали появляться экономические и политические возможности для гражданской интеграции, христианство превратилось в еще одну форму обоснования античной этики долга.

На Востоке христианство противостоит не столько классическому варианту античности, сколько ее более позднему, неоплатоническому варианту, представленному Плотинем, Ямвлихом, Проклом. Здесь индивид уже фактически растворен во всеобщем, в Абсолюте, Законе, Едином¹⁶⁹. Это уже деиндивидуализированная античность, объективированная до предела. Это античность, в которой рационализация достигает уровня деиндивидуализации. Именно от *такой античности восточное христианство защищает индивидуальность, как особую, специфическую ценность, не поглощаемую и не растворяемую Единым*. Античное и рациональное воспринимается здесь уже как синоним *деиндивидуализирующего* начала. В то же время христианство выступает, напротив, как особая эмоциональная форма коммуникации, основанная на вере-любви, индивидуализирующая и объединяющая людей. Важно, что эта

¹⁶⁷Конечно, речь не идет о том, что Западу вообще не знаком христианский альтруистический индивидуализм. Просто он не стал там архетипом массового сознания и основой политической культуры, стержнем социальной гражданской активности общества.

¹⁶⁸ Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979.

¹⁶⁹Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития: В 2 кн. Кн. 1. С. 363–365; Плотин. Эннеады (II). Киев, 1996. С. 137–139, 141; Прокл. Первоосновы теологии; Гимны: пер. с древнегреч / Сост. А.А.Тахо-Годи. М., 1993. С. 130–133.

новая особая форма коммуникации *никак не пресекается* с мышлением-знанием, а существует параллельно, наряду с ним. Подобное деиндивидуализированное «античное» уже невозможно просто дополнить христианством, как это имело место в рамках западного христианского синтеза. Поэтому *восточный синтез предполагал более глубокую трансформацию античного понимания индивидуальности*. И Дионисий Ареопагит двинулся от неоплатонизма не назад к Платону, Аристотелю и Цицерону, а вперед, к новому, уже *христианскому типу индивидуализации*.

Таким образом, христианство на Востоке стало новой формой защиты индивидуальности от позднеантичного обезличивающего неоплатонизма в философии и деспотизма в политике. Не случайно именно позднеантичная неоплатоническая идея единства так импонировала создателям официальной «христианской идеологии» в Византии¹⁷⁰. И, одновременно, совсем не случайно против античности в ее позднем варианте так активно выступают такие провозвестники социального христианства, как Иоанн Златоуст¹⁷¹. Негативная, или, скорее, полемическая, реакция на позднюю античность со стороны социально-христианских проповедников в ранней Византии в дальнейшем имела неоднозначные последствия для формирования стереотипа отрицательного отношения к рациональному знанию и античной культуре в целом¹⁷². Христианство здесь открывает «новый» или реабилитирует «старый», еще один способ (помимо мышления) отношения человека к миру, к людям – любовь и основанная на ней вера. Такое решение исходит из принципиально иного, чем античное, понимания человека. В христианстве человек не поделен на две части: природную-низменную и разумную, высшую-свободную. Человек весь в целом либо свободен и устремлен к Богу, и эта устремленность проявляется во всей природе человека, либо же он отвернут от Бога, причем весь, вместе со своим рационализмом. И тогда он весь, включая и разумную его часть, находится вне пространства свободы. В случае же наличия веры (которая либо врожденна человеку и «пробуждается» внутренним усилием, либо человек «призывается» к вере Богом) эмоциональное любовное начало не противостоит разуму, оно не низменно, а есть также форма индивидуализации человека через сострадание, любовь, всепрощение и... единение, сопричастность с другими людьми. Эта индивидуализация не фрагментирующая, не отделяющая от других, не замыкающая эго в себе, а выводящая за его пределы, не отчуждающая, а разрывающая эго, одновременно связывающая, соединяющая и при этом не нивелирующая, а именно индивидуализирующая, обогащающая и развивающая каждую

¹⁷⁰Курбатов Г.Л. Политическая теория в Византии Идеология императорской власти и аристократическая оппозиция // Культура Византии. IV–VII вв. М., 1984. С. 98–118.

¹⁷¹Аверинцев С.С. Эволюция философской мысли Византии IV–VII вв. // Культура Византии IV–VII вв. М., 1984. С. 48 (авторитарная античность); Памятники византийской литературы IV–IX вв. М., 1968. С. 13.

¹⁷²Это сыграло злую шутку, когда античность начинает игнорироваться уже христианизированными варварами, не имеющими о ней никакого представления (и в Европе и в России).

индивидуальность в процессе подобного единения и слияния. Именно этот тип индивидуализации и стал базовым при формировании новой религиозной формы социальной интеграции в условиях кризиса гражданских систем поздней античности. И главной проблемой здесь становится проблема освоения пространства веры со стороны универсально-рационалистической античной цивилизации. К двум видам религиозно-философского синтеза заложившим основу двух форм индивидуализации в рамках антично-христианского социума, мы и переходим.

Августин и западный христианский синтез. В 387 г. в возрасте 33 лет молодой многообещающий ученый, не чуждый политической деятельности, все более обретающий славу и признание в языческом Риме оратор, Аврелий Августин принимает христианство и посвящает свою жизнь служению новой вере. Главный вопрос, на который не могло дать ответа язычество, – как обрести гармонию с самим собой, которая вдруг оказалась нарушена? Как обрести гармонию с миром, без которой невозможна гармония с собой? Как снова «собрать себя», по точному выражению Августина? «Ты расточаешься, но мы *собранны Тобой*. Ты – *целый*... Кто даст мне *отдохнуть* в Тебе?»¹⁷³. Античный мир треснул, как трескается лед на реке, как трескается и раскалывается на мелкие кусочки зеркало... Общество разорвано, нарушено что-то очень важное в общественной гармонии, что-то, что скрепляло римскую, и еще шире, античную цивилизацию на протяжении столетий. Именно эта внезапно наступившая «разорванность» мира людей и есть главное зло, которое переживает каждый по-своему. Эта «разорванность» и есть трагедия всех и каждого, обрекающая людей на одиночество и, потому, погруженность во зло. У Августина нет иллюзий. Если Цицерону казалось, что это лишь болезнь, то Августин констатирует конец эпохи. Ни гражданские формы интеграции, ни основанные на них добродетели, ни связанные с ними языческие боги уже *не смогут вернуть целое* ни в обозримом будущем, а возможно, что и никогда. Только новый, совершенно *иной тип единства*, открытый в новой вере, в новом мироощущении, спасет мир от «разорванности» и одиночества, исцелит душу, защитит ее от зла и даст ей покой и устойчивость *в новом единстве*, которое и будет обретением добра.

Но Бога надо вместить, впустить в себя. А душа античная к этому не готова. «Тесен дом души моей, чтобы тебе войти туда: расширь его. Он обваливается, обнови его. Есть в нем, чем оскорбиться взору Твоему...»¹⁷⁴. Есть ощущение потребности в Боге, в новом типе отношения к миру, к себе, к людям. Но есть и очень большое препятствие для принятия этого нового типа связи с миром и собой – собственная душа, собственный тип мировосприятия. Они «не пускают

¹⁷³ Августин Аврелий. Исповедь. // Августин Аврелий. Исповедь; Пьер Абеляр. История моих бедствий. М., 1992. С. 9–10.

¹⁷⁴ Там же. С. 10.

Бога», не позволяют его «вместить», хотя и обветшали и не могут сами дать человеку ни гармонии, ни спокойствия, ни нравственного ориентира. Уже здесь в чисто личной форме, в форме личной проблемы необходимости и невозможности веры формулируется центральная проблема западного христианского синтеза: как соединить античность и христианство, *как античному человеку стать христианином?*

А собственно, в чем тут проблема? Августин ставит ее совершенно определенно: «Дай же мне Господи, узнать и постичь, начав ли с того, чтобы воззвать к Тебе или с того, чтобы славословить Тебя; надо ли сначала познать Тебя или воззвать к Тебе. Но кто воззовет к Тебе, не зная Тебя? Воззвать не к Тебе, а к кому-то другому может незнающий. Или, чтобы познать Тебя надо воззвать к Тебе?»¹⁷⁵. Итак, вот центральный вопрос: чтобы в Тебя поверить, т. е. вместить Тебя, я должен Тебя *познать*. Потому что у меня, как у античного человека, есть только один надежный способ коммуникации с миром – *познание*. Вступить в контакт с чем бы то ни было и с кем бы то ни было - означает «познать». Но Бог – особый «объект», неудобный для познания. Почему?

«Ужели есть во мне нечто, что может вместить тебя?» – спрашивает Августин. Мышление, полагает Августин, есть путь к Богу, но этот путь недостаточен, он имеет естественный предел. Знание мира приближает к Богу, но в познании человек доходит до такого момента, за которым возникает необходимость *продолжить* движение к Богу другими средствами – средствами веры. В этом смысле вера как бы *продолжает путь к Богу, начатый мышлением*. Недостаточно же мышления в двух случаях: для обретения человеком достоинства, чувства своей ценности и для объединения людей, преодоления «разорванности» социума. Только верой даются эти два блага, и никакое, даже самое доказательное познание не может сделать человека их обладателем. А ведь именно последние два блага и делают человека счастливым. Философия учит самостоятельности и критичности, но не учит любви, говорит Августин¹⁷⁶. Он чувствует, что именно здесь, в этой новой форме коммуникации заключена главная трудность, главное препятствие для синтеза античного и христианского начал. «О безумие, не умеющее любить человека, как полагается человеку!»¹⁷⁷.

Тем не менее, любовь не становится у Августина ключом к новому пониманию индивидуальности. Он вовсе не трансформирует античное понимание индивидуальности в христианское, опираясь на «любовь», как путь к новому типу индивидуализации, выводящему за пределы античного атомарного эгоизма. Альтруистический тип индивидуализации, предложенный христианством, непонятен Августину, и в понимании человеческого индивида, да и общества, он остается по существу на античных позициях. Образ и подобие Бога в

¹⁷⁵ Там же. С. 8.

¹⁷⁶ Там же. С. 30.

¹⁷⁷ Там же. С. 45.

человеке проявляются *в наличии разума*. Но разум – затемняется пороками и страстями. Измена разум уводит человека от Бога и делает его подобием дьявола¹⁷⁸. Это чисто античное представление. Страстность – источник зла. Бесстрастие – путь к Богу. Чтобы уйти от объяснения непонятной ему природы христианской целостности духовного и телесного начала, Августин совсем по-античному «связывает» их иерархически как «благо высшее» и «благо низшее». Получается компромисс: «тело» – благо, если находится под контролем «души». Грех – выход чувственного из-под контроля рационального, в то время как искупление – подчинение тела душе. Это очень похоже на концепции стоиков и платоников, у которых разумная душа всегда противостоит телу и задача – научиться побеждать в этом противостоянии. Только у Августина этот разлад уже не извечен, а возникает в связи с первородным грехом. Первозданное же тело не сопротивляется душе, а свободно ей подчиняется (почти как у Цицерона)¹⁷⁹. Человек у Августина не целостен, он по-античному раздвоен: «Человек есть разумная душа, владеющая телом»¹⁸⁰. Душа же – воплощение чисто рационального начала, руководящего чувственно-эмоциональным, телесным: «субстанция, причастная разуму и приспособленная к управлению телом»¹⁸¹.

Именно из этой непреодоленной античности в понимании природы человека вытекает специфическое для западного христианства понимание любви и всей чувственной сферы вообще. Как человек здесь по-прежнему поделен на чувственное (телесное) и духовное (разумное), так и любовь тоже имеет две формы: чувственная (*cupiditas*) и духовная (*caritas*). Они находятся не в гармонии, а именно в противостоянии. Когда превалирует первая – человек удаляется от Бога, когда вторая – приближается. В подобном синтезе осуждается уже не просто телесное, а чувство, как нечто противоположное разуму, и превозносится рациональное как божественное. Разум превозносится над чувством, и эта черта античности, унаследованная западной теологией, уводит ее от сути христианства в его восточной интерпретации. Если в восточном христианстве любовь – это преодоление замкнутости индивидуального пространства и выход «к другим», к миру и, тем самым, – к Богу, то у Августина – любовь, наоборот, уход от других, от мира – к Богу. Добро состоит в определенном расположении духа, «соответствующем распорядку природы и разума»¹⁸². Совсем по-античному, порядок любви должен отражать порядок космоса, а моральный закон – вечные истины божественного разума в их нормативном значении в форме понятий. В этот античный подход Августин добавляет «немного христианства». Чтобы быть добродетельными, люди должны не только *знать*, но и

¹⁷⁸ Августин Аврелий. О Граде Божием. Кн. I–XIII. СПб.–Киев, 1998. С. 14.

¹⁷⁹ Там же.

¹⁸⁰ Там же. С. 24.

¹⁸¹ Цит по Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии (латинская патристика). М., 1979. С. 330 (Августин Аврелий. *Dequ. an.* С. 13).

¹⁸² Августин Аврелий. *De div. qu* 31.

любить справедливость. Путь, предлагаемый Августином, отличается от восточного. Нужно не прислушаться сначала к своей душе, а затем выразить это в понятии или образе, а, наоборот – сначала рационально раскрыть истину, а уж потом заставить свою волю быть с ней в ладу, т. е. полюбить ее. Так, добродетельный закон достигает не только разума, но и сердца¹⁸³.

Совесть по-латыни – “conscientia” – звучит почти как сознание. Августин определяет ее так: «Это внутренний моральный закон, записанный Богом в сердце человека»¹⁸⁴. Это некий внутренний «сенат», посредник между разумом и волей, которому подчиняются, правда, уже на основе веры в его божественное происхождение. Бог становится новым олицетворением античной справедливости. Подобная интерпретация совести берет от христианства только ее божественное основание, но в гораздо большей степени она наследует римское понимание добродетели, при которой субъективное отношение человека к своему поведению оказывается гораздо менее важным, чем соответствие его некоему объективному стандарту¹⁸⁵. Этот тонкий момент очень важен. При хорошо действующих законах и развитом чувстве долга совесть не так уж необходима. Ведь в античной культуре добродетель больше касалась дела, чем отношения к нему, и проявление ее было немислимо без видимого социального признания. Христианская же добродетель обнаруживает себя, прежде всего, перед лицом Бога и совести, и относится не только к поступкам, но к их мотивации. Из соединения античной доблести и христианского понятия добродетели и рождается известная формула Августина – никто не может быть счастлив, если не имеет того, чего желает и если желает того, что есть зло¹⁸⁶. Сначала мы рационально понимаем, что есть зло, а потом приучаем себя не любить и не желать его с помощью веры. Таким образом, вера и любовь, как необходимые в условиях распада гражданства и кризиса рационализма новые формы коммуникации, не заменяют, а лишь *дополняют* прежние античные. Вера «продолжает» познание применительно к Богу, а любовь по-новому обосновывает античный «долг».

Августин понимает, что внешний эгоистический характер римской нравственности породил неустойчивость римского государства в условиях кризиса политических гражданских форм социальной интеграции. С ослаблением действенности внешних критериев нравственных поступков возникает необходимость в новом типе нравственных регуляторов – независимых от состояния внешних гражданских институтов. Эти новые внутренние регуляторы нравственности, основанные на вере, и дает христианство. Поэтому христианство и должно, с точки зрения Августина, стать новым основанием традиционных античных добродетелей,

¹⁸³ Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии (латинская патристика). М., 1979. С. 325.

¹⁸⁴ Августин Аврелий. En. inPs. 57, 1.

¹⁸⁵ Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии (латинская патристика). С. 326.

¹⁸⁶ Августин Аврелий. О Троице: в пятнадцати книгах против ариан. XIII, 5. Краснодар, 2004. С. 289.

заменяв собой умирающие гражданские традиции и институты. «Любовь к славе должна быть побеждена любовью к правде»¹⁸⁷.

Но самая важная черта западного христианского синтеза проявилась в понимании «любви». Трудность заключалась в освоении веры-любви как новой формы коммуникации. Ведь христианство открывает не любовь как таковую, а придает ей новое значение, новую «функцию» в обществе. Она провозглашается не только как равная гражданским рациональным формам коммуникации, но в чем-то даже как более универсальная, более глубокая и соответствующая человеческой природе. При этом речь идет именно о реабилитации *всей эмоциональной сферы* человека и выходе за рамки традиционного античного противопоставления разумного чувственному, как божественного природному. Подобное понимание любви-веры как новой формы коммуникации вступает в противоречие с античным универсальным рационализмом, не понимающим иных форм коммуникации кроме формально-логических и формально-гражданских. Кризис же последних, ведущий к дезинтеграции и распаду социума, требует иных, неформальных, внутренних механизмов интеграции, которыми могут быть только механизмы, основанные на вере. Поэтому под угрозой распада римская античность включает в себя веру-любовь в виде *дополнения*, некоей надстройки над традиционной, рационально-гражданской античной системой культуры. Вера становится формой продолжения пути к Богу ровно с того места, где останавливается философия. А любовь выполняет новую функцию почитания и благоговения перед философским абсолютом. При этом, любовь к ближнему понимается как взаимное согласие и взаимная поддержка в отказе от «страстей», связывающих людей с этим миром и друг с другом в этом мире, *как устремленность к абсолюту*. По сути, единство людей достигается в их максимальной отрешенности от мира и друг от друга и совместной устремленности к единому Богу. Здесь сохраняется и античное представление о разумно-чувственной «двуслойности» человеческой природы, о второстепенности чувственного начала, о необходимости подавления разумом чувств и эмоций как пути к добродетели (правда, у античных авторов речь шла, скорее, о разумном подчинении). Сохраняются также неизбежные изолированность и одиночество, суверенность и несвязанность индивидов и бесстрастность как идеал. Все это дополняется и соединяется Богом, почитание которого каждым из этих изолированных индивидов является одновременно и единственным мостиком между ними. Они по-прежнему не связаны между собой изнутри, они не выходят за границы своего «эго», они рациональны и потому по-прежнему нуждаются во внешних формах интеграции. Поэтому в условиях кризиса политических форм место старых внешних формально-гражданских связей занимает Бог, а новой основой подчинения единству становится вера. Бог для Августина – это прежде всего

¹⁸⁷Августин Аврелий. О Граде Божием. Кн. I–XIII. С. 219.

посредник, так необходимый одиноким, разобщенным индивидам. «Таким образом, один посредник – посредник злой, разделяющий друзей, другой – Посредник благой, примиряющий врагов. ...Чтобы достигнуть этого блага, нам нужен был один Посредник, а не многие, и именно тот, через общение с Которым, мы и блаженны...»¹⁸⁸. Фактически речь идет о том, чтобы одного посредника (политического, гражданского) заменить на другого (религиозного).

Таким образом, западный синтез не дал нового христианского понимания личности, преодолевающего отчужденность античного эгоизма и внутреннюю разорванность античного социума на множество «отдельных» природных индивидов с их эгоистическими интересами. Поэтому *христианская составляющая западного синтеза* выступила как начало противостоящее античному «эго», обуздывающее его и, потому, *как начало деиндивидуализирующее*. Поэтому-то и последующее возрождение индивидуального принципа принимает на Западе форму антирелигиозную, форму противостояния христианству: от интерпретации его в антично-философском ключе до прямых призывов возвращения к язычеству в эпоху Возрождения. В этих условиях индивидуализация была бы просто невозможна без реабилитации чувственного мира человека.

Понятно, что при этом типе синтеза отношения человека и Бога лишены тепла и даже взаимности. Не случайно Августин чаще цитирует Ветхий Завет, чем Новый. Живой, любящий христианский Бог труднее сочетается с рациональностью и ригоризмом античных добродетелей. «Я сказал Господу: Ты Господь мой; блага мои Тебе не нужны» (Пс. 15, 2). Бог не нуждается не только в животных или вообще в каком-либо тленном земном предмете, но даже и в самой человеческой праведности, и все, в чем выражается истинное почитание Бога полезно человеку, а не Богу. «Не скажет же, конечно, никто, что был полезен источнику, когда пил из него, или свету, когда видел его»¹⁸⁹. Бог по сути безразличен к людям, их любовь ему безразлична, не нужна. Такого Бога не надо ни защищать, ни умирать не надо за него. Умирая за такого Бога, люди умирают на самом деле не за него. А за себя, за свою особую «пользу», за особое «удобство» душевной гармонии. А Бог не ждет от вас любви и вовсе в ней не нуждается. Любовь к Богу здесь не взаимна и, следовательно, это не столько любовь, сколько особый вид добровольного подчинения и «самоукрошения».

Достаточно отчужденными и прохладными остаются здесь не только отношения между человеком и Богом, но и между самими людьми. Любовь человека к Богу и друг к другу проявляется через добровольные жертвы в виде ... милости. Именно так Августин интерпретирует: «Я милости хочу, а не жертвы» Он пишет: «Не желает Бог жертвы в смысле закланного животного, но желает жертвы в смысле сокрушенного сердца». И далее: «не

¹⁸⁸Там же. С. 351.

¹⁸⁹Там же. С. 410.

забывайте, также благотворения и общительности, ибо таковые жертвы благоугодны Богу. И в словах “Я милости хочу, а не жертвы” нужно разумать ничто иное, как жертву... Милость же – жертва, конечно истинная, поэтому и сказано то, что несколько выше было мною приведено: «Таковые жертвы благоугодны Богу»¹⁹⁰. Милосердие же совершается не ради людей, а ради «самоочищения» и обретения блаженства в качестве жертвы экстравагантному Богу, который теперь вместо козлов и баранов требует милосердия к ближнему: «дела же милосердия совершаются не иначе, как ради того, чтобы мы освободились от злополучия и стали блаженными...»¹⁹¹. Любовь и милость в рамках западного христианского синтеза не опрокидывают античных представлений человека о себе, а лишь дополняют и обосновывают их по-новому в условиях кризиса античных форм социальной интеграции. Интересно, что Августин прямо сравнивает «сонм ангелов» с сенатом: «Из этого горнего града, в котором законом служит умная и непреложная воля Божия, из этого, *в своем роде сената (curia)*, – так как в нем пребывает забота (*cura*) о нас – снизошло к нам при посредстве ангелов то святое Писание...»¹⁹². Таким образом, Августин не против античности, он против античности, воюющей с христианством, но за античность, ведущую к христианству. Античную судьбу он также легко заменяет на Бога, как античную жертву – на милость: «Человеческие царства устраиваются божественным провидением; если же кто-либо приписывает это судьбе на том основании, что судьбой называет саму божественную волю и силу, такой пусть эту мысль сохранит, но выражение ее исправит. Ибо, почему бы ему не сказать сразу, что он скажет после, когда кто-нибудь спросит его, что он понимает под судьбою?»¹⁹³.

Наконец, важнейшей особенностью западного христианского синтеза становится решение проблемы соотношения знания и веры. Августин пришел к вере *через философию*, но не плавно, а *через неудовлетворенность философией, возникающую на определенном этапе*. Опираясь на личный опыт, он и строит свою концепцию соотношения, или, вернее, взаимодействия знания и веры. Знание очень важно для обретения Бога и истинной веры, в особенности знание философское, но даже самое глубокое философское знание недостаточно. Почему? Потому, что знание лишь тогда ведет к вере и Богу, когда человек *именно эту задачу* и ставит. Знание не может привести к Богу *само по себе*, хотя может привести к мысли о *недостаточности самого знания* для восприятия Бога и, тем самым, *подготовить человека к вере*. Но для такого «правильного» отношения к знанию как раз и нужна вера. Поэтому хотя вера и не возникает из знания, но после обретения веры доверие к философии возвращается. Августин критикует философию и знание, когда им занимаются «неправильно», когда они

¹⁹⁰Там же. С. 411–412.

¹⁹¹Там же. С. 414.

¹⁹²Там же.

¹⁹³Там же. С. 190.

становятся самостоятельной конечной целью, либо средством постижения Бога и эквивалентом веры. Кроме того, к Богу ведет не всякая философия. Платоновская – да, считает Августин. А вот та, что берет за отправную точку античного чувственного индивида и все учение которой заключается в том, чтобы уберечь чувственную жизнь от различных страданий и обеспечить ей наиболее продолжительные удовольствия, – нет. Средства, предлагаемые стоицизмом и эпикуреизмом, можно оставить, а вот цели, по мнению Августина, должны быть заменены¹⁹⁴.

Тем не менее, Бог открывается человеческому уму. Вот что пишет Августин: «Говорит Он в этом случае к той части человека, которая в человеке лучше остальных, из которых, *как известно* (античности!!! – *А.Г.*) состоит человек, и лучше которой есть только сам Бог»¹⁹⁵. Что же это за «часть»? «...частью, которой он (человек. – *А.Г.*) наиболее приближается к верховному Богу, будет, конечно, та часть его, кою он возвышается над своими низшими частями, общими у него с животными. Но так как сам ум, которому от природы присущи разум и понимание, обессилен некоторыми омрачающими пороками, то не только для того, чтобы этот неизменяемый свет привлек его, давая ему наслаждение, но даже и для того, чтобы он мог просто вынести его, ум, прежде всего, должен быть напоен и очищен верой...»¹⁹⁶. Вера нужна для просветления разума, для открытия в нем нового измерения, новой возможности познания... Бога. Уже «напоенным» и «очищенным верой» умом вполне можно постигать Бога. И результаты этого постижения составят основу новой «науки» – *богословия*. Богословие или вера в виде знания или наука о Боге – это западная форма освоения пространства веры, принятия веры не как иной, особой формы коммуникации *наряду с* мышлением, а как особой «подпорки» к мышлению. Именно из этого античного универсального рационализма, отождествляющего мышление с коммуникацией вообще и рассматривающего все иные формы коммуникации как разновидности «знания-мышления», и рождается затем долгая дискуссия вокруг соотношения веры и знания, ограничения веры знанием и знания верой, концепция философии как служанки богословия и как итог – «опровержение» веры знанием!

¹⁹⁴«Философы, полагающие верх человеческого блага в самой добродетели <...> имеют обыкновение рисовать в своих речах такую картину: на церковном троне восседает, будто какая-нибудь изнеженная царица, человеческая похоть. В виде служанок ее окружают добродетели, наблюдающие ее мановения, чтобы делать все, что она прикажет. И вот приказывает она благоразумно заниматься внимательным исследованием того, каким образом похоть могла бы царствовать и быть в безопасности, справедливости велит оказывать благодеяния для приобретения дружбы, необходимой для телесных удобств, и никому не чинить обид, потому что похоть не могла бы пользоваться безопасностью, если бы нарушала законы; мужеству делает внушение, чтобы в том случае, если бы с телом приключилась какая-нибудь болезнь, не ведущая к смерти, оно мужественно удерживало свою госпожу, т. е. похоть, в области душевных помыслов, чтобы воспоминание о прежних ее утехам смягчало остроту настоящей скорби; воздержанию велит, чтобы принимало пищу, даже и приятную, в таком количестве, чтобы от неумеренности не случилось какого-нибудь вреда здоровью, чтобы не пострадало чувственное наслаждение... Таким образом, добродетели во всем величии своей славы раболепствуют перед похотью...» (Там же).

¹⁹⁵Там же. С. 464.

¹⁹⁶Там же. С. 464–465.

Таким образом, в ходе своего синтеза Августин дает такую интерпретацию античности, в которой она оказалась не только «безопасной», но и «полезной» для христианства. А христианство, в свою очередь, – полезным и безопасным для античности. Христианство здесь не преодолевает античность ни в понимании природы человека, ни в понимании форм коммуникации и единства, а лишь дополняет и по-новому обосновывает традиционное античное мировоззрение. Античный тип мышления был сохранен в рамках западного христианского синтеза, но не был преодолен (как это произошло на Востоке). А потому он так легко и был возвращен в эпоху Возрождения, когда Европа начала преодолевать кризис гражданских форм социальной интеграции и снова отказываться от услуг веры в этом вопросе.

*Восточный антично-христианский синтез – Дионисий Ареопагит. Corpus Dionysiacum Areopagiticum*¹⁹⁷ стал известен в Византии в VI в. на греческом языке. В этом же веке он впервые переводится на сирийский язык, в восьмом – на арабский и армянский, в девятом – на коптский и латинский (835–860), в одиннадцатом – на грузинский, в четырнадцатом – на славянский (при этом переводится заново в семнадцатом, восемнадцатом и в девятнадцатом веке).

Фактически речь идет о восточном варианте антично-христианского синтеза, отличающемся от западного, осуществленного Аврелием Августином. Именно эти различия и будут интересовать нас в первую очередь. Пока что мы скажем лишь, что уже с первого взгляда бросается в глаза то, что у Дионисия христианская составляющая гораздо более выражена. Мир для него – творение Бога, материя не есть причина и источник зла, а тело не есть источник греха, воскресение – необходимый и органичный момент концепции¹⁹⁸.

Августин ставил перед собой задачу обосновать необходимость христианства как новую форму социальной интеграции, альтернативную разрушающемуся языческому гражданскому типу общности, а также доказать возможность синтеза и компромисса между античностью и христианством, превратив христианство в некий «саркофаг» античных ценностей,

¹⁹⁷«В состав Corpora входит десять собственно посланий и четыре трактата: «О небесной иерархии» (15 глав), «О божественных именах» (13 глав), «О церковной иерархии» (7 глав), «О мистическом богословии» (5 глав). В седьмом веке Максим Исповедник сопровождает корпус истолкованиями-схолиями. Стиль Дионисия – эмоционально насыщенный, ярко индивидуальный. У Максима появляется деиндивидуализация, иногда трудно различить, где он, а где Дионисий, для него это уже не важно. Впервые «Ареопагитики» упоминаются на одном из соборов в 532 г., где **монофизиты** представили их в качестве авторитетной защиты своего мнения и тут же возникло сомнение в подлинности автора. Об этих произведениях не упоминают писатели первых веков христианства. Храмы и весь описываемый обиход – более позднего времени. Многие употребляемые богословские термины появились в 3–4 вв. Видно влияние неоплатонизма, появившегося позже (Плотин – 3 в., Прокл – 5 в.). Таким образом, Дионисий Ареопагит, автор конца 5 – начала 6 в., стремившийся совместить неоплатонизм с христианством, а вернее, преодолеть неоплатонизм с помощью христианства».(Прохоров Г.М. От издателя // Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии: Тексты, пер. с древнегреч. СПб., 1995. С. X)

¹⁹⁸ Лосев А.Ф. Избр. тр. по имяславью и корпусу сочинений Дионисия Ареопагита. СПб., 2009.

«законсервированных» до лучших времен. Дионисий Ареопагит видит в вере совершенно новый, в отличие от античного рационализма, не обобщающе-абстрагирующий, а индивидуализирующий и объединяющий способ коммуникации. Именно эта сторона христианства так поразила не знавших иной формы коммуникации афинян, когда они сказали апостолу Павлу: «Ибо что-то странное влагаешь ты в умы наши. Посему хотим знать, что это такое»¹⁹⁹.

Вторым важным различием двух форм синтеза стало то, что для Августина главным вызовом эпохи стал всеразьедающий, ничем не сдерживаемый индивидуализм античности, и в христианстве он видит, прежде всего, лекарство от античного гипериндивидуализма. Поэтому христианство выступает у него своей деиндивидуализирующей стороной, становясь символом *самоограничения* индивидуальности в процессе религиозного единения. Не случайно, поэтому, и эпоха Возрождения развивается на Западе как возвращение к античности на базе Августина. Поэтому западная индивидуальность возрождается, прежде всего, как античная, по сути языческая. И лишь с Реформацией христианство в весьма специфической форме вновь привносится в западное сознание для обуздания социально-разрушительного индивидуализма.

Перед Дионисием стояла совершенно иная задача. В христианстве он видел, прежде всего, лекарство против обезличивающего влияния позднеантичного деспотического государства и позднеантичного обезличивающего рационализма²⁰⁰. Поэтому в христианстве главной темой для него становится не тема единства, подавляющего, обуздывающего индивидуальность, а тема *множества*, тема *нового многообразия*, не разрушающего гармонию, но и не подавляющего разнообразия, а напротив, сохраняющего и защищающего его. Фактически синтез Дионисия заключался не в дуалистическом соединении античной индивидуальности и христианского единства, как у Августина, а в открытии нового, по сравнению с античным, типа индивидуализации – христианской индивидуализации личности, не разделяющей, а объединяющей. Символом этого открытия стала тема Троицы как центральная для восточно-христианского понимания природы индивидуальности. Итак, познакомимся поближе с концепцией Дионисия Ареопагита и его новым пониманием «индивидуального».

¹⁹⁹ Прохоров Г.М. От издателя // Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии: Тексты, пер. с древнегреч. СПб., 1995. С. XV. Оценка этого направления как отвергающего разум и рационализм есть искажение со стороны самого узко рационалистического подхода, рассматривающего всякое возражение панрационализму, как фидеизм и атаку на мышление, а то и сознание вообще.

²⁰⁰ Runciman S. The Byzantine Theocracy. Cambridge, 1977; Kaegi W.E. Byzantium and the Decline of Rome. Princeton, 1968; Кулаковский Ю.А. История Византии 395 – 518 годы. СПб., 2003; Успенский Ф.И. История Византийской империи VI – IX вв. М., 1996. С. 35 -175; Дашков С.Б. Императоры Византии. М., 1996 С.7 -24.

«О Божественных именах». «Как для чувственного неуловимо и невыразимо умственное..., так, согласно тому же слову истины, выше сущностей находится сверхсущественная неопределенность, и превышающее ум единство выше умов. И никакой мыслью превышающее мысль Единое непостижимо и никаким словом, превышающее слово Добро не выразимо»²⁰¹. И тем не менее Оно «может себя открыть»²⁰². То есть Бог доступен человеку, но не в акте мышления, мышление не подходит для коммуникации с Богом. Вот так начинается свой трактат Дионисий Ареопагит. Сразу, в отличие от Августина, ставится вопрос о вере как иной, *наряду с мышлением форме коммуникации*, необходимой для восприятия Бога и общения с ним. Но как же можно *приобщаться* к Богу, если *не познавать*, не средствами разума? Может быть, Бог вообще отрезан от человека и приобщение к Нему не возможно?

Нет, это не так, говорит Дионисий. «...Добро не совершенно непричастно ничему из сущего, но ...оно приличествующим Добру образом проявляется», причем *проявляется* оно не просто. Оно не очевидно любому, для восприятия Божественного добра нужно быть открытым ему, готовым к этому восприятию, настроенным. Дионисий формулирует эту мысль поэтически: «Оно приличествующим добру образом проявляется осияниями, соразмерными каждому из сущих, и возвышает до возможного созерцания, приобщения и уподобления Ему священные умы, насколько позволительно подобающим священному образом устремляющихся к нему ...определяемые соизмеримой любовью допущенных осияний»²⁰³. Бог никогда не может быть мертвым объектом познания. И общение с ним есть очень интимный личный «интерактивный» процесс, в который мы вступаем благодаря внутреннему самоочищению. *И хотя его нельзя познать, но можно стать «причастным» к его проявлению в виде Добра в форме Любви.*

Но тогда сразу возникает закономерный вопрос, как же возможен трактат о Боге, если Он не выразим средствами мышления и понятий? «Как же мы можем написать сочинение “О Божественных именах”, когда сверхсущественное Божество оказывается неназываемым и пребывающим выше имен?»²⁰⁴. И дальше идет очень важный комментарий Максима Исповедника на тему о том, что это за *особая форма коммуникации* с Богом, если не мышление. Он пишет: «Одно дело воображение, а другое – мышление, или мысль, ибо они происходят из разных способностей и различаются по своему действию. Мышление есть ведь дело и творчество, а воображение – рецепция и впечатление, производимое каким-то чувством, или

²⁰¹ Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. Тексты, пер. с древнегреч. . СПб., 1995. С. 15.

²⁰² Там же. С. 17.

²⁰³ Там же. С. 17–19.

²⁰⁴ Там же. С. 31.

как будто каким-то чувством»²⁰⁵. То есть речь идет об особой форме коммуникации, *похожей* на чувственную. В чем? «Ведь воображение схватывает сущее в совокупном виде, а ум постигает... сущее иным образом, не так, как чувство». И дальше – «рецептивное и образное восприятие относится к чувствам... критическое же и сдерживающее мы должны отнести к душе и уму. Сдерживая душу, оно должно ограничивать и воображение»²⁰⁶.

Мы не случайно сказали, что эта «новая» форма коммуникации лишь *похожа* на чувственную, и похожа, прежде всего, тем, что воспринимает не по частям, не абстрагируя, *не расчленяя* объект, как в мышлении, а воспринимая его *целиком*, по аналогии с тем, как мы воспринимаем образы. Но это *только похоже* на чувственное восприятие. Поскольку эта форма коммуникации не ниже, а выше мышления или, по крайней мере, сопоставима с ним, она не является простой функцией тела, как вся чувственная сфера в античной традиции. Душа, которая отвечает за эту форму коммуникации-воображения, стоит *не ниже* ума и схватывает, воспринимает в себя иначе, *целиком и сразу* то, к чему ум приобщается постепенно, *разделяя объект на части*, сравнивая, обобщая и ...умертвляя его. Именно эта присущая человеку *способность целостного, эмоционального типа коммуникации* делает для него возможным восприятие *Бога живого*. И действительно, ведь Бог целостен, он Един, он не делится на части и не познается *по частям*. Он либо принимается человеком целиком в акте веры и любви, либо остается ему недоступен. «Поскольку же Бог есть “Монада и Единица” по причине простоты и единства сверхъестественной неделимости, коей как единящей силой мы соединяем и наши частные различия сверхмирно объединяемы, и мы собираемы в боговидную монаду и богоподобное единство, или как Троица...»²⁰⁷. При этом совсем не случайна оговорка Максима Исповедника (эта мысль характерна и для Дионисия), что именно попытка *приобщиться к Богу разумом*, рационально, «сдерживая душу», и делает нас неспособными к коммуникации в виде любви и веры, отрывая нас от Бога. Здесь речь идет не о запрете разума, наоборот, разум должен развиваться безгранично, познавая мир, но разум *не должен заменять веру*, вытесняя из наших душ способность к любви.

Однако целостность Бога и единство людей в Боге – особое. Оно отличается от тех форм единства, которые мы воспринимаем с помощью логики. Это единство, не расчленяющее целое, но при этом сохраняющее каждую свою часть. Впрочем, слово «часть» здесь не подходит, правильнее было бы сказать «ипостась», потому что часть меньше целого, а «ипостась» – нет, это, скорее, определенный акцент целого. Целое складывается, состоит из своих частей, Бог же

²⁰⁵ Максим Исповедник. Комментарий 48 к 1,5 // Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. Тексты, пер. с древнегреч. . СПб., 1995. С. 31.

²⁰⁶ Там же.

²⁰⁷ Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. Тексты, пер. с древнегреч. . СПб., 1995. С. 23.

не «состоит» из своих «ипостасей». Таким образом, *Он внутренне богат индивидуальностью*. Это какая-то особая форма единства и форма взаимосвязи частей и целого – вот на что обращает внимание Дионисий Ареопагит. Дело в том, что если бы Бог был только целостен, то человек бы не мог к нему приобщиться. Особая «внутренняя полнота» Бога связана не с тем, что он «состоит их частей», а с тем, что единое человечество состоит из множества отдельных людей. И каждый отдельный человек вмещает в себя Бога хотя и не по частям, но лишь своей *частичностью*. «Оно поистине и полностью одной из Своих ипостасей приобщилось нашей природы, тем самым призвав к себе и возвысив человеческую удаленность, из которой и был неизреченно составлен единый Иисус, и тем самым протяженность времени воспринял Вечный, и *внутри нашей природы* (курсив мой. – А.Г.) оказался Сверхсущественный, превзошедший всякий порядок природы, сохраняя пребывание Своих Свойств неизменным и *неслиянным* (курсив мой. – А.Г.)»²⁰⁸. Максим Исповедник это комментирует: «Ибо став тем, чем не был, Он продолжал неслиянно пребывать Самим Богом Словом. И, заметь, это «неслиянно» проповедуется с апостольских времен»²⁰⁹.

«Неслиянно» – вот главный мотив Дионисия. Именно христианство предлагает новый путь соединения людей не гражданский – на основе временных компромиссов, то и дело разрывающих зыбкое целое, и не деспотический – на основе тотальности и подавления, нивелирования всего индивидуального, особенного, личного, живого, неповторимого. Христианство открывает такой путь гармоничного сосуществования людей, при котором свобода каждого становится условием свободного развития всех. Этот путь возможен, и он положит конец катастрофическому развитию человечества. Что же это за новая форма единства и новая форма индивидуализации, открываемая христианством? Ключом к разгадке этой тайны «особого единства» в концепции Дионисия Ареопагита становится анализ символики Троицы.

Что же это за символика запечатлена в «Троице»? Это особый вид целостности, особый тип единства-полноты. Это единство, с одной стороны, не есть сумма частей и, в то же время, это единство «неслиянное»... Что это значит? Ареопагит поясняет это следующим образом. Бог целостен, а человечество «дробно», индивидуализированно. И Бог отражается в каждой единице в той мере, в какой она способна устремиться к целому, к другим, к преодолению своего эгоизма, своей «частности». В этом встречном любовном движении к людям, к Богу «единица» не теряет, не утрачивает *себя*, а, наоборот, разворачивает и *обогащает свою «индивидуальность»*, которая у нее с Богом – общая. Человек индивидуализируется в процессе раскрытия себя людям, максимального насыщения общечеловеческим содержанием и приобщения к Божественной Личности. Такое единство не разрушает индивидуальность

²⁰⁸Там же. С. 25.

²⁰⁹Максим Исповедник. Комментарий 34. // Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. Тексты, пер. с древнегреч. . СПб., 1995. С. 25

каждого, ибо индивидуальность не исчезает в нем со всеми своими атрибутами (свобода, совесть, выбор, любовь, вера), но это особое единство, которое составляется *не из суммы* таких индивидуальностей (каждой, со своим интересом), а из общности их в Боге, из особой настройки их друг на друга и на Бога, из соединения в гармонию *многих*, причем у каждого свой индивидуальный, неповторимый путь к этому целому. Поэтому если у Августина Бог призван связать изначально разорванное, совсем по античному индивидуализированное сообщество, просто утратившее гражданские стимулы и основания для единения, то у Дионисия Ареопагита вера становится не просто новым способом связи изначально разорванных античных индивидов, а механизмом преобразования самой индивидуальности из античной – эгоистической в христианскую – альтруистическую. И уже этот *новый тип индивидуальности* оказывается способен к новому типу связи с людьми, называемому «любовью» и носящему характер особого душевного движения, «умного чувства».

Этот тип общности носит уже не гражданский характер, у него иной тип «множественности», отличный от гражданского²¹⁰. Если в антично-христианском синтезе Августина античная индивидуальность сохраняется, Бог заменяет античное государство, Троица символизирует отношения между индивидом и Богом, любовь так и остается непонятным словом, а рациональное господствует над чувственным, если Бог Августина достаточно легко заменяется гражданскими формами общности, то синтез Дионисия Ареопагита носит иной характер. В нем античность *преобразуется* и дает начало новой форме индивидуализации – христианской, альтруистической, духовной, преодолевающей эго.

На смену античной индивидуализации-разделению приходит христианская индивидуализация-единение. Дионисий также дает новое, уже не античное понимание человека, открывая любовь («умное чувство») как особую, в чем-то даже более высокую, чем мышление, форму коммуникации. И Троица для него – не просто символ Божественной Личности, но и символ особого типа общечеловеческого единства, основанного на любви и гармонии. Троица – символ индивидуализирующего единства – не разрывающего, а соединяющего, не подавляющего, а, наоборот, проявляющего индивидуальности. Троица у Дионисия – единство «новых» христианских индивидуальностей, а не новое единство «прежних» античных индивидуальностей, как у Августина.

Поскольку Бог есть особая «неслиянность», то «зная это, богословы и воспевают Его и как безымянного, и как сообразного всякому имени»²¹¹. Поэтому-то и возможно познание Бога, и трактат о его «именах». С этого момента «познание» Бога превращается, прежде всего, в

²¹⁰А лучше для обозначения внутреннего богатства Божественной Личности использовать термин «неслиянность» вместо «структурность».

²¹¹Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. Тексты, пер. с древнегреч. . СПб., 1995. С. 57.

постижение и созидание этого нового вида единства-целостности, запечатленного в символе Троицы. Так Троица становится моделью нового единства и главным «ключом» к пониманию как этого единства, так и его «частей»-ипостасей. В пояснение этой идеи приводится совершенно феноменальный образ, объясняющий новый тип единства и новое понимание индивидуальности: «Так, в божественном единстве, т. е. сверхсущественности, единым и общим для изначальной Троицы является сверхсущественное существование, сверхбожественная божественность, сверхблагая благодать, все превышающая, превосходящая какую бы то ни было особость, тождественность, сверхединоначальное единство, ... полностью сверхобъединенное, но ни единой частью не слитное, подобно тому – если воспользоваться примером из чувственной и близкой нам сферы, – как свет каждого из светильников, находящихся в одной комнате проникает в свет других и остается особенным, сохраняя по отношению к другим свои отличия: он объединяется с ним, отличаясь и отличается, объединяясь. И когда в комнате много светильников, мы видим, что свет их всех сливается в одно нерасчленимое свечение, и я думаю, никто не в силах в пронизанном общим светом воздухе отличить один светильник от другого и увидеть один из них, не видя другого, поскольку все они неслиянно растворены друг в друге. Если же кто-нибудь вынесет какой-то один из светильников из дома, выйдет наружу и весь его свет, ни один из других светов с собой не увлекая и другим своего не оставляя. А ведь имело место, как я сказал полнейшее соединение каждого из них с каждым другим, без какого либо смешения и слияния каких бы то ни было составляющих их частей, причем свет был источаем нематериальным огнем в по-настоящему материальном теле, воздухе»²¹². Комментатор Дионисия Максим Исповедник также добавляет, что это какое-то особое единство-взаимопроникновение, сохраняющее индивидуальность каждого, а не растворяющее и не уничтожающее ее. В основе этого особого единства лежит особый тип коммуникации – любовь. «Заметь также, – пишет Максим – что божественные ипостаси пребывают Друг в Друге как бы в некоем убежище и святилище, о чем сказано: “Я в Отце, и Отец во Мне”, Апостол же говорит и о Святом Духе»²¹³. Развивая мысль Дионисия, Максим поясняет, что хотя светильники и не сливаются друг с другом оставаясь разными источниками света, но «соединяются светом с другими»²¹⁴. В применении к Троице это выглядит следующим образом: «Ведь Сын выйдя от Отца и поселившись в мире, ни Отца, ни Духа не вывел с Собой в Себе и, выйдя ничего из Своего им не оставил, но совершил нераздельный исход из места Своего пребывания»²¹⁵. И далее: «Бог-Отец, вневременно

²¹²Там же.

²¹³Максим Исповедник. Указ. изд. Комментарий 32 к 2,4. // Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. Тексты, пер. с древнегреч. . СПб., 1995. С. 57.

²¹⁴Там же. Комментарий 35 к 2,5. С. 59.

²¹⁵Там же. Комментарий 33 к 2,4. С. 57.

подвигнутый любовью, выступил вовне, сделав возможным различие ипостасей, не разделившись при этом на части и не оскудев, и продолжая пребывать в свойственной Ему целостности сверхъединным и сверхпростым при своем воссиянии в бытии»²¹⁶.

Объяснив природу и специфику этого нового единства многообразного, как неслиянного взаимопроникновения, объяснив также причину этого многообразия как отражения единого Бога в дробном, «дискретном», множественном человечестве, Дионисий ставит следующий вопрос. Как именно возможна коммуникация между Богом и людьми, или между людьми, охваченными этой новой общностью в Боге, как возможно отражение Бога в каждом и одновременно сохранение его целостности в акте причастия? И здесь, действительно, есть проблема. Если Бог разделяется соприкасаясь, разделяясь, воспринимаясь каждым человеком, то не нарушается ли при этом его целостность в этих восприятиях. Если Бог неделим, то каждый из нас должен воспринимать его целиком. Если же каждый из нас воспринимает лишь какую-то часть Бога, то, во-первых, он делим (т. е. у каждого свой Бог) и, следовательно, тогда он не един, а мы не едины в Боге. Как же разрешить эту проблему нашей общности в Боге и целостности Бога в нас?

У Августина Бог един, и мы все, каждый со своим разумом и верой, устремляемся к нему, оставаясь при этом отдельными телами, наделенными отдельными разумом и чувствами. Это единство познания и веры в одно и то же. Для Дионисия же здесь есть проблема, потому что Бог у него является не просто особым объектом познания и веры, который может быть один на всех познающих субъектов. Бог у него сама сущность индивидуальности каждого. Степень индивидуальности каждого пропорциональна уровню его сопричастности, «вместимости» Бога. Каждый индивидуален не просто в силу своей телесной отдельности и наличия органов чувств и мышления, а в силу своей причастности к Богу-целому, в силу своей соединенности с Богом. Поэтому быть индивидуальным означает *быть подключенным, присоединенным к целому*. Как же это возможно одновременно и соединяться с целым и, тем самым, проявлять свою индивидуальность? Как целое и часть соединены в «причастии»? Почему ни целое не дробится, ни часть не исчезает? Отвечая на эти вопросы, Дионисий, по сути, формирует новое понятие индивидуализации. «И это присуще всей вообще, объединенной и единой Божественности – то, что Она каждым из причащающихся причастуется вся, все находящиеся в окружности радиусы причастны ее центру, и оттиски печати имеют много общего с ее оригиналом: оригинал присутствует в каждом из отпечатков весь, и ни в одном из них – лишь какой-то своей частью... И если кто-нибудь скажет, что печать не во всех отпечатках видна целиком и одинаково, то этому не печать причина (поскольку она одна и та же во всех случаях): различие особенностей воспринимающего материала создает дефекты в оттиске одной и той же целой

²¹⁶Там же. Комментарий 37 к 2,5. С. 59.

печати. Так, если материал окажется мягким, пластичным, гладким и восприимчивым, а не невосприимчивым и жестким, не рыхлым, не мятым, получится чистый, ясный и прочный оттиск. Если же какого-то из перечисленных свойств не достанет, это окажется причиной дефекта, неясности и негодности отпечатка и многого другого, что происходит при неудачном соприкосновении»²¹⁷. Приобщение к Богу отличается от познания тем, что оно связано уже не просто с интеллектуальным усилием, со знанием как таковым, а с «деланием» себя, с работой над своей совестью и жизнью с тем, чтобы очистить себя и стать наиболее пригодным материалом для наилучшего «божественного оттиска». «Неудачное соприкосновение с Богом» – какая сильная метафора!

Вообще, у Ареопагита тема «причастности» как формы коммуникации с Богом приходит на смену теме «познания», доминирующей у Августина. Что же собой представляет «причастность» как особая форма коммуникации приобщения? Дионисий пишет, что «причастность» не есть все же непосредственное соприкосновение с Богом. Это тоже опосредованная форма коммуникации. «Ведь все божественное, явленное нам, познается только путем сопричастности. А каково оно в своем начале и основании, – это выше ума, выше всякой сущности и познания. Так что, когда мы называем Богом, Жизнью, Сущностью, Светом или словом сверхсущественную Сокровенность, мы имеем в виду не что другое, как исходящие из Нее в нашу среду силы, боготворящие, создающие сущности, производящие жизнь и дарующие премудрость. Мы же приходим к Ней, лишь оставив всякую умственную деятельность, не зная никакого обожения, ни жизни, ни сущности, которые точно соответствовали бы запредельной все превосходящей причине»²¹⁸. Из этого видно, что «причастие» и «сопричастность» не только не есть мышление, а совсем иная форма коммуникации – не понятийная. И второе: познанием, мышлением, словом мы *нисходим от Бога*, как бы движемся по его следам, поэтому подобный путь приобщения к Богу (через познание) есть путь «нисходящей индивидуализации». А вот в «сопричастии» мы, наоборот, поднимаемся к Богу, восходим к нему, не обожествляя свои природные свойства, а поднимаясь над ними – это «восходящая индивидуализация».

Что собой представляет этот процесс восхождения, приобщения к Богу? К Богу ведет не познание, а особое поведение, которое очищает человека и тем самым подготавливает его к восприятию божественного начала. Максим Исповедник характеризует это поведение так: «А *переживать* божественное означает следующее. Апостолом сказано: “Давайте погребемся вместе со Христом, чтобы восстать и царствовать вместе с Ним”» (Рим. 6, 4) Тот, кто распинает

²¹⁷Дионисий Ареопагит. . О божественных именах. О мистическом богословии. Тексты, пер. с древнегреч. . СПб., 1995. С. 61.

²¹⁸Максим Исповедник. Комментарий 50 к 2,7. //Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. Тексты, пер. с древнегреч. . СПб., 1995. С. 65.

себя и свою плоть, носит в своем теле Христовы раны и по справедливости царствует вместе со Христом, и дерзает подходить к божественным таинствам»²¹⁹. Вот почему восходящая индивидуализация носит аскетический характер. Но самого аскетизма тоже не достаточно для «переживания божественного». «Когда о святом Ерофее говорится, что он “не только узнал, но и пережил божественное”, это означает, что, будучи просвещаем божественным через откровение, *он выходит из самого себя*. И прекрасно говорится, что он пережил эту полезную страсть, чтобы стать Божьим вместилищем»²²⁰. Поэтому для приобщения к Богу вторым после *преодоления «природы»* условием становится *преодоление эгоизма*. Причем это происходит в результате особой «полезной страсти», направленной на то, чтобы вместить в себя Бога и стать «божьим вместилищем». Чуть позже Максим прямо называет эту «полезную страсть» симпатией. «Он сказал, что тот пережил божественное потому, что не путем научения, через слово получил просвещение, но был запечатлен божественным воссиянием... Таковое просвещение божественным автор и назвал “симпатией”, т. е. общностью состояния»²²¹.

Так появляется новое понимание любви – не как физического влечения, или рационального взаимопонимания, а как «общности состояния». Причем эта объединяющая «полезная страсть»-симпатия, очень близка к эмпатии – состраданию. Формируется новое понимание любви возводящей к Богу – любви-общности-симпатии-сострадания.

На Западе вера хотя и противопоставляется знанию, но лишь как особый вид знания, как «иррациональное познание», как отказ от знания. На Востоке вера рассматривается как особая эмоциональная форма коммуникации, *наряду* с рациональным мышлением: «...когда он не только узнавал, но и переживал божественное, и он испытывает к нему, если так можно выразиться симпатию, достигая совершенства в ненаучимом и таинственном единстве его в вере»²²². Поэтому здесь огромное значение приобретает тема специфики чувственной формы коммуникации с Богом по сравнению с другими проявлениями чувственности. Дионисий использует термин «добротворящая любовь». У него появляется новое соотношение разума и чувства. «По правде говоря, подобает знать, что буквами, слогами, речью, знаками и словами мы пользуемся ради чувств»²²³ Это совершенно новое понимание по сравнению с античностью, да и западной схоластикой – слова выражают не только абстрактные общие понятия, а

²¹⁹ Там же. Комментарий 56 к 2,9. С. 69.

²²⁰ Там же.

²²¹ Там же.

²²² Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. Тексты, пер. с древнегреч. . СПб., 1995. С. 71.

²²³ Там же. С. 121.

индивидуальные чувства. А Максим Исповедник вводит новое понятие – «умственное восприятие»²²⁴.

Дионисий понимает, что образ любви и само понятие любви, как особой формы коммуникации, как пути к Богу может вызвать непонимание и отторжение, что оно непривычно для античности, где высокое постигается лишь рационально и абстрактно. Он пишет: «пусть те, кому не нравится имя Любовь, послушают следующее: «полюби ее и она сохранит тебя», «огради ее и она вознесет тебя; почти ее, чтобы она объяла тебя» (Притч. 4, 6, 8), и прочее, что богословие поет, используя образ любви»²²⁵. И дальше он прямо говорит о «нелепом предрассудке», мешающем людям видеть в Любви высокое чувство, связанное с Богом, с Божественным. «Так что не будем бояться имени Любовь, и да не смутит нас никакое касающееся этого устрашающее слово»²²⁶ И дальше Дионисий пишет об источнике этого предрассудка, связанного с неправильным низменным пониманием Любви: «Большинство, не вмещающая единовидность именованного Бога Любовью, соскользнуло к сообразному им самим частичному, имеющего в виду тело, разделенному пониманию любви, являющейся на деле не любовью, но ее образом, или, скорее, отпадением от Истинной Любви. Ибо большинство не может вместить объединяющей силы божественной единой Любви. Почему многим и кажется совершенно неприменимым имя, прилагаемое к божественной Премудрости, для того, чтобы возвести их и устремить к познанию Истинной Любви...» «Низкого ума люди часто думают также, что речь идет о чем-то нашем непристойном...».

Дионисий, в отличие от Платона, настаивает, что к Богу ведет не просто какая-то особая приязнь, отличная от любви, а именно та самая любовь-эрос, но только не в своем частичном, однобоком, смысле, а в своем завершенном виде. Так, он пишет: «священные богословы в имена Приязнь и Любовь вкладывают один и тот же смысл». Максим Исповедник поясняет, что речь идет «о двух видах любви, божественной и частичной, присущей телам» Вот какое определение любви дает Дионисий: «Это является свойством единотворящей, соединяющей и особым образом смешивающей в Прекрасном и Добре силы, ради Прекрасного и Добра возникшей, от Прекрасного и Добра ради Прекрасного и Добра исходящей и содержащей явления одного порядка во взаимосвязи друг с другом, подвигающей первенствующих к попечительству о меньших и утверждающей тех, кто ниже, обращением к тем, кто выше»²²⁷.

Важная особенность этого нового вида любви в том, что она направлена вовне, т. е. она альтруистична. «Божественная любовь направлена вовне: она побуждает любящих

²²⁴Максим Исповедник. Комментарий 65 к 4,11. //Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. Тексты, пер. с древнегреч. . СПб., 1995 С. 123.

²²⁵Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. Тексты, пер. с древнегреч. . СПб., 1995 С. 123.

²²⁶Там же. С. 125.

²²⁷Там же. С. 127.

принадлежать не самим себе, но возлюбленным. Высшие показывают это своей заботой о нуждающихся, те, кто на одном уровне – связью друг с другом, а низшие – более божественным обращением к первенствующим»²²⁸. (Д.А., стр. 127) Комментируя высказывание Павла: «И уже не я живу, а живет во мне Христос» (Гал. 2, 20), Дионисий замечает: «Сказал он это как поистине любящий, иступив из себя, как он сам говорит, к Богу и живя не своей жизнью, но жизнью Возлюбленного как весьма желанной». Так в рамках восточного антично-христианского синтеза зарождается новый тип индивидуализации личности – восходящая индивидуализация.

Рассмотренные два вида антично-христианского синтеза в равной степени влияют на Европу до XV в., до эпохи Возрождения. Два вида индивидуализации, содержащиеся в этих двух формах антично-христианского синтеза, знакомы и Европе, и России. В эпоху Возрождения закладываются основы новой в перспективе гражданской социальности, клеточкой которой становится индивидуализированная личность. На Западе в силу целого ряда причин этой клеточкой, базисом новой гражданской социальности становится тип индивидуализации, более характерный для августиновского варианта антично-христианского синтеза, с сильно выраженным античным структурным компонентом. На востоке Европы клеточкой, базисом новой социальности становится тип индивидуализации, характерный в большей степени для восточного антично-христианского синтеза, предложенного Дионисием Ареопагитом, с сильно выраженным христианским религиозным неструктурным компонентом. И западный и восточный европейские социумы примерно в одно и то же время проходят все этапы эволюции индивидуализации личности от возникновения до кризиса, но в разных формах.

§3. «Нисходящая индивидуализация» – от зарождения к кризису

Прошло чуть менее тысячи лет, и Европа оказывается на рубеже выхода из Средневековья. За это время две формы антично-христианского синтеза прошли все этапы, все циклы эволюции и вступили в кризис, вылившийся в глубокое отчуждение церкви от общества, а Бога от человека. Если Византия после распада империи сумела сохранить римское государство (в очень трансформированном виде), то в западной части империи римское государство исчезло, социальная ткань фактически распалась, и началось строительство государства уже на новом фундаменте. Вообще, всякая цивилизация имеет две составляющие: общественную – низовую, которая формирует потенциал системы, и государственную, властную, венчающую и организующую составляющую, которая реализует этот потенциал. Если на заре новой эры западная римская цивилизация была «старой» и переживала период

²²⁸Там же.

упадка и разложения, истощив свое общество для создания супергосударства, то к XIII–XIV вв. роли поменялись. В этот период «старой» и угасающей стала уже византийская цивилизация, в то время как западноевропейская городская цивилизация, напротив, переживает эпоху социального подъема, которой соответствует слабое государство и молодое сильное общество²²⁹. Кстати сказать, то же самое относится и к Московии этого периода. Эта общность цивилизационного времени сближала Московию с Европой и отличала ее от угасающей Византии.

Городская цивилизация – основа «нисходящей» индивидуализации. К XII–XIII в. северная Италия с ее городами-республиками Миланом, Венецией, Флоренцией, Генуей, Пизой, Сиеной, Лукой и Болоньей занимает господствующее положение, развивая ремесло, торговлю, коммунальную государственность, преодолевая сопротивление феодалов и вынуждая их переселяться в города и покупать земли. Торгово-ремесленная верхушка – пополаны – берут верх в городских коммунах. Борьба между ремесленными верхами и низами, повышение социальной активности рождает разнообразные политические формы от республик до сеньорий, с монархическими оттенками²³⁰. Новое денежно-экономическое, индивидуализирующее мировоззрение постепенно вступает в противоречие со средневековой церковью. Развитие рыночных отношений и городской культуры приводит к эрозии патерналистского типа личности эпохи средневековья, при котором всеобщее и публичное выступало как исключительная функция представителей высших слоев средневековой теократической иерархии, в то время как низшие слои общества воплощали в себе исключительно частное начало, поскольку в условиях натурального хозяйства их деятельность, действительно, не содержала в себе непосредственно публичного элемента. Рынок принципиально меняет характер деятельности каждого его участника, по-новому соединяя в ней частное и публичное. Развитие нового *экономического основания* публичного начала в деятельности людей изменяет качество общества и рождает новый тип личности – не «размытой» по всему общественному пространству, а *индивидуализированной*, т. е. *соединяющей частное и публичное начало в каждом человеке*, независимо от его места в общественной иерархии. Распадается иерархичная целостность теократической личности и формируется множественность индивидуальностей как основа будущих гражданских отношений.

²²⁹ Курбатов Г.Л. Византия во второй половине XIII – середине XV в. // Культура Византии XIII – первая половина XV в. М., 1991. С. 217-264; Климанов Л.Г. Quodsuntcivesnostrī: статус венецианского гражданства // Культура и общество Италии накануне Нового времени. М., 1993

²³⁰ Баткин Л.М. Итальянское Возрождение. Проблемы и люди. М., 1995. С. 19 - 42

Индивидуализация как соединение человека с Богом. В религиозной системе координат всеобщее начало выступало именно в виде божественного-духовного, в то время как частное – в виде человеческого-материального. Поэтому не случайно соединение частного и всеобщего в человеке – индивидуализация личности осуществляется через поиск путей соединения Бога и конкретного живого человека, которые к позднему Средневековью оказались отчуждены друг от друга. Соединение человека с Богом в условиях бурного развития рыночных отношений и всей сферы материальной жизни не могло иметь иного характера, кроме как реабилитации физической природы человека, его чувств, потребностей, интересов. В противном случае возникает конфликт между условиями развития социальной системы и требованиями нравственности. Поэтому это соединение-«обожение» здесь приобретает черты «обожения» физического, природного начала, проявлений чувственной сферы конкретного индивида. Бог как бы «нисходит» в человека, и конкретный живой человек обретает особую ценность как *проявление* божественного начала.

Начало – возвышенный характер нисходящей индивидуализации. Первый период – это эпоха Данте Алигьери (1265–1321 («Монархия», «Божественная комедия», «Новая жизнь», «Пир»), Франческо Петрарка (1304–1374 «Книга песен» 366 стихов, «Моя тайна»), Джованни Боккаччо (1313–1375 «Декамерон»). «Новая жизнь» и «Божественная комедия»²³¹ Данте – это гимн человеческой любви, гордость любовью, реабилитация ценности, уникальности и драгоценности человека и сферы его чувств. В любви к прекрасной даме впервые с такой силой проявляется уважение к женщине, дающей жизнь, уважение к самой жизни. Затем следует реабилитация повседневного *земного языка*, открытие в нем нового божественного, *неземного звучания и красоты*. Не случайно новое понимание человека рождается и проявляется поначалу в форме поэзии, в форме художественных произведений. Именно художественная форма дала возможность индивидуальности по-новому выразить *себя*. Новая индивидуализированная личность проявляется через *новый тип самовыражения*, главной особенностью которого становится реабилитация личного чувства. Причем речь идет не просто о любви вообще, любви к Богу. Любовь к женщине получает новый статус – проявления высшего, божественного начала в человеке. Именно из освящения и обожения живого человеческого чувства в творениях Данте развивается уважение к живой человеческой индивидуальности. Новое отношение к женщине здесь не случайно. Ведь женщина это источник жизни, любовь – начало человеческого существа. И если не уважается вся сфера любовных отношений, если она рассматривается как что-то низкое, греховное, то и человек, рождающийся в результате этих отношений, тоже не уважается, будь то мужчина или женщина. Из неуважения к женщине и к

²³¹Данте Алигьери. Новая жизнь. Божественная комедия. М., 1967.

сфере земных человеческих чувств рождается неуважение человека к себе. Поэтому именно новые, живые Мадонны становятся символом Итальянского Возрождения. Гордость обретения чувства любви к женщине, поднимающая человека к Богу, – самая дерзкая черта раннего Возрождения. У Данте она доходит до обожения любимой женщины. Ранний этап индивидуализации носит еще «возвышенный», почти стоический, характер. Хотя речь и шла об обожении земного человеческого чувства и реальных проявлений индивидуальности, но не всех. Даже не ясно, чего здесь было больше – реабилитации чувственности или ее «возвышения», «облагораживания» на основе стоических принципов «долга» и «чести».

Красота как проявление божественного начала. Дальнейшая атака на аскетизм и реабилитация чувственного начала была продолжена Франческо Петраркой (1304–1374). Главной формой проявления божественного становится «красота». Красота слога, красота чувства, красота мысли, красота тела. Это очень важный момент. Стоический аскетизм доблести, пронизывающий концепцию Данте, постепенно уступает место все нарастающему гедонизму. В работах о «Невежестве собственном и многих других», и в особенности в книге «Моя тайна», Франческо Петрарка выступает по существу против стоического понимания морали. Однако защиту принципов стоицизма он вкладывает в уста... христианского философа Аврелия Августина!

Почему Августин по содержанию своих высказываний предстает в книге Петрарки не христианским автором, а скорее античным стоиком? Почему по существу позднеантичная рационалистическая стоическая позиция, содержащаяся в его доводах (которую, кстати сказать, в своих собственных произведениях Августин яростно опровергал!), представляется здесь как религиозная и христианская (ведь не Сенеку же выбрал Петрарка в качестве своего оппонента)? И, наконец, почему индивидуализация и защита любви как личного чувства каждого человека – совершенно христианская постановка вопроса – представляется здесь как *оппозиция христианскому* религиозному автору и аргументируется с опорой на античную языческую поэзию²³²? Ведь Петрарка был умный и тонкий человек, работы Августина были в его распоряжении. Почему же он увидел в Августине, и вслед за ним в христианском принципе, прежде всего стоическое отрицание радостей жизни, рационалистическое подавление индивидуального эмоционального начала? Конечно, по причинам, о которых мы говорили в предыдущей главе, августиновский вариант христианского синтеза не только противостоит, но многое и берет от стоицизма и античности, и действительно делает акцент на принципе единства в христианстве, противопоставляя его индивидуализму античной структурности. Но почему Петрарка увидел и сделал акцент именно на этом, почему не увидел горечи и

²³²Петрарка Ф. «Моя тайна» // Франческо Петрарка. Лирика. Автобиографическая проза. М., 1989. С. 46.

разочарования реального Августина в холодном рассудочном стоицизме поздней античности, почему он не увидел в обращении Августина к христианству *протеста* против этого деиндивидуализирующего, иссушающего душу рационализма стоиков-философов? Почему он не увидел августиновского порыва к любви, к сохранению своего «я», к обретению гармонии с миром и людьми, к выходу из одиночества в христианской вере?

Изменилось время. Августин жил в эпоху *поздней* античности, когда рациональный структурный принцип, как в культуре, так и в социальности, подошел к своему временному пределу²³³, выразившемуся в неспособности преодолеть энтропию общества, отчуждение людей друг от друга и самих себя, т. е. – в деиндивидуализации. И этому-то позднеантичному «старому» языческому рационализму во имя сохранения ценности индивидуального начала в человеке и его связи с другими людьми Августин противопоставляет новый, тогда «*молодой*», набирающий силу принцип христианства. Но ведь с тех пор прошла тысяча лет. И роли поменялись. Христианство в своем социальном воплощении прошло определенный исторический цикл и повернулось к обществу своей подавляющей, отчуждающей стороной. Пришли новые поколения, для которых античный рационализм и античная мудрость вовсе не были «исчерпаны», а напротив, открывали «новый мир». И, самое главное, в Европе в XIII–XIV вв. вновь начинает развиваться та самая экономическая товарно-рыночная среда, которая уже однажды породила рациональный тип коммуникации и гражданский структурный тип социальности. И на этой новой заре, на новом подъеме товарной экономики структурная индивидуализация, уходящая своими корнями в античность, выступает именно своей *индивидуализирующей*, высвобождающей личностей *стороной*. Так же как и рационализм, кажется, снова дает вполне достаточно оснований для человеческой солидарности и открывает новые горизонты для получения от природы всего того, что так необходимо для заново открываемого экономического и природного «тела» общества.

Но и Данте и Петрарка – это не просто возвращение к античности, это стремление *обогатить христианское мироощущение* античным индивидуализмом, преодолеть отчужденный характер поздней средневековой религиозности *с помощью античного индивидуализма*, обогатить, но не покончить с христианством, вернуть христианству изначальное индивидуальное начало с помощью новой античной «прививки». А для этого в наибольшей степени подходят не столько даже античные философы, сколько античные *поэты*. В поэзии Вергилия, Овидия, Горация, в богатстве и выразительности личного стиля Цицерона и Сенеки черпают вдохновение ранние гуманисты. Они попытались вернуть христианству *эмоциональное начало*, взяв его у античности, и противопоставили его... *античному же* позднему рационализированному стоицизму и аристотелизму, в который выродилось

²³³Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В 2 кн. М., 1992

схоластическое богословие. Интересно, что на этом этапе христианское начало еще живо в сердцах гуманистов. Они не говорят об «умном чувстве», но они и не противопоставляют христианство и эмоциональное начало, наоборот, они пытаются их соединить и находят это соединение в чувстве любви²³⁴. В личном эмоциональном чувственном порыве любви они увидели не античное влечение презренной плоти и не античное же высокое единение интеллектов, а *проявление христианского божественного начала в каждом человеке, поднимающее человека до переживания божественного*. Не случайно на этом раннем этапе две формы индивидуализации (западная и восточная) так близки между собой. Не случайно Петрарка замечал, что ему гораздо ближе эмоциональность исихазма Григория Паламы, чем антикизирующая схоластика его противника Варлаама Калабрийского²³⁵. Но дальше начинается расхождение. Уже Петрарка сознает всю противоречивость своих стремлений, невозможность их соединить, связать в земной жизни. Он все время говорит о внутренней раздвоенности²³⁶. У него это еще внутренняя раздвоенность его собственного сознания. Но уже в следующий период эта внутренняя личная раздвоенность ведет к расхождению двух векторов самого Возрождения. Языческий гедонизм и обожение эмоционального начала выливаются в обожение сначала чувственного начала как такового, а затем и всего естественного, природного, так что личностное постепенно растворяется в естественном. А языческий рационализм и неоплатонизм все дальше уводят от изначальной темы раннего гуманизма – темы индивидуального. И в том и в другом случае христианство все больше вытесняется на периферию нравственных исканий.

По мере дальнейшего поиска альтернативных религиозным античным оснований для новых идеалов рациональности, гражданственности, добра нарастает интерес к «аутентичной» античности. Ученик Колюччо Салютати (1331–1406) Леонардо Бруни (1374–1444) переводит с греческого Платона, Плутарха, Демосфена, «Этику» Аристотеля. Параллельно идет поиск нравственного обоснования «эгоизма», без которого немислима этика рыночного развития. Поджо Браччолини (1380–1459) находит поэму Лукреция Кара «О природе вещей» (кстати, любимое произведение Макиавелли)²³⁷. Начинается постепенный переход от стоической к эпикурейской нравственной парадигме. Реабилитация искренности против лицемерия отчужденной средневековой морали в произведениях Боккаччо становится важным этапом в эволюции западного индивидуализма. Джаноццо Манетти (1396–1459) в противовес работе папы Иннокентия III «О презрении к миру, или О ничтожестве человеческой жизни» пишет

²³⁴ Петрарка Ф. «Моя тайна» // Франческо Петрарка. Лирика. Автобиографическая проза. М., 1989. С. 41–48.

²³⁵ Цит. по: Вениаминов В. Краткие сведения о житии и мысли св. Григория Паламы // Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих / Пер., послесловие и коммент. В.Вениаминова. М., 2003. С. 344–345

²³⁶ Петрарка Ф. «Моя тайна» // Франческо Петрарка. Лирика. Автобиографическая проза. М., 1989. С. 68.

²³⁷ Баткин Л.М. Итальянское Возрождение. Проблемы и люди. М., 1995. С.347

работу «О достоинстве и превосходстве человека». Так на смену средневековому теоцентризму приходит антропоцентризм, на смену аскетизму – гедонизм.

Начало кризиса. Флорентийский неоплатонизм. В середине XV в. появляется уже совершенно эпикурейская концепция Лоренцо Валлы (1407–1457) «Об истинном и ложном благе»²³⁸ (1433). В гуманизме Валлы практически ничего не остается от дантевского стоицизма. Наоборот, он прямо критикует стоицизм за его сходство с христианством, за «недостаточную» античность. Именно в концепции Валлы сама природа становится учителем и «вождем» жизни. Высшим благом провозглашается наслаждение как удовлетворение души и тела²³⁹. Этика наслаждения обосновывается ссылками на законы природы, частью которой является человек. «...Сохранять свою жизнь и тело от того, что кажется вредным» – закон природы. Эгоизм – природен и, следовательно, оправдан. Отрицание эгоизма есть отрицание законов природы. На этом основании собственная жизнь всегда выше и предпочтительнее жизни других людей. Валла уже не может понять тех людей, которые готовы умирать за Родину, ведь вместе с ними умрет и Родина и весь окружающий мир²⁴⁰. С этого момента начинается кризис гуманизма и индивидуализма западного Возрождения, нарастание его асоциальности и аморальности.

Если эпикурейское направление пошло по пути обожения эмоционального, чувственного природного начала, то неоплатоническое направление пошло по пути религиозно-рационального синкретизма. Речь шла также о стремлении индивидуализировать христианство, но не с помощью античного эпикурейского сенсуализма, а с помощью античного неоплатонического рационализма. Неоплатонизм с его идеей восхождения к Богу через *осмысление* Единого первоначала, казалось, открывал новые возможности для соединения религиозного и античного компонентов в сознании *каждого*. В 1397 г. византийский философ Мануэль Хрисолорас прибывает в Италию по приглашению Колуччо Салютати и привозит с собой во Флоренцию греческую литературу²⁴¹. Он первым в Европе пишет учебник по греческому языку. И Европа вновь открывает философию Платона.

Известно, что платонизм и неоплатонизм сыграли важную роль не только в эволюции восточной, но и в эволюции западной ветви христианства. Особое место в развитии западноевропейского взгляда на личность занимает так называемый пантеистический синкретизм флорентийских платоников второй половины XV в.²⁴². Речь здесь идет прежде

²³⁸Валла Л. Об истинном и ложном благе // Валла Л. Об истинном и ложном благе. О свободе воли. М., 1989.

²³⁹Там же. С. 88–89.

²⁴⁰Там же. С. 156–157.

²⁴¹Monfasani J. Byzantine Scholars in Renaissance Ital. Selected Essays. L., 1995; Поляковская М.А. Портреты византийских интеллектуалов: три очерка. Екатеринбург, 1992.

²⁴²Соколов В.В. Европейская философия XV–XVII вв. М., 1984. С. 33.

всего о концепции Марсилио Фичино (1433–1499), который возглавил Флорентийскую академию, воссозданную Козимо Медичи в 1459 г.

Марсилио Фичино переводит на латинский язык неоплатоников Плотина, Ямвлиха, Прокла, Порфирия и некоторые части Ареопагитик. Казалось бы, знакомство с трудами Дионисия, да еще и в первоисточнике, должно было заново открыть для Запада религиозный восходящий тип индивидуализации. Но этого не произошло... В «Платоновской теологии о бессмертии души»²⁴³, пожалуй, только сама постановка вопроса о соотношении индивидуального и всеобщего *в каждом человеке* указывает на то, что эта работа написана уже после появления христианства. Так главу 1 XV книги «Платоновской теологии о бессмертии души» он прямо начинает с вопроса, является ли интеллект единым для всех людей и если да, то, как это может быть согласовано с христианской идеей личного бессмертия? Впрочем, термин «личное бессмертие» Фичино не использует, а предпочитает говорить о бессмертии души. И это понятно, поскольку все средства и понятийные инструменты для решения этого вопроса он берет из языческого философского арсенала. Всеобщее-божественное принимает форму всеобщего интеллекта, который, разумеется, безличен в своем высшем рациональном проявлении, поскольку принципиально не структурен. Структурность же, которая в духе Аристотеля, собственно, и ложится в основу индивидуализации и множественности воплощений этого всеобщего интеллекта, является следствием его соотнесенности с материальным миром, к которому вполне в античном ключе относится и тело человека. Ссылаясь на Аверроэса, Фичино пишет: «Поскольку формы вещей в материи становятся разделенными, временными и индивидуальными, интеллект тоже воспринимает их как такие»²⁴⁴. Сам же по себе интеллект всеобщ и не структурен²⁴⁵. По мнению Фичино, всеобщий разум наполняет, питает собой различные души²⁴⁶. И если мы можем говорить о какой-либо «индивидуальности» душ, то это может касаться лишь низшей чувственной стороны интеллекта, которая больше связана с телом, с материальным началом. Высшая же, рациональная сторона, которая, собственно, и делает человека человеком, имеет всеобщий характер, принципиально противоположна материальности и именно в этом своем безликом всеобщем качестве бессмертна. Понимание *индивидуального* в чисто языческом ключе как *структурного, частичного, отдельного* делает невозможным восприятие индивидуализации в ее религиозном христианском варианте.

²⁴³Marcilio Ficino. Platonic Theology. Vol. 5. Books XV–XVI / English trans. Michael J.B. Allaen. Latin text edited by James Hankins with William Bowen. Harvard College, 2005. P. 9 // Theologia Platonica de immortalitate animae (Platonic Theology). Harvard, Latin with English translation. Vol. I–VI. 2001–2006.

²⁴⁴Ibid. P. 13.

²⁴⁵Ibid. P. 19.

²⁴⁶Ibid. P. 23.

Таковы особенности социально-культурной герменевтики: для того, чтобы увидеть в Дионисии христианскую восходящую индивидуализацию, надо, чтобы обстоятельства окружающей жизни подталкивали тебя на этот путь – невозможность рационального обоснования ценности отдельного, невозможность многообразия и самореализации в материальной жизни, необходимость противостояния авторитарной античности в христианских формах. Всего этого не было в Италии эпохи Возрождения. Не было усталости от рационализма и осознания его границ, наоборот, общество заново входило во вкус рационализма. Неязыческое структурное мироощущение прекрасно сочеталось с набирающими силу рыночными тенденциями в экономике и социальной жизни. Поэтому и в Дионисии, и в Августине этих людей интересовало, прежде всего, неоплатоническое и неоаристотелевское, а не христианское содержание. Поэтому таким стойком выглядит Августин у Петрарки²⁴⁷, до такой степени, что моментами сам Петрарка в роли Франциска больше похож на настоящего христианского Августина, чем его Августин, который гораздо больше напоминает Сенеку и Цицерона своими требованиями о подчинении разуму страстей и отвержении всего земного²⁴⁸. Очевидно, что вся напряженная драматургия *исчерпания рационализма* в рамках поздней античности и рождения на этой почве антично-христианского синтеза, выводящего за пределы панрационализма, ускользает от Фичино. Напротив, потрясенный глубиной и богатством новых для его времени и кругу позднеантичных идей в работе «О христианской религии» (1476) он сближает религию и философию и выдвигает идею всеобщей естественной религии, способной объединить христианство и язычество.

На самом деле объединения этого не происходит. Из стремления и невозможности соединить несоединимое рождается религиозно-языческий синкретизм эпохи Возрождения. Ссылаясь на Орфея, Фичино говорит о любви: «О счастливая смерть, за которой следуют две жизни! О чудесная сделка (*mirumcommercium*), в которой каждый меняет себя на другого, овладевает другим и потому не перестает владеть собой»²⁴⁹. Какая четкая языческая структурность, прослеживается в этом описании любви как своеобразного перехода и «умирания» отдельных «частей» друг в друге. С одной стороны, душа человека божественна и забота о теле не делает ее менее божественной, не портит душу, с другой стороны, слишком большая забота о теле уводит душу от божественного. То «мы полностью божественны» и в этом качестве индивидуально бессмертны, то «смерть есть освобождение души от тела» и приобщение ее к всеобщему, которое только и бессмертно²⁵⁰.

²⁴⁷Петрарка Ф. «Моя тайна» // Франческо Петрарка. Лирика. Автобиографическая проза. М., 1989. С. 5.

²⁴⁸Там же. С. 5, 11–13.

²⁴⁹Цит. по Баткин Л.М. Итальянское Возрождение. Проблемы и люди. М., 1995. С. 286 (Ficino M.. Commentarium In Convivium Platonis:de Amore. II, 8. P. 156)

²⁵⁰Там же.

Особенно отчетливо эта противоречивость проявляется во взглядах его младшего коллеги по академии Джованни Пико делла Мирандола. Пико делла Мирандола также проявлял большой интерес к восточным учениям, изучив греческий, арабский, еврейский и армянский языки (заметим, что все это были языки византийского знания). Но опять же, вовсе не христианская составляющая этого знания привлекает Пико делла Мирандола, а именно языческая, причем не только античная. Не случайны в этом плане и нарастающие элементы пантеизма, и религиозный синкретизм, и рационализм. С одной стороны, – стремление увидеть какую-то иную форму единства – неструктурную, неантичную²⁵¹, ведущее к христианству, с другой стороны – неизбежная и беспощадная деиндивидуализация, которая поджидает всякого, кто ступил на путь языческого неоплатонизма²⁵². Предчувствие нового открытия христианства, христианства от избытка рационализма и веры, которая не ниже, а выше знания²⁵³, и одновременно попытка найти компромисс, соединить через запятую интеллект, любовь, веру как путь к Богу²⁵⁴. Совсем по-христиански: «Всякая жизнь бессмертна» и одновременно: «Наивысшее счастье человека достигается, когда наш частный интеллект (*particularisintellectus*) соединяется со всеобщим (*totali*) и первым (*primoque*) интеллектом»²⁵⁵.

Но один компонент в концепции Пико делла Мирандола выбивается из общего языческого фона, и он связан с его пониманием человека. Именно в этом моменте, а именно, в провозглашении свободы человека его особой природы, отличающей его от всех других существ в наибольшей степени, на наш взгляд, выразилось именно религиозное начало Западного Возрождения. Язычество не знает свободы, свобода рождается вместе с личностью, и она есть открытие христианства. И не случайно идея свободы человека как его уникального свойства идет рука об руку с идеей бессмертия, причем совсем не античной идеей бессмертия души, а с идеей личного бессмертия человека. Именно здесь звучит открытая христианством идея целостности человеческой личности, которая сближает и западный и восточный тип индивидуализации. Возможно, в лице Пико делла Мирандола эти два типа индивидуализации подходят наиболее близко друг к другу. И совсем не случайным является здесь как его погребение в монастыре Савонаролы, так и его «не пострижение» в этом монастыре при жизни²⁵⁶.

²⁵¹«Три Божественных Лица могут вместе представлять (*suppositare*) единую природу» (Пико делла Мирандола Джованни. Девятьсот тезисов. СПб., 2010. С. 33).

²⁵²«Подобно тому, как не любое тело, а только совершенное участвует в душе, так и не любая душа, но только совершенная, участвует в уме; и все они участвуют в едином» (Там же. С. 121).

²⁵³«Подобно тому, как вера, которая есть доверчивость находится ниже знания, так и вера, которая есть вера истинная, сверхсущностно пребывает выше знания и интеллекта, и непосредственно соединяет нас с богом» (Там же).

²⁵⁴«К мудрому, прекрасному и благому богу мы восходим с помощью интеллекта, любви и веры» (Там же).

²⁵⁵Там же.

²⁵⁶Баткин Л.М. Итальянское Возрождение: проблемы и люди. М.,1995. С. 262.

Вера и знание идут параллельно, но их противоречие неразрешимо синтез невозможен и борьба неизбежна, как и противостояние двух форм индивидуализации. Концепции Фичино и Пико дела Мирандола свидетельствуют, что дело было не в том, что Запад не знал, не изучал Дионисия. Но даже когда он узнал, он либо вовсе не взял и не понял его тип индивидуализации, сделав упор на античной составляющей неоплатонизма. Нет ничего удивительного в том, что такой неоплатонизм приводит к деперсонализации и человека, и Бога, от которой остается всего один шаг до пантеизма. Конечно, это еще не пантеизм, но «Разум указывает: то, что мы называем “всюду”, есть не что иное, как универсальная природа вещей, а она – Бог. ...И не Бог через мир, но мир простирается, сколь возможно, через Бога»²⁵⁷. И хотя, по меткому выражению Л.М.Баткина, «фичиновское божество не совпадает с миром, оно наделяется бессодержательной идеальностью и абсолютностью»²⁵⁸, плохо совместимыми с идеей личного христианского Бога.

Кризис. От индивидуализации к деиндивидуализации. Начинается развитие объективистских, пантеистических тенденций. «Бог повсюду» – так называется одна из глав «Платоновской теологии о бессмертии души» Марсилио Фичино (1433–1499). Это еще не пантеизм, но путь к нему. «Духовное» убывает, «телесное» нарастает и в политике, и в искусстве, и в философии. Путь от личного Бога к мировой душе, где Бог растворяется сначала в красоте и творческом потенциале природы, а затем в самих ее законах, связан с именами Пико дела Мирандолы (1463–1494) и Николая Кузанского (1404–1464). Возможность познания Бога по его творениям придает новую ценность науке как позитивному знанию о мире вещей и законов их развития. В то же время рационализация и растворение Бога в природе и ее законах ведут к утрате и разрушению четких нравственных маяков для человеческих действий. Наступает эпоха кризиса позднего Возрождения.

Так, пройдя все стадии, западная индивидуализация завершается новой деиндивидуализацией. Сначала божественными признавались лишь самые «высокие» проявления человеческой природы, такие как «любовь», «разум», «творческое начало», «чувство долга». Потом «красота» все больше стала рассматриваться как проявление божественного начала. Это открыло двери обожествлению «всего прекрасного» в природе. На смену стоицизму приходит эпоха эпикуреизма. «Прекрасное» все больше трансформируется в «естественное». И в тот момент, когда все естественное получает статус достойного, нравственного и божественного, люди вдруг с ужасом выясняют, что в природе не осталось ничего «не божественного», включая и человеческую природу. Тем самым доведенная до конца

²⁵⁷ Марсилио Фичино. Th. Pl. II, 6. P. 88 «Платоновская теология о бессмертии души» (1469–1474).

²⁵⁸ Баткин Л.М. Итальянское Возрождение: проблемы и люди. М., 1995. С.282

логика нисходящей индивидуализации, приводит к ...«деиндивидуализации». В самом деле, если все проявления человеческой души и разума естественны, а потому божественны, то как отличить зло от добра? Знаменитый тезис Ф.М.Достоевского: «если Бога нет, то все позволено» может служить эпиграфом к эпохе позднего Возрождения.

Бог настолько последовательно и до конца растворился в природе, что исчез нравственный ориентир, стало совершенно невозможно отличать, что же из «природного» хорошо и что «плохо». Все оказалось естественно – и любовь, и прелюбодеяние, и злость, и ненависть, и стяжательство, и подлость, и вероломство. Радости индивидуальной жизни оказалась как-то очень естественно связаны с предательством и пренебрежением интересами других и даже общественного целого как такового. Одновременно все менее «естественными» и разумными становились такие качества, как доброта, альтруизм, самоотверженность, преданность, верность долгу, честь. Человек, неспособный отличать и защищать в своей жизни «хорошее» от «плохого», утрачивает право на самоуважение. Человеческое достоинство, обретенное с таким трудом в ходе раннего Возрождения, снова оказывается под угрозой. От гармоничного соединения частного и общего, человека и Бога через двести лет остается уже одно «частное», в котором совершенно растворилось и исчезло «общее». Завершился первый цикл индивидуализации личности.

Наступил кризис эпохи. Нравственный, а затем и политический. Художественным воплощением этого кризиса становится шекспировский «Гамлет». Вспомните, ведь главная боль Гамлета в том, что он, «венец творения», на самом деле является такой же жалкой частью природы, как червь, который «поужинает» им после его смерти. Ведь его собственные действия ничем принципиально не отличаются от действий этого червя: и тот и этот подчинены законам природы и ведут жизнь в соответствии «со своим естеством». А все амбициозные стремления «наказать зло» на деле оборачиваются ничем иным, как очередной мышшиной возней вокруг «сладкого пирога» под названием трон. Возвышенная дантовская любовь оборачивается заурядной в своей естественности похотью, а грязное и подлое вероломство преступления ничем иным, как не менее естественной победой более сильного, хитрого, над более слабым, глупым и доверчивым. Гамлет хотел бы уважать себя чуть больше, чем короля или Полония, но с ужасом осознает, что не может отличить добра от зла, потому что с утратой «отдельного от природы Бога» утрачен и критерий отличия нравственного от безнравственного. Старый религиозный критерий социально опасного деяния утрачен, а новый гражданский еще не возник. Порвалась связь времен! В этот период, доведенный до крайности и утративший всякую общественную составляющую, индивидуализм западного Возрождения становится социально деструктивным. Исторически этот нравственный кризис западной цивилизации совпал с началом разрушительных междоусобных войн внутри и жесточайшей экспансией

вовне. Мир оказался втянут в бесконечный круговорот жестокостей и кровопролитий, нараставших вместе с экономическими успехами²⁵⁹. Как остановить процесс взаимоуничтожения, на что опереться в отличии «правильного» от «неправильного» в политике и жизни? – вот главный вопрос этого периода. И здесь начинается мучительный поиск новой точки опоры, нового критерия эффективного социального действия. На почве этой порванной связи времен между эпохой теократии и Современности и возникает концепция Никколо Макиавелли.

Макиавелли. Вся концепция Макиавелли – воплощенное противоречие. С одной стороны, это прорыв в новую эпоху – разрыв с теократическим прошлым. Политика должна исходить из реальности²⁶⁰. И дальше начинается описание именно той новой реальности, которую являет собой позднее Возрождение, т. е. совершенно новой реальности. В этой реальности господствует частный интерес, который уважается и является важной ценностью²⁶¹. В этой реальности эгоизм доведен до такой стадии, что люди уже не в состоянии сами договариваться между собой, устанавливать общественные связи, жертвовать частным во имя общего и находить компромисс на этой почве²⁶². В этой реальности нравственное стало практически неотличимо от безнравственного, искренняя вера умерла, а религия осталась лишь как традиция, предрассудок, привычка или лицемерие, с которыми надо считаться, которые надо использовать, но они ни в коем случае не могут дать подлинных критериев эффективной политики²⁶³. Такой эгоизм действительно невозможно обуздать «изнутри», он действительно становится общественно опасным, особенно на фоне усиления других государств, в которых процессы индивидуализации не достигли таких масштабов и которые благодаря этому по-прежнему способны консолидировать общества на прежних теократических основаниях²⁶⁴.

²⁵⁹1442 – португальцы достигают островов Зеленого мыса, появляются первые негры-рабы. 1449 – Франция вытесняет англичан с континента. 1469–1492 – Медичи правит во Флоренции. 1455 – Милан, Флоренция, Венеция, Генуя объединяются против Турции. 1453 – падение Константинополя, конец Византии. 1492–1503 – Родриго Борджа – папа Александр 6. 1494 – войска Карла 8 (французского) вторгаются в Италию, начало итальянских войн между Францией и Испанией. 1494–1498 – Савонарола захватывает власть во Флоренции. 1499 – французы берут Милан. 1509 – армия Венеции разгромлена Французами и испанцами. 1509–1547 – Англией правит Генрих 8. 1513 – Николо Макиавелли пишет «Государь» 1516 – Томас Мор «Утопия». 1525 – Французы берут Милан. 1535 – Томас Мор казнен. 1541 – Микеланджело «Страшный суд». 1547 – Иван Грозный венчается на царство. 1562 – резня гугенотов во Франции. 1567 – зверства герцога Альбы в Нидерландах. 1587 – казнь Марии Стюарт. 1598–1605 – Борис Годунов. 1600 – казнь Джордано Бруно. 1601 – Шекспир пишет «Гамлета». 1612 – взятие Москвы поляками. Кровопролитные войны в Европе, крестьянская война в Германии и многое другое.

²⁶⁰Макиавелли Н. Государь // Макиавелли Н. Государь. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия. СПб., 1997. Гл. 15. С. 58.

²⁶¹Там же. Гл. 16. С. 60–61; Гл. 19. С. 67.

²⁶²Там же. Гл. 17. С. 64.

²⁶³Там же. Гл. 15. С. 58–60; Гл. 11. С. 45.

²⁶⁴Там же. Гл. 4. С. 18.

Для общества, ступившего на путь индивидуализации и зашедшего так далеко, как Италия, консолидирующая сила может прийти только извне общества²⁶⁵, из сферы политики. Политика и государь, как ее олицетворение, должны выполнить функцию общественной консолидации, для усиления общества извне и изнутри. В этом заключается их социально значимая функция. Но при этом важно, что политик действует вовсе не от лица общества, власть не является еще инструментом общества. А скорее выступает именно как инструмент внешнего по отношению к обществу, насильственного ограничения его безграничного эгоизма²⁶⁶. Само общество еще не может пользоваться властью. Правда, все эти «еще» отражают наше восприятие. Для Макиавелли картина общества его времени есть картина «общества вообще». Это общество еще не гражданское, оно не способно к самоинтеграции и саморегуляции, не способно к компромиссу, выработке и осознанию своего собственного интереса. Оно действительно еще не является «моральным лицом» в кантовском понимании²⁶⁷. Такое общество вполне логично еще рассматривать как объект политики, хотя и сложный, стремящийся стать субъектом. Отсюда еще вполне патерналистское понимание государства как владения государя²⁶⁸, отсутствие идеи общественного контроля и необходимости воздействия на власть. И вполне естественно, что эта модель оказалась утопической.

Политика как простая внешняя узда оказывается неспособной удержать распадающееся индивидуализированное общество. Начинается поиск новой точки опоры для выхода из кризиса западной индивидуализации. Савонарола предлагает вернуться назад к аскетической христианской морали²⁶⁹. Макиавелли предлагает двигаться вперед, разведя мораль и политику и опираясь на силу. Томас Мор ориентируется на создание альтернативной модели общественного устройства. Эразм Роттердамский ратует за обновленную с помощью античного рационализма христианскую нравственность²⁷⁰. Боден предлагает сделать ставку на право и закон. В конечном итоге европейская цивилизация двинулась не назад к деиндивидуализации, а вперед, через индивидуализацию веры к созданию новых внутренних ограничителей эгоизма, новых оснований для общественного согласия, способных объединить общество изнутри и сделать его субъектом последующих социальных преобразований. Эту миссию взяла на себя эпоха Реформации.

Однако западный тип индивидуализации, в основе которого лежало соединение христианского принципа общечеловеческого единства и ценности индивидуально-

²⁶⁵Там же. Гл. 9. С. 39.

²⁶⁶Там же. Гл. 15. С. 59.

²⁶⁷Кант И. К вечному миру // Кант И. Трактаты о вечном мире. СПб., 2003. С. 206–207.

²⁶⁸Макиавелли Н. Государь. // Макиавелли Н. Государь. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия. СПб., 1997. Гл. 1; 2; 3. С. 8–25; Гл. 6. С. 25–26; Гл. 8. С. 31.

²⁶⁹Виллари П. Джироламо Савонарола и его время. М., 1995.

²⁷⁰Эразм Роттердамский. Философские произведения. М., 1987.

эмоционального, чувственного начала, взятого в его *античном, природном воплощении, был не единственно возможным*. Существовал и иной тип понимания эмоционального, индивидуализирующего начала в человеке, при котором индивидуальное рассматривалось не как чувственно-природное, а как *эмоционально-духовное*. Именно этот, *иной* тип понимания эмоционального и лег в основу *восходящего типа индивидуализации личности*.

§4. Развитие «восходящей индивидуализации» в рамках византийского религиозного возрождения. Григорий Палама

Обстоятельства. Последний этап жизни Византии – самый трагический и самый пронзительный по составу идей, по накалу религиозных страстей, в которых переплетено все – политика, нравственные искания, вера. Он охватывает собой период от 1204 г. (разрушение Константинополя европейцами) до 1453 г. (падение Константинополя под натиском турок). Но главной пружиной, главной причиной этой цивилизационной катастрофы стала внутренняя неспособность государства опереться на собственное общество и преодолеть тяжелейший кризис легитимации власти, поразивший когда-то мощнейшую и ведущую цивилизацию средневековой Европы. После завоевания и разграбления крестоносцами Константинополя в 1204 г. империя распалась на части. Балканы и острова Эгейского моря оказываются в руках латинян, образуя Латинскую Романию, иерархически подчиненную Риму. Можно выделить три периода в рамках последнего этапа Византийской истории. Первый – «империя в изгнании» (1204–1261), когда лидером в борьбе с латинянами становится Никейская империя. В 1261 г. Константинополь удается отвоевать у латинян, и это событие кладет начало второму периоду (1261–1354) – от восстановления империи до первых завоеваний османов на Балканах. Этот «период надежд» продолжался до середины XIV в. Со второй половины XIV в. начинается последний, самый трагический период империи, пронизанный сознанием необратимости социального конца²⁷¹.

Как сохранить личность, на что опереться человеческому достоинству в условиях неотвратимого краха социальности? На закате цивилизации люди снова, как и на заре ее, оказываются предоставлены самим себе – и снова возвращается время индивидуализации, только теперь уже поздней... Так совпали по времени две формы индивидуализации: индивидуализация европейская, на подъеме новой рыночной социальности, положившая начало эпохе западного Возрождения, и индивидуализация поздневизантийская – индивидуализация на закате социальности, в условиях нарастания тенденций натурализации хозяйства, оказавшая

²⁷¹Литаврин Г.Г. Введение // Культура Византии XIII – первая половина XV в. М., 1991. С. 6.

значительное влияние на формирующуюся параллельно с европейской, молодую русскую социальность. Из различного творческого переосмысления и переработки этих старых византийских корней и берут свое начало и русское духовно-социальное Возрождение XIV–XV вв. и европейская эпоха Возрождения. В Европе – это возврат к ценностям античной гражданской социальности, а в России – развитие принципов христианской религиозной социальности, при которой именно религиозная форма интеграции становится основой общественного единства, общественного участия и общественной активности.

Интеллектуальная диаспора Византии. В 1204 г. после взятия крестоносцами Константинополя для византийской интеллигенции начинается эпоха «интеллектуальной диаспоры», а для византийского общества – эпоха прозрения. В обществе растет осознание антинационального характера латинизма. Нарастает отторжение латинизма²⁷² как враждебного принципам свободы, человеческого достоинства, как религии, оправдывающей несправедливость и насилие. На смену индивидуализирующему антиэтатизму предшествующего периода приходит индивидуализирующее антилатинство. Внутри элиты происходит раскол на антилатинскую и пролатинскую группировки.

Латинство было характерно для универсально востребованной (и особенно в Италии)²⁷³ светской интеллигенции – врачи, учителя, ученые, лингвисты, юристы, знатоки античной философии и античных древностей, инженеры... По своему положению эти люди были космополиты, причем очень востребованные. Второй пролатинской частью элиты было светское и отчасти религиозное чиновничество, готовое по сходной для него цене продавать интересы своего народа за мзду иностранцам, в основном генуэзцам или венецианцам. Последние, стремясь раздавить и экономически подчинить Византию как конкурента, щедро раздавали светским и церковным чиновникам взятки и обещания «поддержки» христианского Запада против исламского Востока в обмен на получение все новых и новых губительных для Византии экономических льгот²⁷⁴. Цинизм и национальное предательство этой политики прикрывались высокопарными идеями о необходимости восстановления всехристианского единства и единения с «цивилизованным» Западом.

Антилатинские настроения были характерны для той части церковной и светской элиты, которая видела в Риме и латинистах политических конкурентов и угрозу своему господству. Этот антилатинизм был не столько общественно-патриотическим, сколько религиозно-

²⁷²Рансимен С. Падение Константинополя в 1453 г. М., 1983. С. 17–23.

²⁷³Климанов Л.Г. Quodsuntcivesnostri: статус венецианского гражданства // Культура и общество Италии накануне Нового времени. М., 1993. С. 84–85.

²⁷⁴Курбатов Г.Л. Византия во второй половине XIII – серединеXV в. // Культура Византии XIII – первая половина XV в. М., 1991. С. 217.

державным²⁷⁵. Патриотические же антилатинские настроения были характерны для общества в целом, которое, как всякое общество, не может быть космополитическим. Ремесленники страдали от антинациональной пролатинской коррупционной политики чиновничества. Крестьянам же, составлявшим большинство населения империи, бежать было некуда, и их никто не ждал в латинской Европе. Наоборот, они скупают бросаемый бегущей элитой скарб и земли, в надежде реинтегрировать общество и восстановить целостность системы. Общественная интеграция была необходима, но в условиях распадающегося социума она не могла быть гражданской. Одновременно, резко ослабляются и все внешние формы интеграции, связанные с формальными религиозными и политическими институтами. За кризисом институтов неизбежно следует кризис самой идеи, лежащей в основе этих институтов. Начинается кризис доктрины государственно-религиозного православия и монархии.

Параллельно с кризисом всех внешних «свидетельств» истинности православия идет напряженный поиск новых неформальных доказательств и свидетельств истинности веры, новых оснований легитимности власти. Так намечаются три подхода, три пути выхода из кризиса. Первый, поддерживаемый феодально-чиновничьей бюрократией, предлагает реанимировать официальное православие через дальнейшее завинчивание политических и экономических гаек, «усиление» государства и армии за счет дальнейшего наступления на политические и экономические свободы общества и продолжения непосильной уже для общества завоевательной имперской политики²⁷⁶. Это те, кто так и не понял, что время такой империи и такого «сильного» государства ушло навсегда. Другие предпочли наплевать на православие и начали поиск своего места на более благополучном Западе либо стали лоббировать «политику» умного религиозного индифферентизма-прагматизма на государственном уровне, надеясь оказаться хитрее самого папы Римского и «попользоваться Западом»²⁷⁷. Это были те самые люди из высших церковных и политических кругов, которые стояли за «дипломатией унии». И, наконец, третье направление, которое стояло на позициях народного православного патриотизма и предлагало возродить православие на новых индивидуализированных общественных началах, с опорой не на государство и завоевательную милитаристскую политику, а с опорой на общество, духовную эмансипацию и индивидуализацию веры. Это новое общественное и индивидуализирующее направление в

²⁷⁵Флоринский Т.Д. Политическая и культурная борьба на Греческом Востоке в первой половине XIV в. Киев, 1883 (Отт из Унив. известий 1883 г. № 2, 3, 9).

²⁷⁶О нарастании социальной розни: Поляковская М.А. Общественно-политическая мысль Византии (40–60 гг. XIV в.). Свердловск, 1981.

²⁷⁷Медведев И.П. Ренессансные тенденции поздневизантийской культуры // Культура Византии XIII – первая половина XV в. М., 1991. С. 224–232.

православии и получило название исихазма²⁷⁸, видным представителем которого стал Григорий Палама.

Григорий Палама и восточный тип индивидуализации. Григорий Палама (1296–1359) был старшим ребенком в многодетной семье высокопоставленного византийского сановника. Происходил из малоазийского аристократического рода, который в XIII в. переселяется в Константинополь.

Интересно, что учился он не в Патриаршем училище, а в императорском университете, душой которого был виднейший деятель палеологовского возрождения²⁷⁹ Феодор Метохит (1260–1332). Полного курса он там не прошел, завершив обучение в университете в возрасте 15 лет. Он серьезно изучал Аристотеля, но неизвестно, изучал ли Платона, которого проходили после Аристотеля. Тем не менее его суждения об Аристотеле более мягки, чем о Платоне²⁸⁰. Монахи наставники посоветовали ему уйти в монастырь и, как и Фома Аквинский, в возрасте 20 лет он уходит в монастырь и сразу же предается крайней аскезе. На Афоне он подчиняет себя исихасту Никодиму и шесть лет проводит в послушании сначала у него, а затем у Афанасия. После шести лет послушания удаляется на одинокое жительство в пустынное место на северо-востоке Афона. Афон переживает в это время период исихастского обновления. Возрождается высокое понятие о монашеской жизни. Начинаются проповеди Григория Синаита, пришедшего с Крита, – провозвестника нового исихазма. Суть нового исихазма XIV в. была не столько в молитвенном углублении, сколько в беспокойных поисках согласия между личным откровением и жизнью мира²⁸¹. Все это отражало потребность в более напряженной духовной жизни, против расхожденности и нравственного безразличия. Несмотря на молчаливость, около 1334 г., т. е. в 40 лет, Григорий пишет и приносит на суд братии свое первое сочинение «Житие св. Петра Афонского». С этого момента начинается его творчество, ставшее важнейшим корнем православного гуманизма. Мы рассмотрим его позицию на анализе работы «Триады в защиту священо безмолвствующих», где он, по существу, провозглашает новый тип индивидуализации личности.

²⁷⁸Meuendorff J. Byzantine Hesychasm. L., 1974; Мейендорф И.Ф. О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в. // ТОРДЛ. Т. XXIX. Л., 1974. С. 294–295; Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1930; Прохоров Г.М. Корпус сочинений с именем Дионисия Ареопагита в древнерусской литературе // ТОДРЛ. Т. XXXI. Л., 1976. С. 351–359.

²⁷⁹Поляковская М.А. Портреты византийских интеллектуалов: три очерка. Екатеринбург, 1992.

²⁸⁰Вениаминов В. Краткие сведения о житии и мысли св. Григория Паламы // Григорий Палама. Триады в защиту священо-безмолвствующих / Пер., послесловие и коммент. В.Вениаминова. М., 2003. С. 344–345.

²⁸¹Там же. С. 348.

«Триады». Начало «восходящей индивидуализации». Работа эта была написана против Варлаама²⁸² и его последователей, а по существу – против позднесредневекового схоластического понимания человека и его отношения к Богу. Познание как путь к Богу – вот позиция поздней схоластики, против которой выступает Григорий Палама. Почему?

Главной проблемой Возрождения была проблема преодоления разрыва, отчуждения между человеком и Богом, развившегося в эпоху поздней схоластики – т. е. проблема индивидуализации личности, нового понимания индивидуальности. Причем в основе этого отчуждения лежала очень специфическая интерпретация пути к Богу – через Его познание. На Западе это направление было представлено Фомой Аквинским, а на востоке – Варлаамом и теми самыми антикизирующими²⁸³ византийцами палеологовского периода, против которых выступали одновременно и исихасты, и представители западного возрождения, такие, например, как Петрарка²⁸⁴. С разных сторон и западные и восточные гуманисты провозгласили один и тот же принцип – Бог должен быть соединен с человеком, а человек – «обожен».

Познание внешнего мира не соединяет с Богом. С самого начала Григорий Палама ставит вопрос о том, что познание не соединяет человека с Богом, а разделяет, уводит от Бога. Он не отрицает значения знания, но говорит о том, что оно не может быть средством приобщения человека к Богу. Бог существует не для познания, и не через познание дается людям связь с Богом²⁸⁵. Почему? По двум причинам. Познание превращает всякую вещь, на которую оно направлено... в нечто внешнее, как мы сказали бы сегодня – в объект. А Бог – это Личность, в этом Его сущность. Познание, превращая Бога во внешнее, «убивает» его, разрушает и не дает приобщиться к Его живому личностному началу²⁸⁶. И действительно, ведь познание не индивидуализирует, а абстрагирует. Познание сливает индивидов в абстрактное целое, рациональное познание – есть такой тип обобщения, который уводит от индивидуального. В понятиях не воплощается индивидуальность, а лишь то общее, с чем все согласны. Поэтому и Бог, открываемый в понятиях, не есть живой, личный, любящий Бог, а есть лишь мертвая объективная идея, закон.

²⁸² Византийский философ. Об «антикизирующих» более подробно: Медведев И.П. Византийский гуманизм XIV–XV вв. Л., 1976. С. 14–18, 24–27.

²⁸³ Там же; Ренессансные тенденции в поздневизантийской культуре // Культура Византии XIII – первая половина XV в. М., 1991. С. 226–238.

²⁸⁴ Франческо Петрарка. Письма о делах повседневных (Familiars) XVIII 2 (Цит. по: В.Вениаминову. С. 357); О невежестве собственном и многих других людей.

²⁸⁵ Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих / Пер., послесловия и коммент. В.Вениаминова. М., 2003. С. 10 (Триада I.I).

²⁸⁶ Там же.

Знание и вера. Знание и вера выступают у Паламы как разные формы коммуникации²⁸⁷. Они не порождают друг друга, не являются условием друг друга, не опровергают друг друга, не пересекаются и не могут быть формой выражения друг друга. Этим объясняется его неприятие античного языческого рационализма и неоплатонической рационализации веры²⁸⁸. Бога нельзя познать средствами философского рационального знания, к нему можно только «приобщиться», воспроизвести и «почувствовать» Его присутствие... в себе путем следования его заветам в своей личной жизни²⁸⁹. Поэтому главная задача веры – «впустить» в себя Бога, воспроизводя завещанный Им в заповедях образ жизни. Это похоже на западное Возрождение – и там, и там тело человека причастно проявлению Божественного. Но в западном Возрождении доминирует пластический способ проявления, и «материал» есть прежде всего материал пластический, в то время как на Востоке это, скорее, деятельностный способ проявления. Поэтому если искусство западного Возрождения выражает природу Бога через красоту и пластику форм, тел, то искусство восточного религиозного Возрождения дает скорее образы красоты деяний, намерений, устремлений, поступков. Эмоции здесь выражаются не пластикой прекрасных форм, а динамикой сюжетов, выражением лиц, глаз.

Рациональный и мистический типы гуманизма. Так схоластическая тема познания Бога трансформируется у Паламы в гуманистическую тему «богоподражания» и личного соединения с Богом, как главную цель. Однако такой вид единения с Богом предполагает определенную подготовку тела. Очищающий образ жизни становится важнейшим условием «богопознания» через «богоуподобление». Именно в этой подготовке каждым своего тела и души к вмещению в себя Бога и заключается сущность исихии²⁹⁰. Практика исихии становится основой того особого типа индивидуализации, который был предложен восточным гуманизмом и который мы, в противоположность западному, назвали восходящим типом индивидуализации.

И на Западе, и на Востоке индивидуализация противостоит объективирующей схоластике. Но на Западе схоластическому рационализму противостоит субъективирующее античное искусство (поэзия, скульптура, музыка). А на Востоке схоластическому

²⁸⁷Так Григорий Палама в Триаде I.3 цитирует фразу Дионисия «...нашему уму дана как сила понимания, благодаря которой он рассматривает умопостигаемые вещи, так и превышающее природу ума единение, благодаря которому он сливается с запредельным» (Палама. Триады... С. 81).

²⁸⁸Там же. С. 21 (I.I).

²⁸⁹Там же. С. 10 (I.I).

²⁹⁰«А по настоящему праведно разделять могут не многие и притом лишь отточившие чувства своей души для различения добра и зла. ... Жизнь, надеждой на Бога избавленная от тревоги, естественным путем подвигает душу к постижению Божьих творений; отдаваясь такому постижению и углубляясь в него, душа изумляется и непрестанно славит Творца, и это изумление ведет ее к чему-то более великому, потому что, она «находит сокровища, невыразимые языком», и, пользуясь молитвой как неким ключом, проникает благодаря ей в тайны, которых не видел глаз, не слышало ухо, которые не приходили на сердце человеку» (1 Кор. 2,9), потому что, как говорил Павел, они являются достойным только через посредничество Духа» (Григорий Палама. Триады... С. 33 (I.I)).

объективирующему рационализму противостоит мистицизм субъективированного христианства. По сути, и Палама, и Петрарка ставят одну и ту же задачу «индивидуализации», но на разной основе. Палама – как «богоподобие», восхождение человека к Богу через преодоление физической природы. У Данте и Петрарки соединение человека с Богом скорее носит характер «человекоподобия» Бога, обожения реальных черт человеческой природы, свойств личности и, на этом основании, – реабилитация человеческой природы и ее одухотворение. Бог как бы спускается к человеку, санкционируя и возвышая его природу.

Оба эти ростка гуманизма, несмотря на все различия, в равной мере противостоят и западной и восточной антикизирующей схоластике, враждебной индивидуализации. Не случайно и Петрарка, и Палама не принимали Варлаама по одной и той же причине – из-за его неспособности выразить и почувствовать индивидуальное, несмотря на все свои познания в области античности. Для Петрарки эта неспособность выражалась в «неуклюжести в выражении чувств»²⁹¹, в то время как для Паламы – в неспособности вместить в себя Бога, в неразвитости религиозного чувства. И не случайно оба они дают практически одинаковое уничтожающее определение схоластической учености. Петрарка: «забывая о сути бытия, стареете среди слов»²⁹². Палама: «не имеете знания о величайших и непреходящих предметах»²⁹³. А главной целью для Паламы и Петрарки была не античность или антиантичность, а именно индивидуализация.

Таким образом, мы можем прийти к выводу, что исихазм имел много общего с гуманизмом. А гуманизм – это не обязательно антикизация, он возможен и на иной основе. Гуманизм – это признание ценности человека через его соотнесение с Богом, индивидуализация, которая может принять и форму обожения человека (восходящая индивидуализация), и форму очеловечивания Бога (нисходящая индивидуализация) – все зависит от конкретно-исторических условий и культурных корней. Одухотворить тело и вернуть ему дух – под этим устремлением Паламы подписался бы любой из гигантов европейского возрождения.

Тело как сосуд души. Не только правильно настроенный ум, но и правильно подготовленное тело имеет значение. Преобразование тела и связанной с ним чувственной сферы очень важно для «вмещения в себя Бога», поскольку тело является инструментом для умного чувства. Поэтому речь у Паламы идет совсем не о преодолении тела²⁹⁴, не о презрении к

²⁹¹ Франческо Петрарка. Письма о делах повседневных (Familiars) XVIII 2.

²⁹² Франческо Петрарка. Тайное (Secretum) I.

²⁹³ Григорий Палама. Триады... (I.I). С. 11.

²⁹⁴ «Подобные вещи пристало говорить еретикам, которые называют тело злом... а мызлом считаем только пребывание ума в телесных помыслах, в теле же – никак не злом, раз само тело не зло» (Григорий Палама. Триады... (I.2). С. 41).

телу и чувственности, а о подготовке тела к гармонии с душой²⁹⁵. Эта гармония есть результат труда человека над собой, как самой важной задачей его жизни. Но это единство и гармония даны человеку не как действительность, а как возможность.

Выбор между Богом и миром достиг в кризисной Византии такого накала, при котором, казалось, только монашеский образ жизни создавал условия для гармонизации внутреннего мира человека²⁹⁶. В уходе от неразрешимых нравственных противоречий распадающегося социума виделась единственная возможность сохранить и переориентировать чувственную сферу на Бога, сделав ее целостной, способной к восприятию божественного начала²⁹⁷. Поскольку соединение с Богом связано с совершенствованием психической и телесной природы, то путь к Богу ведет не столько через рациональное освоение догматики (как в схоластике) или законов природы (как в пантеизме и натурфилософии), а через подражание, деятельное следование христианским нормам в своей повседневной жизни²⁹⁸. Так рождается центральная идея восточного религиозного возрождения – идея самосовершенствования, развития в человеке особого типа эмоциональности – «умного чувства».

Античная дилемма между структурной материей-природой и единым рациональным началом – умом, казалось, оставляет только одну возможность для индивидуализации – материальную. Ты индивидуален лишь в той мере, в какой ты часть природы, т. е. в своем низшем, чувственном измерении, качественно общем для тебя и других живых существ. В своем же высшем, собственно человеческом духовном измерении, представленном разумом, ты не индивидуален, а приобщен к всеобщему миру идей²⁹⁹. И в этом смысле можно согласиться с Лосевым, что античность знала «прекрасную индивидуальность», но не знала «личности». Поскольку она не могла совместить индивидуальное и высшее, собственно человеческое, надприродное начало, ведь духовное как рациональное невозможно индивидуализировать как таковое. Западное Возрождение вместе с увлечением античностью заново открывает для себя и наследует эту проблему. Следуя античной логике, оно осознает, что индивидуализация возможна лишь на пути реабилитации эмоциональной сферы человека и пытается придать ей ценность с помощью христианства. Но проблема Западного Возрождения состояла в том, что оно берет эмоциональную сферу именно в ее античном чувственном ключе,

²⁹⁵ «Кто воздержанием очистит свое тело, силой Божией любви сделает свою волю и свое желание опорой добродетелей, а ум в просветленной молитве отдаст Богу, тот получит и увидит в самом себе благодать, обещанную всем, кто чист сердцем» (*Григорий Палама. Триады...* (I.2). С. 42).

²⁹⁶ «Исихаст есть старающийся заключить в своем теле бестелесное» – здесь Палама ссылается на «Лествицу» (*Григорий Палама. Триады...* (I.2). С. 46).

²⁹⁷ Не случайно Палама подчеркивает, что «монах» это прежде всего целостный, «единый» человек-личность, «желающая принадлежать себе» (*Григорий Палама. Триады...* (I.2). С. 47).

²⁹⁸ «...мы называем истинным воззрением не знание, добываемое в рассуждениях и умозаключениях, а знание, являемое делами и жизнью...» (*Григорий Палама. Триады...* (I.3). С. 73).

²⁹⁹ При переносе на социум это проявляется в соответствующем типе разделения частных (низших) и политических (высших) форм деятельности.

а духовную сферу в античном же – рациональном ключе, пытаюсь при этом доказать взаимную «превращаемость» и «интерпретируемость» христианского Бога и античного Единого. Нет ничего удивительного в том, что этот синтез оказывается невозможен, и между христианским и неоязыческим натуралистическим подходами начинается война, которая, в конечном итоге, завершается победой натуралистического мировоззрения.

Иной путь предлагает Палама. Здесь тоже есть понимание, что именно эмоциональное начало есть начало индивидуализирующее, что рационализм как таковой не индивидуализирует³⁰⁰, но (!) эмоциональное начало как основа индивидуализации берется здесь не в античном природно-чувственном, до-рациональном варианте, а в христианском духовно-чувственном варианте. Эмоциональное здесь не ниже, а выше рационального, поскольку уже «прошло через него». Эта следующая, более высокая стадия проявления человеческого начала, обогащенная умом собственно человеческая эмоциональность, и получила название «умного чувства»³⁰¹. В такой религиозной форме рождается идея специфически человеческой эмоциональности и именно она ложится в основу «восходящей индивидуализации».

*Умное чувство*³⁰². Восприятие живого личного Бога возможно лишь через чувство, через сопереживание. «Умное чувство» – это чувство, в котором присутствует Бог, «прошедшее через ум», облагороженное умом. Однако не только чувства облагораживаются под действием ума, но и ум должен быть облагорожен верой и любовью. Самого ума как способности к рациональному рассмотрению мало. Ум должен быть правильно сориентирован. Он должен быть направлен не на внешнее, не на изучение внешних вещей, а на самопознание личности. Именно это Палама имеет в виду, когда говорит о необходимости «повернуть ум внутрь тела», «внутри сердца», и даже «внутри самого ума»³⁰³. Только пропуская через чувство такой ум, мы получим «умное чувство».

«Умное чувство» дает соединение человека с Богом. Ведь человека с Богом соединяет вовсе не сходство черт, а возможность сопричастности единой судьбе, возможность движения навстречу друг другу. Цель «умного чувства» – восстановить в человеке его разумный, глубинный, божественный первообраз. Это глаз, но глаз «внутренний», красота, но красота

³⁰⁰ «Философия не привязана ни к одной отдельной душе...» (Григорий Палама. Триады... (II.1). С. 133).

³⁰¹ «Как же должны называть его, зная, что оно и не чувство и не мысль? ...ведь ни умопостижение никогда не бывает ощущением, ни ощущение – умопостижением, и значит умное чувство есть что-то отличное и от того и от другого» (Григорий Палама. Триады... I.3).

³⁰² Понятие «умное чувство» имеет свою предысторию в виде «Божиего чувства» у Оригена, Григория Нисского, Максима Исповедника. Близкое к этому сочетание и «духовное чувство» и «умное чувство» появляются у Диалога Фотикийского применительно к «любви».

³⁰³ Григорий Палама. Триады... (I.2). С. 45–46.

внутренняя, наслаждение, но наслаждение духовное³⁰⁴. Поэтому и переживание божественной красоты невозможно передать непосредственно через ощущения чувственной красоты. Поскольку «умное чувство» переживается, его невозможно передать словом и очень сложно – образом. Единственное, что возможно в этом случае, – это научить человека такому образу жизни и мыслей, чтобы он сам был способен к умному чувству. Важной чертой подобного образа жизни становится молчаливость как благочестивое понимание и выражение «несказанности», невыразимости всей глубины «умного чувства». Ведь это не простое телесное чувство и, одновременно, не абстрактная мысль. Не чувство, потому что не потребностями тела продиктовано (а потребностями духа). Не мысль – потому что оно конкретно, индивидуально и лично по форме и содержанию. Палама называет это «духовным чувством», когда человек видит не умом, не телом, а духом, т. е. духовным зрением. Эту особую конкретность духовного умного чувства Григорий Палама называет «ясностью». Он говорит даже о превращении ума в чувство, но в чувство новое, особое, духовное.

Для проявления умного чувства страстная часть души не мешает, напротив, она необходима, она не должна быть умерщвлена (как учили стоики, а за ними схоласты), а, напротив, развита и очищена. Иногда Палама называет это чувство «божим чувством», поскольку целью его является восприятие Бога, наполнение человека духовной жизнью. Но даже Бога человек воспринимает с помощью своей природы, а не вопреки ей (как это было в античном рационализме). Поэтому тело человеческое очень важно, оно есть драгоценный сосуд, который каждому предстоит наполнить божественным смыслом³⁰⁵. И тело, тем самым, участвует в богопознании вместе со страстной частью человеческой души. Само же богопознание, которое вернее будет назвать «боговоплощением», требует особой настройки телесного инструмента. Субъектом «умного чувства» является не ум, не тело, а дух или сердце. Дух, который индивидуален и всеобщ одновременно, но не в гегелевской абстрактно-рациональной форме, а в конкретной форме особого «умного чувства», которое всегда индивидуально и интимно. Каждое тело одухотворяется своим «умным чувством», которое есть результат собственного усилия, собственного устремления человека к Богу.

Как же взаимодействуют душа и тело в рамках восходящей индивидуализации? С точки зрения Григория Паламы, плоть сама по себе «плотна», неподатлива, омрачает и отягчает душу, не дает ей проявляться в полной мере. Но омрачает душу не всякая плоть, а неразвитая, не воспитанная, не настроенная должным образом. Ведь всякий ненастроенный инструмент плох

³⁰⁴ Там же. (I.3). С. 77.

³⁰⁵ «Потому что, как у одержимых чувственными, гибнущими наслаждениями сила душевного желания вся целиком опустошается в плоть, из-за чего они полностью становятся плотью, и Божий Дух... не может жить в них, так у восходящего к Богу и привязавшихся душой к Божией любви даже плоть, преобразившись, тоже возвышается и тоже вкушает общение с Богом, сама делаясь Божиим владением и местожительством и не имея уже ни затаенной вражды к Богу, ни противного Его Духу желания» (Григорий Палама. Триады... (I.2). С. 50.

для исполнения мелодии. Поэтому тело должно быть настроено, приспособлено и очищено для восприятия Бога. Эта «настройка» и особое воспитание тела имеет своей целью гармонизацию отношений тела и души, что проявляется в развитии духа. В духе же душа и тело соединяются, действуют в унисон. Поэтому «Дух Божий» создает пространство для соединения души и тел, именно в Нем открывается возможность гармонии этих двух начал каждого человека. Одухотворенная жизнь – это не самоотречение и аскетизм вплоть до физического самоуничтожения, не отрицание земного. Но это жизнь, не привязывающаяся ни к чему смертному сверх необходимого³⁰⁶.

Вообще говоря, такое понимание духовной жизни вовсе не чревато духовным одиночеством. В русском исихазме это был, напротив, путь преодоления одиночества. Но у Григория Паламы (и в этом особенность поздневизантийского исихазма) это именно духовное одиночество. И, в этом смысле, его «умное чувство» бесстрастно. У него даже появляется понятие «святая бесстрастная любовь к Богу», которая, тем не менее, «разгорается» и «влечет к Богу», как всякое чувство. Здесь ярко проявляется отличие поздневизантийского мистического гуманизма старой, распадающейся цивилизации от его русского аналога и продолжения. У Паламы и Феофана Грека человек, в конечном счете, замыкается в себе или замыкает себя на Боге. Такой тип индивидуализации типичен для стареющего социума. Люди разъединены, и все чувства их направлены не друг на друга, а на Бога, отвлекая их от этого мира. Троица же Андрея Рублева – это не круг, в котором замкнут Бог. Божественное единство проявляется здесь как духовная гармония людей в Боге. Русский исихазм не атомизирует, а интегрирует. Это не исихазм обреченности, а исихазм света, не тревога, а надежда, его главный мотив. Поэтому Феофан Грек темен и драматичен, свет пробивается в его образах с болью, как порыв. Андрей Рублев прост, лиричен, мягок и светел по самой своей природе. Для одного свет есть подвиг, для другого – естественное состояние души.

«Бесстрастие» как альтруизм. Итак, «умное чувство» эмоционально и бесстрастно одновременно. Но бесстрастность божественной любви не есть безразличие. От обычной, природной страстности «умное чувство» отличается альтруистической направленностью, а также иной нацеленностью – не на «приобретение», а на «отдачу», на выход за пределы своего эго. Палама так и пишет, что «человек, иступив из самого себя, весь принадлежит Богу», но и Бог, в свою очередь, в этом случае так же устремляется к человеку. «Человек поднимается к Богу, а Бог нисходит к человеку»³⁰⁷. Здесь, в этой формулировке фактически встречаются два типа христианского гуманизма – западный и восточный. С точки зрения восточного гуманизма

³⁰⁶ Там же. (II.1). С. 143.

³⁰⁷ Там же. (I.3). С. 110; (III.3). С. 292.

путь к Богу пролегает, прежде всего, через личную, духовную, сердечную чистоту. И жизнь человека важнее его слов. Именно в этом видит Палама особое значение «монашеского гражданства»³⁰⁸ как особого типа сознательного отношения к своей личной жизни. Знание не превращает людей в пророков и не дает права «божественного гражданства» само по себе. Другое дело, что наука это не просто рациональное знание. Каждое научное открытие требует истинной самоотверженности, верности истине, мужества, но ведь это характерно не только для науки, это есть черта любого нравственного дела. Попробуйте оживить Бога в себе – как бы говорит Палама. Жизнь Бога зависит от каждого. Бог жив, лишь когда вы сами стремитесь жить его жизнью. На этом пути личного самосовершенствования человек и проходит три стадии исихии: возрастание смирения, удаление от споров и изобилие Божественного света...

И в западном и в восточном варианте речь идет об индивидуализации личности, о ценности человеческой индивидуальности. Но в первом случае речь идет о развитии индивидуальности через новые внешние формы ее включенности в экономический и политический процессы воссоздания общественного целого, которое находится на подъеме. Поэтому здесь акцент делается на материальные, пластические моменты индивидуализации. А во втором случае речь идет о сохранении и развитии индивидуального начала перед лицом общественного распада, при невозможности развертывания материального потенциала самоопределения личности. Поэтому здесь акцент делается на духовном аспекте индивидуализации, на идее «внутреннего человека» и сопровождается уходом в себя от общества, вернее, идеей создания иного, параллельного, альтернативного типа общества – монастыря. В монашестве этого типа главной является не идея преодоления тела, а идея сохранения целостности, единства духа и тела, т. е. целостности индивидуальности перед лицом враждебного и раскалывающего ее социального начала.

Так вызревают два типа гуманизма: гуманизм западного Возрождения, опирающийся на эгоистический, чувственный, абстрактный тип индивидуализации античного образца, и гуманизм религиозный, в основе которого лежит альтруистический христианский тип индивидуализации, гуманизм рациональный и гуманизм мистический. Первый вызревает на новом подъеме развития рыночной и городской социальной среды с гражданским типом общности, второй – в условиях кризиса и распада социальности, натурализирующегося хозяйства и преимущественно земледельческого религиозного типа общности.

Но один социум распадается, а другой перенимает от него эстафету восходящего типа индивидуализации. Сходство внешних условий и историческая культурно-религиозная традиция способствуют наследованию Россией именно этой формы индивидуализации, с одним

³⁰⁸Там же. (II.1). С. 145.

существенным «но». Восходящая индивидуализация становится здесь не следствием цивилизационного распада зрелой культуры, исчерпавшей свои исторические возможности, а отправной точкой расцвета новой молодой социальности, которой еще только предстоит пройти свой собственный исторический путь.

§5. Россия: эволюция и кризис восходящей индивидуализации

Рассмотрим, какие возможности и какие проблемы порождает принцип восходящей индивидуализации в его социальном проявлении на примере развития и кризиса русского религиозного возрождения XIV–XVI вв.

Исторический вызов. Центральной темой эпохи Возрождения стал поиск новых форм соединения индивидуального и всеобщего начал в каждом конкретном человеке. Это отражало важные изменения, которые произошли в природе человека и в формах взаимоотношений между людьми. Суть этих изменений заключалась не столько в возрождении античных традиций как таковых, и даже не в возврате к античному пониманию человека, а в возрождении человека как активного участника общекультурного процесса в новой форме – в форме индивидуализированной личности. Этот переход, эта трансформация христианства и составляла суть эпохи Возрождения XIV–XV–XVI вв.³⁰⁹. И в этом своем качестве он имел место и в России, *но в иных условиях, на ином материале, в иных формах и потому с иным исходом.* В отличие от Европы, Россия кладет в основу своего развития принцип восходящей индивидуализации. И дело здесь было не только в том, что она наследует этот принцип от Византии, но и в том, что принцип этот в наибольшей степени соответствовал тем условиям и тем вызовам, с которыми столкнулось наше общество в XIII–XIV вв.

При всем значении для развития культуры³¹⁰ и несомненном пробуждающемся народном интересе христианство в домонгольской Руси еще не играло существенной роли в осознании народом себя, в его самоидентификации, поскольку еще достаточно успешно работали иные языческие формы самоидентификации народа, такие как общие, наследуемые из века в век места проживания, общий язык, общая территория, традиции и обычаи, однородная этническая группа, родные боги и божки. Поверхностный тип христианизации Руси в домонгольский период³¹¹ проявился и в характере распространения монастырей. До XIII в. монастыри

³⁰⁹О Возрождении как трансформации христианства см. в кн.: Bellah R.N. Religion in Human Evolution. L., 2011; Бурдах К. Реформация. Ренессанс. Гуманизм. М., 2004.

³¹⁰Громов М.Н. Образы философов в Древней Руси. М., 2010.

³¹¹Карташев А.В. Очерки по истории русской церкви. Т. I. М., 1991. С. 145–253.

возникали там, где уже сложились центры русского населения. В целом, Ключевский отмечает характерную особенность монастырей до XIV в. – их строили преимущественно князья³¹².

После татарского нашествия ситуация существенно изменилась. 1223 год – разгром русских князей татарами в битве при Калке отрезает целую эпоху в жизни России и открывает новую страницу в истории русской цивилизации – Московский период. Нашествие смыло почти все – устоявшуюся власть, политические традиции, сдвинуло народы с насиженных мест, смешало и разделило этносы и разбросало их на новые геополитические пространства с непредсказуемой и открытой судьбой³¹³. Часть ушла от разорения на запад и юго-запад, вступая в тесный контакт с польскими и литовскими народностями, часть – на северо-восток, расселяясь среди местных племен финно-угорской этнической и языковой группы. Народ потерялся, и перед ним стояла реальная угроза рассеяния между другими народами и исчезновения. В результате трагедии татарского разгрома все прежние осязаемые формы народной самоидентификации (племенные, языческие) либо исчезли, либо сильно пошатнулись. «Тогда было смятение большое по всей земле и сами люди не знали, кто куда бежит»³¹⁴. В летописи о величайшей трагедии народной сказано как-то буднично, скупо и емко: «В тот же год взяли татары Киев и храм святой Софии разграбили и монастыри все. А иконы и честные кресты, и все церковные украшения забрали и избили мечом всех людей от мала до велика»³¹⁵. Так впервые по-настоящему реально соединилась на Руси судьба «людей» и «икон», совпала.

Но самый страшный эффект татарского нашествия был не физический – это был духовный тупик. Вслед за развалом государственности, утратой корней, традиций, земли, семейных и родственных связей и даже общего языка, люди – все вместе и каждый в отдельности – оказались один на один с решением самого сложного вопроса – вопроса об отличии добра от зла. «И было видеть страшно и трепетно, как в христианском роде страх и сомнение, и несчастье распространялись. Мы согрешили – и наказаны, так что жалко было видеть нас в такой беде. И вот радость наша превратилась в скорбь... Взяли они, в один месяц февраль четырнадцать городов, не считая слобод и погостов...»³¹⁶. Именно этот страх и ужас даже не столько перед татарами, а ужас разорванности, одиночества, атомизации общества, где каждый вдруг оказался предоставлен сам себе и отдан на поругание сплоченному и беспощадному противнику – именно этот страх дезинтеграции представлял главную цивилизационную угрозу. Нравственность утрачивала всякий смысл. Подстегиваемое татарами

³¹²Ключевский В.О. Соч.: В 9 т. Т. 2. Ч. 2: Курс русской истории. М., 1987. С. 232–234.

³¹³Платонов С.Ф. Лекции по русской истории. М., 1993. С. 131–155.

³¹⁴Летописные повести о монголо-татарском нашествии. Из Тверской летописи // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 5. СПб., 1997. С. 107.

³¹⁵Там же.

³¹⁶Из Лаврентьевской летописи // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 5. СПб., 1997. С. 99.

стремительно втягивалось в воронку взаимоистребления, утрачивая и дискредитируя последние нравственные ориентиры. Это была не просто феодальная раздробленность князей. За первым же тяжелым поражением последовала сплошная череда *собственных* подлостей, обмана, предательств, вероломства, желания пренебречь общими интересами и нравственными ценностями ради сиюминутной эгоистической выгоды, нажиться на взаимной беде. Мародерство стало нормой жизни. «Особенно же обнаружилась греховная злоба... Поэтому и не разбогатела наша земля, но напротив, еще больше обезлюдела»³¹⁷; «...как саранча, пожирающая траву, так и эти варвары христианский род истребляли»³¹⁸. Эпидемии, стихийные бедствия, голод довершали эту картину нравственного и физического упадка и деградации общества. Летописи очень четко ставят диагноз «болезни» – мы «заботимся о своем имуществе и ненавидим братьев»³¹⁹. И апогеем становятся киевские события: «Народ спасался на церковных сводах со своим добром, от тяжести стены обрушились. Взяли татары город...»³²⁰. Не с этого ли трагического момента русские люди начали по-новому смотреть на «добро», и на то, что имеет цену и что не имеет цены...

А между тем наступил 1242 год, и все уцелевшие после нашествия русские князья были вызваны в ставку Батыею для признания своей зависимости от Орды и получения теперь уже не по своему варяжскому закону, а из рук хана ярлыков, дававших право на власть. И снова иллюзия. Раньше казалось, что власть держится на силе и традиции. Общество и его поддержка не имели большого значения. Теперь возникла иллюзия, что власть может быть дана и обеспечена *извне* ханом-завоевателем. Общество снова оказывалось не при чем. Оно лишь объект для дани и источник войска. И тем не менее ни один из князей, сделавших откровенную ставку на «ярлык» как источник власти, не только не смог усилиться, но даже и «ярлык» этот не мог получить толком. Более того, мало кто из них умер своей смертью. В этих условиях в начале XIV в. начинается возвышение Москвы...

*Тайна возвышения Москвы*³²¹. Почему именно Москва стала центром столь успешного «политического проекта», ответить не мог никто. Это потом задним числом вдруг выяснилось, что Москва была как-то особенно удачно расположена, и династия там не прерывалась и пр., и пр. Но Ключевский прямо говорит, что лично ему непонятно, почему этим центром стала именно Москва. «Ее судьба представлялась неожиданностью и дальнейшим поколениям

³¹⁷ Летописные повести о монголо-татарском нашествии. Из Тверской летописи.// Библиотека литературы Древней Руси. Т. 5. СПб., 1997 С. 119.

³¹⁸ Там же.

³¹⁹ Там же. С. 121.

³²⁰ Там же. С. 129.

³²¹ Обзор концепций о причинах возвышения Москвы см.: Платонов С.Ф. Лекции по русской истории. М., 1993. С. 167–170.

северно-русского общества. Задавая себе вопрос, каким образом Москва так быстро поднялась и стала политическим центром Северо-восточной Руси, древнерусское общество затруднялось найти ответ: быстрый политический подъем Москвы и ему казался исторической загадкой»³²². А русский фольклор зафиксировал эту загадку следующим образом: «Кто думал-гадал, что Москве царством быти, и кто же знал, что Москве государством слыти?».

Гениальность Ключевского проявилась в интуиции, с которой он обращает внимание на очень важные не политические, не географические и не экономические моменты, «сопутствовавшие» выдвижению Москвы в центр интеграционного процесса. Он не называет их в качестве причин, но обращает на них внимание. «Чувствуя себя бесправным, точнее, обездоленным среди родичей и не имея опоры в обычаях и преданиях старины, он (московский князь. – А.Г.) должен был обеспечивать свое положение *иными средствами* (курсив мой. – А.Г.), независимо от родословных отношений, от очереди старшинства. Благодаря этому московские князья рано вырабатывают *своеобразную политику...*»³²³. *Нечто новое появилось и развилось в отношениях между властью и обществом*, чего не было в других княжествах и что способствовало усилению устойчивости внутри московского княжества и сделало его центром притяжения во всем великорусском регионе. Не случайно до определенного времени низы других княжеств тяготели к Москве. И не случайно именно Московское княжество стало политическим центром национально-освободительного движения всей северо-восточной Руси. Речь шла *о постепенном вызревании нового типа легитимации власти*. Образ действий московских князей держался не на «расчетливом соображении обстоятельств», а *на заботе об общественном интересе*, который включал в себя безопасность, справедливость, экономическое процветание, а также «правый суд» и защиту человеческого достоинства, *ставших важными общественными ценностями в обществе*. Что же это за «новые ценности», как они зародились и почему здесь на небольшой территории московского княжества начал формироваться новый тип социума, с новыми формами общественной интеграции, которые оказались настолько эффективными, что со временем стали собирать вокруг себя все русское население?

Духовно-религиозное движение как основа общественной интеграции 14 -15 веков. Важным моментом, способствовавшим формированию нового типа власти и политической интеграции, стало новое духовное религиозное движение, развившегося из глубин народно-религиозной жизни в те трудные, критические времена. Не связывая напрямую это движение с возвышением Москвы, Ключевский, тем не менее, отметил начало «странной»

³²²Ключевский В.О. Соч.: В 9 т. Т. 2. Ч. 2: Курс русской истории. М., 1987. С. 7.

³²³Ключевский В.О. Соч.: В 9 т. Т. 2. Ч. 2: Курс русской истории. М., 198. С. 13; Забелин И.Е. История города Москвы. М., 1905; Иловайский Д.И. История России. Собиратели Руси. М., 1996.

колонизации с востока на запад (из Ростовского княжества в Московское), т. е. спонтанного народного движения к Московскому княжеству из других русских княжеств. Вот как он описывает самый важный аспект возвышения, зарождения московской государственности: «Около того же времени многие люди из ростовских городов и сел переселились в Московские пределы. Сын Кирилла, решившись отречься от мира, уединился неподалеку от Радонежа в дремучем лесу. Лет 15 прожил здесь преподобный Сергей с немногими сподвижниками; но потом их лесное убежище быстро преобразилось: откуда-то нашло множество крестьян, исходили они те леса вдоль и поперек и начали селиться вокруг монастыря и невозбранно рубить леса, наставили починков, дворов и сел, устроили поля чистые и “исказили пустыню”»³²⁴. И дальше следует описание явления мало изученного, скрытого напластованием веков, сначала татарскими погромами, а затем бдительной многовековой цензурой русской бюрократии, того самого явления, которое действительно стало главной причиной, главным стержнем формирования Московского государства и национального возрождения. Ссылаясь на Соловьева, Ключевский пишет следующее: «Очутившись в новых условиях, в непривычной обстановке, среди чуждого им туземного населения, пришельцы с Юга не могли ни восстановить старого, ни строго установить нового общего порядка и рассыпались по многочисленным, все мельчавшим уделам. *Но они не смыкались в замкнутые удельные миры, отчужденные друг от друга, как были отчуждены князья. Народное брожение* продолжалось, и сами князья поддерживали его своими усобицами: летописи прямо говорят, что ссоры тверских и других князей заставляли обывателей уходить в более спокойные края. А с конца XV в. поднялось усиленное переселенческое движение из междуречья на север, за Волгу. Размещаясь мелкими поселками, ведя более двух веков дробную работу по местам, но при сходных экономических и юридических условиях, переселенцы со временем сложились всюду в сходные общественные типы, освоились между собою, выработали на значительных пространствах известные взаимные связи и отношения, юридический быт и хозяйственный оборот, нравы, ассимилировали окрестных инородцев, и из всех этих этнографических элементов, прежде рассыпанных и разъединенных, к половине XV в. среди политического раздробления сложилась новая национальная формация. Так завязалась и окрепла в составе русского населения целая плотная народность – великорусское племя»³²⁵. Все важно в этом замечании историка – и то, что интеграционные процессы начались именно снизу, с общества; и то, что они протекали вопреки дезинтегрирующим действиям слабой власти; наконец, описание тех *внутренних механизмов*, которыми осуществлялась эта общественная интеграция (сходные экономические и юридические условия, сходные общественные типы, установление

³²⁴Ключевский В.О. Соч.: В 9 т. Т. 2. Ч. 2: Курс русской истории. М., 1987. С. 11–12.

³²⁵Там же. С. 45.

внутренних связей и хозяйственного оборота и т.д.). Не ясно одно – благодаря чему в условиях политически, экономически, и даже этнически разобщенного общества стали возможны интеграционные процессы, заложившие основу общенационального, а затем и политического самоопределения.

Национальная консолидация развивалась здесь при таких социально-экономических и политических условиях, когда единство не могло иметь характера экономического или чисто политического, а только *общественно-религиозный*. Важно понимать, что Византия в тот период ослабила свое влияние на Россию. По многим причинам внутреннего и внешнего характера престиж официальной, поставленной византийским патриархом церковной иерархии оказался подорванным в глазах московского общества³²⁶. Люди объединялись не только не во имя совместной защиты своих частных интересов, но даже и не во имя защиты своего строго ограниченного этноса, ведь он еще не сложился. Они объединялись во имя защиты *христианского начала*, поскольку именно *это* было на тот момент единственным основанием, позволявшим отличать «своих» от «чужих». Нация сразу стала складываться как этнически открытая православно-христианская общность. Причем в те времена различие между православием и католицизмом для Руси было настолько несущественным, что мы можем говорить лишь о принципиально христианской национальной самоидентификации. В XIV в. эта общность была общественной, но не гражданской в европейском понимании этого слова, поскольку объединяющим мотивом было не сходство частных интересов, а защита христианских ценностей обществом, объединенным религиозным принципом.

Таким образом, мы можем говорить о том, что в XIV в. в силу целого ряда обстоятельств культурного и исторического порядка на территории будущего Московского государства зарождается новый тип социальной интеграции – религиозно-общественная интеграция, который порождает и стимулирует новый тип легитимации власти – назовем его условно *религиозно-общественным*³²⁷. Он был общественный, поскольку легитимность власти во многом определялась степенью ее религиозной ответственности перед обществом, а ее устойчивость и сила – степенью общественной поддержки. Он был религиозный, поскольку сама общественная интеграция являлась религиозной по своему характеру. Процесс

³²⁶По сообщению Р.Г.Скрынникова «на поле Куликово Дмитрий Московский явился «проклятым князем», он находился по проклятием со стороны поставленного Константинополем митрополита Киприана, в то время, как «духовным отцом Куликовской битвы считают знаменитого московского подвижника инок Сергия Радонежского». Московский митрополит Алексей находился под расследованием со стороны Константинополя и хотел сделать своим преемником не поставленного за деньги в Константинополе Киприана, а имевшего вес и общественную поддержку Сергия Радонежского. О смуте в церковной иерархии в конце XIV в. см.: *Карташев А.В.* Очерки по истории русской церкви. Т. 1. С. 313–333; *Борисов Н.С.* Русская церковь в политической борьбе XIV–XV вв. М., 1986; *Кузьмин А.Г.* Церковь и светская власть в эпоху Куликовской битвы // *Вопр. научн. атеизма.* Вып. 37.М., 1988.

³²⁷Речь идет именно об общественном типе этой религиозной интеграции, в отличие от позиции Л.Н.Гумилева, который видел в Сергии основоположника здания православной теократии. См.: *Гумилев Л.Н.* Древняя Русь и Великая Степь. М., 1989. С. 572–574.

внутренней интеграции, основанной на духовном согласии, способствует политической консолидации, а политическая консолидация, в свою очередь, ведет к экономическим успехам, стимулируя дальнейшее политическое расширение. Соглашаясь с Платоновым и Ключевским, Карташев говорит о том, что именно с победы на Куликовом поле, одержанной с опорой на общественное религиозное движение Дмитрий Московский по существу превращается в «царя русского», а его княжество – в национальное «Московское государство». Он приводит знаменитые слова Ключевского о том, что государство Московское «родилось на Куликовом поле, а не в скопидомном сундуке Ивана Калиты»³²⁸. Так был найден выход из глубокого цивилизационного кризиса и тайной этого процесса, его «пусковым механизмом» были не геополитические причины, не экономика, и уж тем более не какой-то особый аморализм московских правителей, а общественно-религиозное движение, ставшее основой мощной социальной интеграции северо-восточной Руси в XIV в. В чем была суть этого движения?

Сергий Радонежский. Начало возрождения. Центральной фигурой и душой этого движения стал Сергей Радонежский³²⁹. Несмотря на наличие его жития, написанного учеником и последователем Епифанием Премудрым в начале XV в., дошедшая до нас информация об обстоятельствах его жизни очень скудна. Во-первых, то житие, которое дошло до нас, было уже переписано и «приведено в порядок» позже Пахомием Логофетом³³⁰ по указу царя и церковных властей. Во-вторых, сам Сергей, как принято считать, ничего не писал по убеждению. Все, что осталось после него, – это его образ жизни, запечатленный в его «Житии», да более 40 монастырей по всей Московской Руси, в корне изменивших ее социальный и политический лик. Однако Сергей является не просто основателем новых монастырей, а провозвестником нового жизненного идеала, поверив и приняв который общество смогло выбраться из того нравственного и физического тупика, в который его поставило нашествие. Попробуем провести анализ его «Жития», с тем чтобы выявить, в чем же заключалось это новое мировоззрение, ставшее основой русского общественного возрождения XIV–XV вв.

Начинается житие с описания причин, побудивших старца Епифания – ученика и последователя Сергия Радонежского – описать его жизнь. «Известные не хотели писать, а простые не смели», – пишет Епифаний³³¹. Почему «известные не хотели» писать житие человека, бывшего общепризнанным лидером и авторитетом, основателем и символом русской святости на Московской земле? Возможно, из робости, а возможно, потому, человек этот повел

³²⁸Карташев А.В. Очерки по истории русской церкви. Т. 1. М. 1991. С. 330–331.

³²⁹Зайцев Б. Преподобный Сергей Радонежский. Париж, 1925; Борисов Н.С. Сергей Радонежский. М., 2003.

³³⁰Зубов В.П. Епифаний Премудрый и Пахомий Серб (К вопросу о редакциях жития Сергия Радонежского) // ТОРДЛ. Т. IX. М.–Л., 1953.

³³¹Епифаний Премудрый. Житие Сергия Радонежского // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 6. СПб., 1999.

себя совсем не так, как было принято, прославился и авторитет свой и власть свою безмерную получил совсем не так, как было принято раньше.

Из двух известных путей «карьеры», открывавшихся перед Сергием, – служба военная князю и служба церковная, предполагавших движение по ступеням официальной существующей служебной иерархии, Сергей не выбрал ни тот, ни другой. Он, наоборот, ушел от мира, ушел от людей, ушел в лес, в глухие дебри, чтобы остаться один на один с природой и ...самим собой! Но это был не просто уход от мира. *Это было стремление вернуть Бога, вернуть веру, доказать самой своей жизнью самому себе и всем, что человеческая чистота и нравственные принципы христианства не какой-то недостижимый миф, не сказочное описание далекого и нереального прошлого, не имеющее отношение к сегодняшней земной жизни, практической человеческой реальности. Надо было доказать, что эти нравственные заповеди воплотимы в жизни живого человека здесь и сейчас. Бог не есть нечто выдуманное и несуществующее, отрезанное от нас, что он действительно жив и способен жить в каждом из нас в меру индивидуального усилия каждого, направленного к добру и преодолению зла в себе. Достаточно простой человеческой воли, знания священных и мудрых книг, желания, чистоты и веры в Бога, чтобы соединиться с ним, преодолеть пропасть между Богом и человеком... Это был тот же самый девиз Возрождения, который вдохновлял его современников и на Западе – оживить Бога, реабилитировать и возвысить человеческую индивидуальность, вернуть человеку не только веру в Бога, но и веру в свое человеческое достоинство, в свою божественную природу, которая неотъемлема, несмотря ни на какие насилия, вероломство и жестокости внешнего мира.*

Но было и существенное отличие от западной модели индивидуализации. Это была защита индивидуальности в условиях полной невозможности экономической и политической самореализации большинства русских людей, в условиях экономической разрухи и политической деградации. Политика была сферой безнравственного, сферой разрушения, так же, как и в Византии. В этих условиях нравственное созидательное начало могло формироваться как альтернативная, неполитическая, чисто общественная, вырастающая снизу форма *добровольного общения и интеграции людей на основе свободно индивидуально принятого решения вести нравственную жизнь.* И по существу и по истокам принципы духовного возрождения, заложенные в византийском исихазме, проникая в этот период на Русь через страны так называемого византийского содружества наций³³², нашли здесь благодатную почву. Но, в отличие от византийского, русское общество находилось не на этапе распада, а на этапе подъема новой государственности. Поэтому движение Сергия Радонежского стало

³³²Оболенский Д. Византийское Содружество Наций. Шесть византийских портретов. М.–Киев, 1998. С. 145–309.

одновременно и формой *общественного* протеста и формой созидания новой, религиозно-общественной нравственной интеграции.

Что же составляло основу этой новой общественной доктрины? Основные добродетели, которые предстояло развить: «спокойствие, кротость, молчаливость, смирение, негневливость, простоту без ухищрений»³³³. Вот как описывает Епифаний основные качества Сергия Радонежского: «Он любил одинаково всех людей, никогда не впадал в ярость, не препирался, не обижался, не позволял себе ни слабости, ни смеха; но когда хотелось ему улыбнуться (ведь и ему это было нужно), он это делал с великим целомудрием и воздержанием... И слова Псалтыри всегда на устах его были, он воздержанием всегда был украшен, тяготам телесным всегда радовался, бедную одежду прилежно носил. Пива же и меда он никогда не вкушал, никогда к устам их не подносил и даже запаха их не вдыхал. К постнической жизни стремясь, он все это ненужным для человеческой природы считал»³³⁴. Стефан, брат Сергия, не выдержав испытаний пустыню, вернулся в Москву, стал игуменом Богоявленского монастыря, духовником князя Симеона, в то время как Варфоломей остался в своей пустыни. Якобы в 23 года, не сразу, а лишь *после прочтения и изучения многих книг*, принял он постриг, «пригласив» к себе в пустынь некоего «духовного старца Митрофана»³³⁵. Так, в 23 года Варфоломей принял-де монашество и стал Сергием.

Можно ли себе представить, чтобы кто-либо принял монашество в своей пустыни, призвав к себе игумена, скажем, в конце XV или XVI в.? Если кто-то сомневается, пусть почитает послания Иосифа Волоцкого о том, как следует принимать монашество и как относиться к обитателям всяких непонятных пустыней. А вот в XIV в. это было возможно. Подвиги Сергия, его мужество и самоотверженность в вере не остались безвестны, и постепенно стали приходить к нему и другие люди, желавшие «спасаться» по его примеру. В самом скиту (а через два года он насчитывал уже 12 братьев) было принято абсолютное равенство, отсутствие иерархии, все основывалось на принципе добровольного общественного труда на благо всех. Сам же Сергей, по сообщению Епифания, «без лености братии, как купленный раб служил; и дрова для всех... колол, и толок зерно, и жерновами молол, и хлеб пек, и еду варил, и остальную пищу, нужную братии, готовил; обувь и одежду он кроил и шил; и из источника, бывшего там, воду в двух ведрах черпал и на своих плечах в гору носил и каждому у кельи ставил»³³⁶. Но рано или поздно встал вопрос об «институционализации». Жизнь диктовала свои правила и братия-де обратилась к Сергию с предложением принять

³³³Епифаний Премудрый. Житие Сергия Радонежского.// Библиотека литературы Древней Руси. Т. 6. СПб., 1999. С. 287-379.

³³⁴Там же. С. 287.

³³⁵Там же. С. 295.

³³⁶Там же. С. 315.

игуменство монастырем. Интересно, что Сергей дает согласие лишь под угрозой роспуска и распада монастыря. Было ли так в действительности или на Сергия было оказано давление со стороны официальной церковной иерархии, неизвестно. Но, в любом случае, очевидны сомнения и нежелание Сергия вступить на путь традиционной иерархической организации. В итоге Сергей отправляется все-таки к епископу Афанасию, и тот «без платы» поставляет его на игуменство «из-за чистоты жизни»³³⁷.

Те изначальные монастыри, рожденные общественным порывом, жили совсем иначе, чем в более позднее время: «Когда сначала устраивалось место это, когда немного братьев жило здесь, когда немного было людей, приходящих и приносящих все нужное, – тогда часто недостаток ощущался в необходимых вещах, так что много раз с утра и хлеба не хватало»³³⁸. Более того, не только присваивать, но даже просить у мирян еду строго запрещалось. Единственное, что разрешалось, – это заработать пищу каким-либо трудом. Надеяться на искреннюю добровольную поддержку людей и на свое трудолюбие – вот и все. «Имея пищу и одежду, тем довольны будем, а ни о чем бесполезном не нужно заботиться», – говорил Сергей³³⁹. Слава и известность, все эти внешние атрибуты, тоже не были важны. Так, Сергей запретил даже источник называть своим именем... Важнейшей особенностью этой новой монашеской коммунальности стало «общежительство». Фактически это было не что иное, как предложение нового, альтернативного типа общественных отношений, неких очагов христианской коммунальности. «Общежительство» было введено и развито Сергием как важная практическая часть очистительного исихастского учения, которое и стало основой русского Возрождения XIV–XV вв. В основе общежительства лежал отказ от частной собственности и коммунистический (по сути) принцип распределения «прав» и «обязанностей». «Повелел он твердо следовать заповеди святых отцов: ничем собственным не владеть никому, ничто своим не называть, но все общим считать...»³⁴⁰. Второй характерной чертой общежительства было справедливое распределение обязанностей и добросовестный труд каждого на общее благо³⁴¹.

Всякие попытки вовлечь Сергия в политику на иных, не общественных, а государственно-иерархических основаниях закончились неудачей. Сергей всякий раз категорически отказывался поменять нравственно-общественную природу своей «власти» на иерархическо-политическую, формальную. Опору на общество и веру он предпочел

³³⁷ Там же. С. 321.

³³⁸ Там же. С. 333.

³³⁹ Там же. С. 341.

³⁴⁰ Там же. С. 357.

³⁴¹ «И распределяет блаженный и премудрый пастырь братию по службам: одного ставит келарем, а других в поварню и для печенья хлеба, еще одного назначает служить со всяческим прилежанием: в церкви же ставит во-первых, еклесиарха, а потом параклесиархов, пономарей и других» (Там же. С. 355–357).

политическим дивидендам и официальному статусу и ...зависимости от официальных властей. В этом смысле интересен мотив, основание, по которому состарившийся митрополит Алексей предлагает Сергию занять митрополичью кафедру: «Ведь знаю хорошо, что от великих князей и до последнего человека все требуют на это место тебя. И ты сначала сана епископа удостоен будешь, а после моей смерти мой престол унаследуешь»³⁴². Казалось бы, что может быть лучше, чем приход к официальной церковной власти человека, наделенного общественным доверием и общественным авторитетом? Власть станет прочнее, страна сильнее. Но Сергей говорит «нет». Причем, говорит он это «нет» не кому-нибудь, а владыке церковному, уже само ослушание которого для верующего религиозного человека есть грех. Причем говорит твердо и безоговорочно, как о чем-то продуманном и решенном раз и навсегда, как о выборе огромной личной и социальной важности: «на это я никогда не соглашусь»³⁴³. И даже пригрозил полным уходом из мира, если попытаются оказать насилие над его волей и совестью по этому вопросу: «Если не хочешь, чтобы ушел я, нищий, и не слышал святыню твою, больше не продолжай об этом говорить со мной, бедным, и другому никому не разрешай, потому что никто меня не сможет переубедить»³⁴⁴. Насколько же был велик его социальный вес, если одна угроза ухода всеми почитаемого человека остановила митрополита и власть.

Власть отреагировала быстро. Дмитрий попытался поставить митрополитом послушного ему человека – Михаила. Но, в конечном итоге, этого не получилось. Чем же мотивировал Сергей свой категорический отказ, ведь участвовал же он в политике, когда считал необходимым? Так почему же не захотел стать официальным церковно-политическим иерархом, не побоявшись идти на конфликт с самим митрополитом? Официальная версия – из скромности: «Кто я такой, грешный и худший из всех людей?»³⁴⁵. Впрочем, известен и более строгий ответ: «Прости меня, владыка, но я с юности не носил золота, в старости же особенно хочу в нищете жить»³⁴⁶. За всем этим чувствовалось осознание значимости и важности для людей его жизненного подвига, его дела, значимости того типа власти и авторитета в обществе, которые он создал только опираясь на свою нравственность, веру в Бога и любовь к людям. Возможно, Сергей сознавал мощь этой новой власти, опирающейся на общество, вырастающей из общества, сознавал важность ее особой функции в государстве – функции нравственного арбитра и социального контролера и, возможно, опасность слияния этой новой общественной силы и власти с государственной. Взаимодействие – да, слияние – нет! Не в этом ли коренился смысл отказа Сергия от «облечения в золото»?

³⁴²Там же. С. 379.

³⁴³Там же.

³⁴⁴Там же.

³⁴⁵Там же.

³⁴⁶Там же. С. 377.

Попробуем отреставрировать его нравственную позицию. Глухо из переделанных текстов житий³⁴⁷ доходят до нас отзвуки того, как непросто складывались его отношения с властью – и с церковной иерархией, и с политической верхушкой. Конечно, Сергей был лидером национального Возрождения, лидером религиозным, национальным и гражданским. Ведь не поддержал же он Митяя, поставленного митрополитом Дмитрием Донским самостоятельно без санкции Константинополя. А вот Куликовскую битву поддержал³⁴⁸, потому что это было дело общенародное и национальное. А самоуправство с Митяем – псевдонациональное, поскольку к обществу никакого отношения не имело, хотя, казалось бы, и было направлено на обретение церковной независимости. Тем не менее, когда сами же греки решили поставить под сомнение значимость его движения, Сергей ответил с большим достоинством, как человек, «власть имеющий»: «Вам премудрым учителям, подобает учить нас, – не мудрствовать, не возноситься над смиренными. Нам же неученым и невеждам, какую принес пользу, только чтобы узнать о неразумии нашем ты пришел. А праведный Судья все видит»³⁴⁹. Так отвечает Сергей константинопольскому епископу, вздумавшему поставить под сомнение право русских на самостоятельное религиозное возрождение, только потому, что «как может в этой земле такой светильник появиться, особенно же в последние эти времена»? «Не возноситься над смиренными» – вот важнейший завет нового типа власти, основанной на общественной легитимации. «Не возноситься», т. е. не терять своих общественных корней, сохранять общественную природу веры власти – вот, по существу, первый завет Сергия.

Второй, очень важный завет связан с особой формой проявления общественной власти. Сила этой власти в ее чистоте, в ее неподкупности, в ее реальном нравственном авторитете. Функция этой власти – пробуждать в людях чувство стыда за подлые антиобщественные поступки³⁵⁰. Сергей восстает против насилия, противопоставления своего эгоистического интереса интересу общему³⁵¹. Характер контроля и воздействия со стороны нравственного, религиозного авторитета весьма отличается от механизмов воздействия официальной власти. Все нравственные заповеди Сергия требуют прежде всего личностного внутреннего контроля:

³⁴⁷ Зубов В.П. Епифаний Премудрый и Пахомий Серб (К вопросу о редакциях жития Сергия Радонежского) // ТОРДЛ. Т. IX. М.–Л., 1953

³⁴⁸ Хотя сегодня считается практически доказанным мифологичность самого факта встречи Сергия с Дмитрием Донским перед Куликовской битвой. (Зимин А.А. Россия на рубеже XV – XVII вв. М., 1973)

³⁴⁹ Епифаний Премудрый. Житие Сергия Радонежского. // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 6. СПб., 1999.. С. 383. Об отношениях с Константинопольскими иерархами см.: Белоброва О.В. Посольство константинопольского патриарха Филофея к Сергию Радонежскому // Сообщения Загорского гос. историко-худож. музея-заповедника, Вып. 2. 1958

³⁵⁰ Так, в житии описывается случай, когда «обижавший других» человек, против которого бессильны были все формы принуждения, был приведен к общественному поведению чувством стыда перед Троицким игуменом. «Человек же тот не мог из-за стыда появиться перед лицом блаженного; и кого он раньше весьма хотел видеть, того поневоле избегал» (. Епифаний Премудрый. Житие Сергия Радонежского. // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 6. СПб., С. 387).

³⁵¹ Епифаний Премудрый. Житие Сергия Радонежского. // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 6. СПб., 1999. С. 385.

неуклонно в православии оставаться; единомыслие друг с другом хранить; чистоту телесную и душевную соблюдать; любовь нелицемерную хранить; остерегаться от злых и скверных похотей; пищу и напитки вкушать трезвенные; смирением себя украшать; страннолюбия не забывать; от противоречия уклоняться; честь и славу этой жизни ни во что не ставить; уповать на небесные блага...³⁵².

Сергий умирает 25 сентября 1392 г. в возрасте 78 лет. Его последователь и ученик инок Епифаний в своем похвальном слове совершенно четко разделяет уровень царский, где «тайну хранить следует», и уровень нравственно-общественный, где «молчать о делах Божеславных – беду душе приносить» – уровень государственной тайны и уровень общественной гласности³⁵³. Епифаний ясно формулирует главные принципы, главные механизмы этого особого общественного воздействия – «приводить к Богу души людей своей чистотой и непорочной жизнью»³⁵⁴. Миссия Сергия Радонежского заключалась в том, что «великая добродетель его многим людям на пользу была, для многих спасение, для многих успех душевный, для многих поддержка, для многих опора»³⁵⁵. Для каждого из социальных сословий, для каждого социального сегмента общества он был внутренней сдержкой, необходимой точкой связи, опоры, без которой общественное единство оказывалось невозможным, внутренняя гармония рушилась. Для князей – учитель православия; вельможам, начальникам, войску – поборник благочестия, нравственный ограничитель; архиепископам, епископам и церковным иерархам – «душеполезный предстатель и испытатель» (т. е. контролер); инокам – «лестница, уходящая на высоту небесную» – т. е. источник духовного роста; социально ущемленным (сироты, вдовицы) – защитник; вопиющим – умиротворение; насильников – обличитель; – верный помощник всем людям – грешникам кающимся – помощник, а чужое грабящим – обуздание³⁵⁶.

Вот источник его авторитета – он почтен Богом за то, что почитал Бога. «Он Бога почитал, и поэтому Бог почтил его, Божью честь великую даровал ему». «Он Бога прославил, и Бог на земле прославил его»³⁵⁷. Таким образом его личный нравственно-религиозный подвиг обретает огромное общественное значение. Епифаний напрямую говорит о том, что речь идет ни много ни мало – об общественном спасении: «Его Бог даровал в последние времена перед концом света нам, последним людям..; этот преподобный отец воссиял в стране Русской, и как светило светлое воссиял посреди тьмы и мрака.., как земной ангел, как небесный человек», – заканчивает Епифаний³⁵⁸. Окончание это весьма многозначительное. Важнейшая функция

³⁵²Там же. С. 389.

³⁵³ Там же. С. 391

³⁵⁴Там же. С. 393.

³⁵⁵Там же. С. 395.

³⁵⁶Там же, С. 395.

³⁵⁷Там же. С. 395.

³⁵⁸Там же. С. 403.

Сергия – «оживление» Бога, приближение Бога к людям, возвращение его в мир и приближение людей к Богу. Даже похоронить себя и то он велел вне церкви. Он не искал славы, не навязывал никому своих ценностей. Лишь жил на одном месте и следовал Божьим заповедям. А люди сами, добровольно к нему пришли и сплотились вокруг защищаемого им добра.

Возрождение и развитие общественной духовной среды. Татарское нашествие нанесло огромный удар по книжности и образованности, главным следствием стало разрушение очагов книжности киевского периода. Новгород и Псков – единственные сохранившиеся центры, именно они стали источниками пополнения литературой после нашествия. XIII в. был наиболее тяжелым, на него приходится резкое сокращение числа образованных людей и выдающихся произведений. Но уже во второй половине XIV в. начинается необычайно быстрый взлет русской образованности³⁵⁹.

Епископ Дионисий посещает Константинополь. В Нижнем Новгороде появляется Лаврентьевская летопись, формируется нижегородский кружок. С греческого языка переводятся Четвероевангелия, Апостол, «Псалтирь», Песнь Песней, Служебные минеи, Григорий Богослов, Иоанн Лествичник, Никон Черногорец, псевдо-Афанасий, жития Антония Великого, «Синайский патерик», Василий Великий, Исаак Сирий, авва Дорофей, Григорий Синаит, Григорий Палама, Симеон Новый Богослов, Иоанн Златоуст. Обновляются переводы, составляются новые библиотеки. Общий подъем отражается в живописи. Происходит синтез «палеологовского ренессанса» и традиций русской школы живописи. Литература XIV–XV вв. интенсивно развивается³⁶⁰. Особенно сильное влияние оказывает Византия и южнославянские страны³⁶¹.

Мы говорили о том, что в ходе татарского нашествия все чувственные, осязаемые формы народной самоидентификации оказываются разрушенными. В этих условиях соотношение чувственного и духовного начал приобретает особое звучание. И перед народом возникает выбор: либо признать и принять свое исчезновение и свою смерть как народа, либо признать как единственно оставшееся, а потому и наиболее сильное и реальное – сверхчувственное

³⁵⁹Центрами книжности XIV в. становятся Тверь, Ростов, Суздаль. Епископ Дионисий посещает Константинополь. В Нижнем Новгороде создается Лаврентьевская летопись, формируется нижегородский кружок просвещения во главе с Дионисием, Павлом Высоцким, Дорофеем. Важным центром образованности становится Москва. Митрополит Алексей, Иван Калита. В Москве возникают библиотеки, архивы, начинается активная работа переписчиков книг в монастырях и при княжеском дворе (библиотека Чудова монастыря в Москве). Создаются первые частные библиотеки бояр и богатых купцов. Библиотека великого князя содержала книги с латинскими и греческими сочинениями. Значение и вес образованности в обществе растут. Особый расцвет книжности в монастырях севера в XV в. (Лихачев Д.С. Культура Руси времени Андрея Рублева и Епифания Премудрого (Конец XIV-го – начало XV вв.). М., 1962).

³⁶⁰Новгородский путешественник пишет «Сказание о Царьграде», «Беседы о святынях Царьграда», «Странники» – Стефана Новгородского. Появляется «Повесть о взятии Царьграда фрягами».

³⁶¹Лихачев Д.С. Культура Руси времени Андрея Рублева и Епифания Премудрого. (Конец XIV-го – начало XV вв.). М., 1962

основание для самоидентификации (а потому и не подлежащее разрушению татарами) – христианскую религию и веру. Интересно, что, по сути, этот народный выбор и эта пограничная ситуация, в которой оказался русский народ в XIII–XIV вв. была очень близка к ситуации, в которой находился сам Христос. Ведь и ему предстояло сделать непростой выбор в пользу Духа, в пользу жизни вечной и принести в жертву свое чувственное природное начало. Именно с этого вызова и с этого осознанного самостоятельного народного выбора и берет свое начало русское народное христианство, уже не просто как доктрина и идеология, а как особый народный менталитет, который стал важнейшим источником и условием выживания народа в тот период.

Фактически были предложены два пути индивидуализации личности: соединение человека с Богом через его обожествление (т. е. через открытие, изображение, высвечивание проявлений божественного в живых людях и реальной жизни, в конкретной индивидуальности – эпоха Возрождения на Западе) и соединение человека с Богом через его (человека) возвышение (т. е. открытие и доказательство наличия божественного в себе самом, в своей индивидуальной способности преодолеть свою чувственную индивидуальность и подняться над бренной преходящей чувственной жизнью с ее частными соблазнами в мир непосредственно всеобщего добра – эпоха Возрождения в России). В первом случае божественное выражалось в форме чувственно-прекрасного, во втором – в форме духовно-прекрасного³⁶². По сути дела это очень близкие вещи. Но по форме – это два совершенно различных пути. Не случайно в наиболее характерных для эпохи Возрождения на Западе картинах *лица* не индивидуализированы, они, скорее, идеально красивы, несмотря на то, что писались с живых людей. Психологическая же индивидуализация живописи, как стремление передать именно конкретного человека со всеми его пороками и достоинствами, во всей его земной сложности – это уже удел западной живописи последующего этапа, интереса не столько к божественному в человеке, сколько к сложности его земной природы.

Самосознание России XIV–XV–XVI вв. выражало свою спасительную «науку жизни», глубину своего познания сущности человека и Бога в русской иконописи, которая не являлась ни живописью, ни наукой, ни вероучением, а особой формой познания человека и Бога, была выражением этого познания³⁶³. На иконах Андрея Рублева и его круга запечатлена именно душа, та самая душа, дух народа, его высшее начало, которое выражается не через тело, не в красоте и совершенстве реального тела и не в невыносимых страданиях плоти за христианские идеалы, а непосредственно, как радость награды за мужественный нравственный выбор мира

³⁶²Аверинцев С.С. Красота как святость // Курьер ЮНЕСКО. 1988. Июль.

³⁶³Булгаков С. Икона, ее содержание и границы (1931) // Философия русского религиозного искусства XVI–XX вв. Антология. М., 1993. С. 281–292; Буслаев Ф.И. Древнерусская литература и православное искусство. СПб., 2001

любви, доброты, гармонии, света³⁶⁴. Выбор духа для Андрея Рублева это не какое-то тяжелое, пугающее, противное природе человека насилие над самим собой, а естественное светлое и радостное усилие, движение вверх к спасению и единению людей в любви, радости, творчестве, гармонии и красоте. На его знаменитой ныне «Троице» изображены не три прекрасных человека в виде богов, а сама *высшая гармоническая общность людей*³⁶⁵, к которой причастна душа каждого жаждущего ее. И не случайно это именно Троица, именно то, что нельзя изобразить чем-то одним, именно *единство, а не единственность*, именно общение, гармония, братство³⁶⁶. Рублев не доказывает и не навязывает свой идеал добра и красоты, так же, как и Сергей Радонежский, он не пишет обстоятельных философских трактатов, рационально доказывающих бытие и истинность именно такого Бога – он его просто дает, он открывает его заново³⁶⁷, как когда-то его открыл сам Христос. Собственно, именно в этом и заключается индивидуализация личности в рамках русского Возрождения.

Индивидуализация личности совсем не обязательно должна выражаться в изображении Бога в виде человека, она может проявляться и во внутреннем, свободном стремлении сделать христианские нормы принципами своей индивидуальной жизни и в осознании своего права, обязанности и долга открывать их заново для себя и для других своим индивидуальным нравственным усилием. А вот форма выражения этой индивидуализации может быть различной – это может быть иконопись, это может быть подвижнический образ жизни, т. е. – освоение и защита христианских принципов фактом собственной жизни. Главное открытие этой эпохи и на Западе, и в России заключается в том, что Бог дается человеку с трудом, что каждое поколение и каждый человек открывают Его заново и каждое такое открытие требует больших личных нравственных усилий.

Возрождение русского социума на базе нового религиозно-общественного движения. До XIV в. все монастыри строились в городах. Пустыни появлялись редко, пустынножительство вообще было огромной редкостью до конца XIII в.³⁶⁸. С умножением числа учеников Сергия,

³⁶⁴Трубецкой Е. Умозрение в красках. Вопрос о смысле жизни в древнерусской религиозной живописи (1916) // Философия русского религиозного искусства XVI–XX вв. Антология. М., 1993. С. 195–219.

³⁶⁵Малицкий Н. К истории композиции ветхозаветной Троицы. Прага, 1928.

³⁶⁶О специфике православного понимания и изображения Св. Троицы и его отличии от Западного см.: Успенский Л. На путях к единству. // Философия русского религиозного искусства XVI–XX вв. Антология. М., 1993. С. 350–371.

³⁶⁷О новаторстве о «неортодоксальности» рублевской «Троицы» см.: Булгаков С. Икона, ее содержание и границы (1931) // Философия русского религиозного искусства XVI–XX вв. Антология. М., 1993. С. 288, 291.

³⁶⁸«Более чем из 100 монастырей, приведенных в известность до конца XIII в., таких пустыней не насчитаем и десятка, да и из тех большинство приходится именно на XIII в. Зато в XIV в. движение в лесную пустыню развивается среди северного русского монашества быстро и сильно: пустынные монастыри, возникшие в этом веке, числом сравнялись с новыми городскими (42 и 42), в XV в. превзошли их более, чем вдвое (57 и 27), в XVI в. (процесс пошел на убыль. –А.Г.) в 1,5 раза (51 и 35). Таким образом в эти три века было построено в пределах Московской Руси, сколько известно, 150 пустынных и 104 городских и пригородных монастыря».(Ключевский В.О. Соч.: В 9 т. Т. 2. Ч. 2: Курс русской истории. М., 1987. С. 6-7)

принявших альтернативный устав его монастыря, растет число вкладов, растут богатства, общая казна. Первоначально деньги шли на благотворительность. Тем самым увеличивался приток странников, росла и слава монастыря. Вместе со славой росло влияние и значение, а это в свою очередь вызывало новый приток вкладов. Из Сергиева монастыря и его колоний в XIV–XV вв. образовалось 27 пустынных монастырей и 8 городских³⁶⁹. Изначально монахи в этих монастырях пахали и сеяли, как крестьяне. Окружавшее монастырь крестьянское население составляло с монахами один приход. Интересно, что именно эти монастыри с их идеологией нравственной трудовой жизни начали стремительно богатеть и обретать мирскую экономическую мощь, политическую значимость и именно они к XVI в. оказываются перед сложной дилеммой – опора на растущую экономическую и политическую мощь или возврат к идеологии нестяжательства и опора на народный авторитет. По мере нарастания ее политического значения эта Сергиева обитель все более «приватизировалась» властной и церковной иерархией, и уже в XV в. из нее практически не выходило колоний монастырей. Колонизационная деятельность продолжалась уже самими колониями, которые дольше сохраняли народный подвижнический дух первоначального движения.

Так, возрождение русского политического и экономического социума в XIV в. в Московской Руси началось с общественно-религиозного движения, направленного на обретение нравственной опоры и поддержку ее реальных основ в лице новых монастырей-пустыней. Речь шла не только о «совете» и «утешении», но о новой форме социально-политического авторитета, из которой выростала власть, по сути – о новой форме легитимации власти – общественно-религиозной! Появились и стали разрастаться очаги нового образа жизни, самоотверженность этих людей, их вера стала опорой, перевернувшей жизнь целого сообщества³⁷⁰. И очень важно понимать, что то самое движение, из которого через 200 лет выросло крепостное право монастырей на земли и заселяющих их крестьян, *началось с глубоко нравственного очистительного акта добровольной, подвижнической экономической и политической поддержки обществом новых очагов народной веры и нравственности*, каковыми и явились монастырские пустыни Сергия и его сподвижников. В тайне сего *перерождения* вся суть отношений русского общества и русского государства. В *перерождении* этом были свои циклы. В основе этого перерождения лежала объективная логика взаимодействия власти и общества, сформированных по принципу «власти пророков» и логика

³⁶⁹Ключевский делает одно очень важное замечание. Он пишет о том, что «этими колониями и намечены были главные направления монастырской колонизации в те два века и частью даже в XVI в. В 1429 г. Савватий устраивает Соловецкий монастырь, сыгравший впоследствии такую важную роль в эпоху раскола. Чем позже основывались монастыри, тем дольше они сохраняли народную общественно-религиозную основу. Не случайно, русский север так и не знал крепостного права. Последним в этом колонизационном движении стал Сийский монастырь, основанный на притоке Двины (под Холмогорами) (Ключевский В.О. Соч.: В 9 т. Т. 2. Ч. 2: Курс русской истории. М., 1987. С. 16).

³⁷⁰Карташев А.В. Очерки по истории русской церкви. Т. 1. М., 1991. С. 397–399.

усложняющегося экономического и политического развития. Немаловажную роль сыграло и освобождение от татарского ига, обретение политического суверенитета. Идея добровольного религиозно-общественного *единства* для противостояния внешнему врагу оказывается уже недостаточной для обеспечения внутреннего суверенитета общества и граждан перед лицом усиливающихся собственных властных и церковных институтов в новых социальных обстоятельствах.

Изучающих русскую историю поджидает одна очень коварная ловушка – очень пластичная и динамичная трансформация всех социальных институтов. То, что вчера возникло как следствие самоотверженного народного усилия и свободного гражданского порыва, назавтра превращается в удавку на горле общества. Поэтому так важно рассматривать российские реалии не просто с институциональной, а именно с динамической точки зрения.

Расширение и усиление Московского государства. Под влиянием общественно-религиозного подъема на протяжении лишь одного столетия от Даниила Московского (XIV в.) до Василия Темного (XV в.) территория Московского государства выросла в 30 раз (с 500 кв. км до 15 000 кв.км.)³⁷¹. В 30 раз – менее чем за 100 лет! Причем это был не результат завоеваний и прямого насилия³⁷², который всегда неустойчив – это был именно мощный внутренний рост, положивший начало новому цивилизационному витку длиной в 600 лет.

С первым же усилением Москвы верхнее Поволжье становится безопаснее и с новгородской и с татарской стороны. Это дало возможность *избытку* долго скоплавшегося населения отливать за Волгу. Ключевский отмечает, что ««разведчиками» в этом переселенческом движении с конца XIV в. стали монахи центральных монастырей, преимущественно Троице-Сергиева. Пробираясь в костромские и вологодские леса, они основывали обители по речкам Обноре, Пельшме, Авенге, Комеле, Глушице. Эти обители становились, затем, опорными пунктами крестьянских поселение. И уже через несколько лет по этим рекам возникали одноименные волости с десятками деревень. С этими монастырями-колониями повторялось то же, что испытывала их метрополия, обитель преподобного Сергия; они обсаживались крестьянскими поселениями, искажавшими их любимую дремучую пустыню. При совместном с новгородцами владении Вологдой и как правитель Костромской области по своему великокняжескому званию московский князь был вправе считать своими эти волости, заселявшимися выходцами из московских владений»³⁷³. При этом Ключевский отмечает, что «действуя во имя силы, а не права (т. е. как все остальные. – А.Г.), московские

³⁷¹Ключевский В.О. Соч.: В 9 т. Т. 2. Ч. 2: Курс русской истории. М., 1987. С. 18.

³⁷²Московское княжество было настолько небольшим, что всякая версия завоевания и подчинения им других территорий, как путь интеграции, сразу отпадает.

³⁷³Ключевский В.О. Соч.: В 9 т. Т. 2. Ч. 2: Курс русской истории. М., 1987. С. 18.

князя долго не имели успеха»³⁷⁴. Надо сказать, что ранние московские князья, в отличие от более поздних историков, отлично сознавали эту общественно-религиозную основу своей власти. В летописях описывается, как князю Ивану Калите однажды приснился сон с горой, покрытой снегом. Потом снег растаял и гора исчезла. Интересна интерпретация этого сна, данная митрополитом Петром: гора – это князь (власть), а снег – это он, Петр (церковь). Можно понять, что Петр умрет раньше Ивана, а можно, что власть московская держится на общественно религиозной поддержке. Случись что с церковью и верой, и власть не устоит. Так была заложена основа интеграции Северной Руси, которая в своих истоках оказалась *религиозно-общественной*, и именно она начинает со временем подталкивать и стимулировать *интеграцию политическую и экономическую*. Описывая феномен преодоления опасности смуты и удержания власти в эпоху Василия Темного, Ключевский говорит: «Такие успехи достались ему потому, что все влиятельное, мыслящее и благонамеренное стало за него, за преемство великокняжеской власти в нисходящей линии»³⁷⁵.

Еще слабая, только зачинающаяся московская власть сделала ставку на общественную поддержку. Ту же политику проводила и ранняя московская церковная власть, которая так же была еще слаба – без традиционных тесных связей с Византией, сильно ослабевших под влиянием татарского нашествия и внутреннего византийского нестроения. И церковь и государственная власть в Московском княжестве в XIV в. пошли *вслед за общественно-религиозным подъемом* и стали усиливаться, опираясь на него. Слабое государство – сильное общество – классическое сочетание для молодой цивилизации, очень напоминавшее сходное соотношение в рамках итальянского Возрождения. Так в XIV–XV вв. в Московском княжестве зародился новый тип государства народно-теократический, имевший весьма специфическую структуру. Единство было тройственным. Основные составляющие части – общество, государство и церковь. Они поддерживали друг друга, строили друг друга, нуждались друг в друге и защищали друг друга. Вот как митрополит Иона высказался по поводу притязаний Юрия Шемяки на Московский стол: «Сколько трудов понес твой отец, сколько истомы потерпело от него христианство, но великокняжеского стола он все-таки не получил, чего ему не дано Богом, ни земского изначала пошлиной»³⁷⁶. «Бог» и «земская изначала пошлина» – были двумя основаниями законной власти в Московском государстве на заре его расцвета.

Социально-политическая основа кризиса русского возрождения. 15-16 вв. В 1462 г. на великокняжеский стол вступает Иван III, а в 1613 г. – новая династия. Датируя этот период на основе смены властных элит, его принято называть временем Московской Руси или

³⁷⁴Там же. С. 19.

³⁷⁵Там же. С. 46.

³⁷⁶Акты исторические. Т. 1. СПб., 1841. № 51.

Великорусского государства. В основе этого периода лежит переход Северной Руси от ситуации «самостоятельных местных миров» к ситуации *единого государства*. В области *политики* – из союза князей и княжеств формируется единое Московское государство. В области *экономики* основой народного хозяйства становится земледельческий труд вольного (лично) крестьянина, но работающего на государственной или частной земле. Государственная же земля переходит не в руки крестьян, а в руки военно-служилой бюрократии. При этом свободный труд крестьян на государство постепенно опосредуется хозяйственной зависимостью крестьянина от военно-служилой бюрократии.

За сто лет (время между Иваном III и Иваном IV) произошли два важных изменения. 1. Русское государство достигло *границ* своей религиозной общности. 2. Государь получил значение общенационального, народного государя-лидера. То есть речь идет о постепенном складывании целостного государства, но на совершенно иной по сравнению с европейскими государствами религиозно-общественной основе³⁷⁷. Начиная с княжения Ивана III расширение начинает осуществляться более естественным образом, через добровольное присоединение, в результате нарастающего тяготения окрестных сообществ к новому типу власти, продемонстрировавшей свою устойчивость³⁷⁸. Особенно заметно перелом XV в. проявился в отношении западнорусских территорий. С XIV в. Литва становится католической. Заключается союз с Польшей. С этого момента православные князья западных территорий начинают примыкать к Москве. Начинается добровольное присоединение литовских земель. Таким образом к середине XV в. относится очень важный политический эффект религиозно-общественного движения, зародившегося в середине XIV в. на территории Московского княжества, способствовавший становлению нового типа власти. В итоге такой стремительной общественно-политической и религиозной интеграции к середине XV в. Московское княжество

³⁷⁷ «В первой половине XV в. на севере Московское государство граничило с землями вольного города Новгорода. На юго-западе с землями вольного Пскова и Ливонией. Белоруссия, Смоленск, Курск, Орловская, Тульская и Калужская области входили в состав Польского государства. За Тулой и Рязанью и вплоть до Черного, Азовского и Каспийского морей оседлое население было редким и находилось под постоянной угрозой татарских набегов, имевших неоспоримые военные преимущества на этом геополитическом пространстве в силу своего военно-кочевого образа жизни. Это были татары, гнездившиеся в Крыму и на нижней Волге. На востоке и по верхней Волге Русь граничила с казанскими татарами. Вятка и Пермь, хотя и числились в вотчине Московского князя, тем не менее, практически не контролировались из Москвы. Центральное же пространство представляло собой конгломерат больших и малых княжеств, среди которых выделялось княжество Московское» (Ключевский В.О. Соч.: В 9 т. Т. 2. Ч. 2: Курс русской истории. М., 1987. С. 100).

³⁷⁸ «В Новгороде сторонники Москвы – простолюдины, они ищут управы на Новгородскую знать у Московского князя. В княжествах Северо-восточной Руси к Москве тяготеют также высшие служилые классы, соблазненные выгодами службы у богатого и успешного князя. Две разнонаправленные социальные силы были с самого начала движущими силами этой интеграции – общество и бюрократия и до поры до времени их интересы, хотя и не совпадали, но были совместимы. А князья Московские использовали и те и другие возможности. Тверь была взята изменой боярскою (1485). Рязань – тоже (1517). Сам московский союз князей все больше начинает расширяться под действием авторитета религиозного» (Ключевский В.О. Соч.: В 9 т. Т. 2. Ч. 2: Курс русской истории. М., 1987. С. 100).

³⁷⁸ В 1463 г. ярославские князья бьют челом Ивану 3 о принятии их в московскую службу. В 1470 г. покоряется Великий Новгород, в 1472 г. – Пермь.

достигает границ своего естественного общественно-религиозного основания и выходит один на один с уже иными общественно-религиозными и этническими субкультурами Польшей, Литвой, Швецией, Тевтонским и Ливонским орденами. *Этот рубежный момент интеграции, когда политическая интеграция сравнялась в своих масштабах с общественной, с одной стороны, порождает необходимость осознания новой политической реалии, каковой стало национальное теократическое государство. С другой – с этого пикового момента начинается кризис усложнившейся системы, при котором общественное и политическое измерение начинают все больше расходиться, разрушая единство и гармонию московской национально-теократической системы.*

Именно эта особенность «пикового» момента в развитии системы отразилось в противоречивом характере концепции «Москва – Третий Рим»³⁷⁹. С одной стороны – в этой концепции проявилось чувство народного единства и гордость общества созданным государством. С другой стороны, эта концепция отражает нарастающие амбиции правящей элиты и ее стремление присвоить себе лавры политических успехов, а также ограничить политическую роль общества. Поэтому, хотя идея «Москва – Третий Рим» первоначально разрабатывается в московской «правительственной среде», тем не менее она находит искреннюю поддержку и понимание в обществе. Ключевский говорит о том, что «первой провозвестницей ее является московская дипломатия Иванова времени, и уже отсюда, из государева дворца и кремлевской канцелярии, она проникает в московское общество»³⁸⁰. Достижение внешних общественно-религиозно-этнических границ приводит также к тому, что из междоусобиц князей конфликты превращаются в противостояния народов, что придает совершенно новый политический статус московским князьям как выразителям и защитникам теперь уже не своих частных и даже не своих семейных – родовых, а общенародных и общехристианских интересов³⁸¹.

Важной особенностью религиозно-общественного типа интеграции стало то, что общественный интерес здесь изначально не осознал себя как *именно общественный* и легко сливался с государственным на пике их единства и, что особенно опасно, в условиях *начинающегося расхождения*. Впоследствии именно это обстоятельство позволило государству присвоить себе общественные функции и лишить общество суверенитета именно тогда, когда

³⁷⁹Масленникова Н.Н. К истории создания теории «Москва-третий рим» // ТОДРЛ. Т. XVIII. Л., 1962. С. 570–589.

³⁸⁰Ключевский В.О. Соч.: В 9 т. Т. 2. Ч. 2: Курс русской истории. М., 1987. С. 109.

³⁸¹Ключевский формулирует этот перелом следующим образом: «Они (князья. – А.Г.) вели свои дела во имя своего фамильного интереса. Но равнодушие или молчаливое сочувствие, с каким местные сообщества относились к московской уборке их удельных князей, открытое содействие высшего духовенства, усилия Москвы в борьбе с поработителями народа – все это придавало эгоистической работе московских собирателей земли характер народного дела, патриотического подвига, а совпадение их земельных стяжений с пределами Великороссии волей неволей заставило их слить свой династический интерес с народным благом, выступить борцами за веру и народность» (Там же. С. 110).

его интересы приняли резко антиобщественный характер. Но это случилось позднее. А пока что общественная интеграция *снизу* идет рука об руку и *совпадает по форме* с политической интеграцией *сверху*. Особенность ситуации состояла в том, что общественный интерес изначально выступил здесь в религиозной форме как *непосредственно всеобщий* (а не компромисс частных), и он *совпал* с интересами власти в сам момент формирования, а не принял изначально форму оппозиции (как это было на Западе). «Внешние дела Москвы усиленно вызывали мысль о народном государстве», – пишет Ключевский. «Теперь оно (расширение. – А.Г.) перестало быть делом захвата или частного соглашения, а сделалось национально-религиозным движением»³⁸².

На этот-то общественно-религиозный политический интерес накладывается частный, вотчинный интерес правителя и *сливается* с ним³⁸³. До тех пор, пока политическое стремление элиты к экспансии не достигло границ реального геополитического и культурно-религиозного ареала нации, эгоистические интересы элиты в определенном смысле *совпадали* и *работали на общественный интерес*, а христианские ценности были общественными и по форме, и по содержанию. К XV в. в ходе войн с Польшей, продолжавшихся 90 лет (с 1492–1582), экспансия достигла своих объективных границ, а это значит, что пробил час формирования... национального государства. Изменяется положение государя вовне и внутри. Общество в XV в. также начинает осознавать новизну своего положения. И общество и власть одновременно ищут новые формы политического самовыражения. Так начинается эпоха Ивана III.

До конца удельного времени соотношение могло быть охарактеризовано как сильное общество – слабое, но набирающее силу государство³⁸⁴. Таким образом, до середины XV в. государство выросло аутентично с опорой на собственное общество, собственные силы и внутренний общественный и экономический подъем. Однако со второй половины XV в. эти отношения начинают меняться. Следует отметить, что в России этого периода проявлялась общая европейская тенденция, связанная с кризисом средневековой теократической модели общества-личности и нарастанием значения частных интересов на всех уровнях общественной иерархии. Бояре считали себя не служилым, а «выделенным правительственным классом». При этом местничество значительно усложняло управление, не имея ничего общего с демократическим ограничением власти во имя общественных интересов. Поэтому усиление

³⁸²Ключевский В.О. Соч.: В 9 т. Т. 2. Ч. 2: Курс русской истории. М., 1987. С. 105.

³⁸³Там же. С. 111.

³⁸⁴Ключевский пишет о том, что «до конца XV в. эти отношения отличались простотой удельного времени и еще не заметно было следов того почитания, своего рода культа, которым впоследствии был окружен московский государь... Но уже при Иване III, а еще больше при Василии верховная власть окружила себя тем ореолом, который так резко отделил московского государя от всего остального общества». Посол немецкого императора Герберштейн, наблюдая Москву при Василии, замечает, что великий князь dokonчил то, что начал его отец, и властью своею над подданными превосходит едва ли не всех монархов на свете. Он добавляет, что в Москве говорят про великого князя: воля государева – божья воля, государь – исполнитель воли божьей (Ключевский В.О. Соч.: В 9 т. Т. 2. Ч. 2: Курс русской истории. М., 1987. С. 107).

самодержавия поначалу было не столько антиобщественной, сколько антиместнической мерой. Народ, напротив, был заинтересован в усилении власти правителя над правящим классом, для которого все большую роль начинают играть его частные интересы. Неповиновение и вольности боярства не были проявлением общественного суверенитета. Но!!! Усиление царской власти в направлении ее безграничности для защиты всеобщего интереса от частных интересов элиты *в перспективе* представляло угрозу деспотии *и для самого общества*. Так по мере усиления и усложнения государства к XVI в. намечается постепенное расхождение интересов общества и устремлений власти. Эпоха относительного «сотрудничества» общества и власти сменяется эпохой «конфликта». Параллельно растет отчуждение общества и от религиозных институтов.

Эволюция отношений общества и церкви. Мы упоминали о том, что в основе русской теократической системы лежал треугольник, элементами которого были церковь, государство и общество. Если мы возьмем линии «церковь–общество» и «общество–государство», то здесь главным был вопрос о роли общества и роли церкви в новом теократическом национальном государстве. Сохранится ли общественно-контролирующая функция церкви и ее определенная независимость от государства с опорой на общество или она уйдет в прошлое? Конфликт этот действительно отразил очень важный переломный момент в социальной эволюции русской церкви как уникального института специфического общественного религиозного контроля, сложившегося в рамках русской национальной теократической модели.

Изначально спасение души и прокормление собранной братии, как, впрочем, и наращивание богатств, созданных своими трудами, шло рядом и поощрялось государством. На протяжении определенного времени оно охотно уступало монастырям обширные диколесные пространства, чтобы ввести их в хозяйственный оборот. Подобные царские пожалования, как правило, сопровождалась ссудами и податными льготами для крестьян, селившихся на пожалованных землях, и потому заселение их шло очень успешно. Это продолжалось до середины XVI в. С конца XVI в. начинаются первые столкновения между крестьянами и монастырями и первые серьезные конфликты между церковью и государством. Гармония теократического треугольника начинает рушиться.

Основным источником земельного богатства монастырей были вотчины, жалованные, испрошенные у мирской власти, а также вклады. Параллельно с XVI в. формируется сложная система «строения души», выработанная древнерусской набожностью и преимущественно вошедшим во вкус получения богатства духовенством. «Строить душу» – означало обеспечить человека молитвой церкви о его грехах, о спасении его души. Основная идея напоминала знаменитый принцип «индульгенций», т. е. предполагалась возможность «отмолиться» чужими

молитвами. Монахи постепенно присваивали себе особый социальный статус профессиональных посредников между Богом и людьми: «свет инокам – ангелы, свет мирянам – иноки». Уже в начале XVI в. многие общества отшельников, убежавших от мира, превратились в привилегированные наемные молельни о мирских грехах, замечает Ключевский. А инок, полагавший в основу своего подвига смирение и послушание, видел себя членом корпорации, властвовавшей над многочисленным населением монастырских земель. Конечно, богатство монастырей не становилось личным богатством монахов, оно считалось богатством нищих, но... богадельни были отнюдь не при всех монастырях. А на стоглавом соборе, когда царь возбудил вопрос об увечных, беспризорных и нищих – отцы собора дали совет собрать таких в богадельни и содержать на счет царской казны и на приношения христоролюбцев, но об участии церковных учреждений в их содержании – умолчали³⁸⁵. Многие обличители XVI в. говорили о том, что монастыри давали крестьянам деньги в рост³⁸⁶. И чем больше чтит подвижника-основателя, тем больше вкладов текло в обитель, и чем больше было земельных вкладов, тем больше постригалось в обитель людей, искавших не пустынного труда и безмолвия, а монастырского покоя и довольства. Упадок дисциплины в монастырях – стал общим явлением к концу XVI в.

Так замкнулся очень опасный круг. Вся мощь первоначального общественно-религиозного порыва XIV–XV вв. уже к XVI в. была приватизирована монастырями, которые все больше превращались в экономическом и политическом плане в обычные феодальные институты³⁸⁷. Обилие денег доставляло монастырям господство на земельном рынке. Монастырское землевладение становится даже угрозой для крестьянского землевладения³⁸⁸. И это в те времена, когда крепнущая власть все более нуждалась в землях и деньгах для растущего бюрократического и военного сословия. Так, экономические и политические процессы³⁸⁹ структурирования и усложнения средневекового теократического социума усиливают социальные противоречия между его частями и ведут к кризису прежних религиозно-духовных основ социальной гармонизации.

³⁸⁵Ключевский В.О. Соч.: В 9 т. Т. 2. Ч. 2: Курс русской истории. М., 1987. С. 258.

³⁸⁶«Так известный нестяжатель Вассиан Патрикеев изображает их суровыми заимодавцами, которые налагали «лихву на лихву», проценты на проценты, у несостоятельного должника крестьянина отнимали корову или лошадь, а самого с женой и детьми сгоняли со своей земли или судебным порядком доводили до конечного разорения».(Ключевский В.О. Соч.: В 9 т. Т. 2. Ч. 2: Курс русской истории. М., 1987. С. 260)

³⁸⁷Карташев А.В. Очерки по истории русской церкви. Т. 1. М., 1991. С. 413–415.

³⁸⁸Один англичанин, описывая ситуацию в Москве в середине XVI в., говорил, что монастыри владеют третью всей земельной собственности на Руси. Флетчер пишет, что Троице-Сергиев монастырь получал в год 100 000 рублей прибыли (огромная сумма по тем временам).

³⁸⁹О развитии экономики и связанных с ней товарно-денежных отношений в этот период см.: Зимин А.А. И.С.Пересветов и его современники. М., 1958. С. 5–28.

Власть в поисках «национальной идеи». Поиск новых форм легитимации власти начинается уже в первой половине XV в. Момент перехода от традиционного вотчинного понимания власти к идее государственного суверенитета-самовластия прослеживается уже в «Слове о житии и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя русского»³⁹⁰, написанном в 30–50-е гг. XV в. И здесь же предпринимается первая «атака» на общество. Не обществу обязаны князья своей властью, а роду. Главная мысль «Слова»: Москва – наследница Киевской Руси. Но в этот момент опора на «родовые» основания власти была для Москвы не слишком удобна. Из всех князей именно московские были наименее родовитыми! Тогда, в XV в., им не оставалось ничего иного, как вспомнить о народе и о Боге. Так рождается первоначально народно-теократический принцип легитимации московской власти. Московский князь-царь воплощает в себе единство народа и является земным отражением единства человечества в Боге. Он не просто потомок княжеской семьи, а «царя Владимира», нового Константина, крестившего землю русскую, и сородич национальных чудотворцев Бориса и Глеба. А московское княжение выступает как великое, священное, «держава русской земли». Дмитрий рассматривается как грозный и справедливый правитель, причем его власть, напоминает власть пророков: «как пророк стоит на страже божественного устройства, так и он правил своим царством». Эти же мысли прослеживаются в «Повести о Флорентийском соборе»³⁹¹.

Одновременно московская власть в поисках новых форм легитимации власти, не зависящих от общества, все больше обращается к византийскому наследию. И оно приходит в русскую политику вместе с Софьей Палеолог, которая в 1472 г. становится женой Ивана III. Именно неовизантийское политическое начало сыграло важную роль в нарастании этатистских антиобщественных тенденций в государстве. «В Москве ей (Софье. – А.Г.) едва ли нравилась простота обстановки и бесцеремонность отношений при дворе, где самому Ивану III приходилось выслушивать, по выражению его внука, “многие поносные и укоризненные слова от строптивых бояр”»³⁹². Разумеется, Софья действовала не одна, а с «привезенными ею греками». Первое же нововведение, бросающееся в глаза, – ненародная, наднародная, вненародная легитимация власти. «Особенно понятливо могла быть воспринята мысль, что она, царевна, своим замужеством делает московских государей приемниками византийских императоров со всеми интересами православного Востока...»³⁹³. Софья фактически приносит с собой ту самую разрушившую Византию политическую «бациллу» ненародной,

³⁹⁰Слове о житии и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя русского // БЛДР. Т. 6. СПб., 1999. С. 87 - 98

³⁹¹Хождение на Флорентийский собор. // Там же. С. 320 - 346

³⁹²Ключевский В.О. Соч.: В 9 т. Т. 2. Ч. 2: Курс русской истории. М., 1987. С. 114 (Сказание князя Курбского. 2-е изд. СПб., 1842. С. 178).

³⁹³Там же. С. 114.

антиобщественной теократии, оправдывающей насилие государства над обществом и его бесконтрольность по отношению к обществу. С этого момента начинается новая эпоха в русской культуре. «Своя» национальная политическая культура представляется теперь слишком «простонародной». Вводится новый строгий церемониал двора, новый язык, новая более торжественная и безлика терминология. Нарастают элементы абстрагирования в политической и художественной культуре. Теплоте, чувственному мистицизму и субъективизму русского исихазма приходит на смену пышность, торжественность и абстрактный рационализм византийского начала. Двумя центральными пунктами новой политической доктрины становится «мысль о московском государе, как о национальном властителе всей русской земли и мысль о нем, как о политическом и церковном преемнике византийских императоров»³⁹⁴. Именно Иван III впервые называет себя государем всея Руси (претендуя и на власть над территорией, реально находящейся еще под Польшей и Литвой). Впервые по договору от 1494 года литовское правительство признает этот титул. В это же время появляется понятие «самодержец», сыгравшее столь важную роль в дальнейшей эволюции российской государственности.

Интересно, что понятие «самодержец» появляется именно в период, когда великий князь начинает осознавать себя правителем национального государства. Поэтому изначально это понятие означало лидера национально независимого народа, не находящегося ни под чьим игом, правителя суверенного государства, никому не платящего дани³⁹⁵. И только по мере нарастания отчуждения государства от общества при Иване Грозном век спустя оно начинает ассоциироваться с безграничностью власти по отношению к народу и *над народом*, с *независимостью власти от народа*. Так в течение XV–XVI столетий произошел переход от понятия «самодержец» как национального правителя, независимого государства, к понятию «самодержец» как деспотического правителя, независимого от подданных. Иван III перестает просто по-русски писаться Иваном, государем великим князем, но «Иоанном, Божию милостью государем всея Руси». И именно с этого времени на его печатях появляется византийский герб – двуглавый орел. Ключевский отмечает, что «Иван Третий мог считать себя единственным оставшимся в мире православным и независимым государем, какими были византийские императоры...»³⁹⁶. Но этой «брачной» преемственности кажется недостаточно для новой прочной легитимации власти. Власть захотела отделиться от общества, воспарить над ним, не быть ничем ему обязанной. В московских летописях этого периода появляются первые родословия русских князей, ведущие их род прямо от императора Римского. А в начале XVI в. появляется сказание, будто Август, кесарь Римский, обладатель всей вселенной,

³⁹⁴Там же. С. 115.

³⁹⁵Там же. С. 116.

³⁹⁶Там же.

разделил ее между родственниками и Пруса посадил-де в прусской земле, откуда и проистекают-де все Рюриковичи. В XV–XVI вв. власть могла получить лишь обрядовое, теократическое обоснование. В 1563 г. бояре царя Ивана, оправдывая его царский титул в переговорах с польскими послами, приводили словами летописи эту самую генеалогию московских Рюриковичей: «...от Пруса четырнадцатое колено – великий государь Рюрик»³⁹⁷.

К этому же периоду относится легенда, связанная с символикой «шапки Мономаха»³⁹⁸. В «Сказании о князьях Владимирских»³⁹⁹, московские государи рассматриваются, как церковно-политические преемники византийских царей, а их власть основана на установленном-де при Владимире Мономахе совместном властительстве греческих и русских царей над всем православным миром. Показательно, что венчание Ивана Грозного впервые утверждается соборным письменным постановлением греческих, а не русских святителей (Константинопольским патриархом)⁴⁰⁰. С этого момента Московская политическая элита старается все больше и больше переориентировать теократию с народной на византийскую. Логика этого шага понятна – к XV в. Византия утратила своего императора. Это открывало новые возможности манипулировать церковью. Если в XIV в. русский великий князь носил титул стольника при дворе византийского императора, то к XV–XVI вв. он из стольника превратился сначала в брата, а потом и в преемника.

Общество в поисках национальной идеи. К этому же времени осознание своей политической и всехристианской ответственности постепенно происходит и в обществе. Инок Филофей⁴⁰¹ пишет свои послания⁴⁰² о том, что все христианские царства сошлись в одном царстве. На России отныне лежит спасительная миссия править и оформлять Христову церковь и утверждать православную веру. Государственные законы отождествляются с «правдой», их нарушение – с «неправдой». Отныне русский царь – один православный государь, а Москва – один оставшийся истинный Рим (настоящее, подлинно христианское государство). Третий и последний. В обязанности царя входит правосудие, забота о вере, защита церковного имущества, недопущение беззакония, попечение о бедных.

³⁹⁷Там же. С. 117.

³⁹⁸Владимир Мономах – сын дочери византийского императора Константина Мономаха. По легенде Константин послал Владимиру в качестве отступного шапку с сердоликовой чашей и золотой цепью, принадлежавшие-де римскому императору Августу. Именно этими регалиями, унаследованными из Рима и Византии русские цари и стали венчаться на царство. Первое венчание на царство произошло при Иване IV Грозном в 1547 г.

³⁹⁹Сказание о князьях Владимирских // БЛДР. Т. 9. М., 2000. С. 278–289.

⁴⁰⁰Ключевский В.О. Соч.: В 9 т. Т. 2. Ч. 2: Курс русской истории. М., 1987. С. 118.

⁴⁰¹Малинин В. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания. Киев, 1901; Гольдберг А.Л., Дмитриева Р.П. Филофей // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2. Ч. 2. Л., 1989. С. 471–473.

⁴⁰²Послания старца Филофея: Послание о неблагоприятных днях и часах; Послание Великому князю Василию // БЛДР. Т. 9. 2000. С. 290–305.

Итак, к концу XV в. и общество, и государство в России выросли и обрели новые общенациональные формы. «Сказание о князьях Владимирских» и послания Филофея, на наш взгляд, стали двумя сходящимися полюсами, зафиксировавшими этот трудный поиск новых форм политического самоопределения своего нового бытия в категориях того времени.

С середины XV в. главным становится вопрос о сущности верховной власти, ее основании и назначении. Параллельно власть стремится освободить себя от контроля со стороны всякой земной «инстанции». Так вызревает глубокое внутреннее противоречие системы. С одной стороны, власть развилась во власть общенациональную, она вышла за пределы обычного вотчинного владения, где свободные обыватели находились во временных договорных отношениях к вотчиннику. Московия перестала быть вотчиной, а стала чем-то иным⁴⁰³. А с другой стороны, тогда еще просто не появилось понятия, соответствующего этому новому качеству власти и государства. И в Европе того времени государство рассматривалось еще как феодальная собственность правителя. Москве предстояло идти по нехоженому пути и самой искать новые политические формы и понятия.

Но, коль скоро речь идет о кризисе *теократической* государственности, то политическая проблема приобретает *религиозное* звучание, а политический протест – религиозные формы. Не случайно так тесно переплетаются в этот период вопросы о социальной роли церкви и социальной природе государства. Ведь именно в институте церкви общество того времени привыкло искать защиты от политических несправедливостей. Поэтому так болезненно оно воспринимает перерождение церкви в отчужденный от общества экономический и политический институт. Ученик Сергия Радонежского Кирилл Белозерский был против приобретения вотчин монастырями. Но уже при нем вотчины покупаются. По мере вовлечения в экономическую и политическую деятельность церковь начинает терять прежний авторитет в обществе и одновременно все больше втягивается в конфликт с государством. Как остановить нравственную деградацию церкви, падение ее социального престижа и веса в обществе? Как защититься от стремления государства подчинить себе церковь, лишить ее функции общественного нравственного контролера и сделать простым идеологическим инструментом? Одни предложили – расстаться с богатствами и вотчинами, вернуться к прежней нравственной и простой жизни и, тем самым, вернуть опору на общество. Это были нестяжатели во главе с Нилом Сорским. Другие – предложили сделать ставку на экономическую и политическую мощь

⁴⁰³ «Страна, заселенная целым народом, для которого она стала отечеством, соединившись под одну властью, не могла оставаться вотчинной собственностью носителей этой власти. В Москве заявляли притязание на всю Русскую землю как на целый народ во имя государственного начала, а обладать ею хотели как отчиной на частномудельном праве». (Ключевский В.О. Соч.: В 9 т. Т. 2. Ч. 2: Курс русской истории. М., 1987. С. 119)

церкви для усиления ее независимости⁴⁰⁴ и веса как по отношению к государству, так и по отношению к обществу, а тем временем исправить монастырскую жизнь путем восстановления строгого общежительства, которое примирило бы растущее монастырское землевладение с требованием отречения от всякой собственности. Это была позиция осифлян во главе с Иосифом Волоцким. У каждого из двух лидеров была своя история, своя аргументация и своя судьба.

Преломление кризиса в религиозно-политическом сознании. Начало деиндивидуализации. Нестязатели, вдохновляемые Нилом Сорским⁴⁰⁵, выступили против приобретения церковных земель и эксплуатации крестьянского труда в монастырях, за ограничение деятельности церкви духовной сферой и помощью человеку в его нравственном самосовершенствовании. Поэтому, вполне естественно, что в качестве идеала организации церковной жизни Нил предлагает раннехристианские общины с взаимной ответственностью и обязательным личным трудом. В делах веры Нил настаивает на прерогативе церкви. Он разделяет идею «двух властей», каждая из которых имеет свою компетенцию, действует в своей сфере, и они разными путями ведут к единой цели – торжеству христианской справедливости. Но церковь, с его точки зрения, должна опираться на общество и веру. Вообще, церкви отводилась очень важная просветительская функция, и здесь большую роль должны были играть скромность, личный авторитет и подвижничество ее представителей. Последнюю идею Нил Сорский особенно подчеркивает в «Послании старца Нила брату, вопрошавшему его о помыслах»⁴⁰⁶. Нил умер в 1508 году и перед смертью завещал бросить его тело в ров и похоронить «со всяким бесчестием». И хотя церковь в силу его огромной общественной популярности причислила его к лику святых, но жития его составлено не было. В этот период общество было уже другим. Это было не то, загнанное в леса и брошенное перед выбором – жизнь или человеческое достоинство общество XIII–XIV вв. со слабой властью и церковью. Теперь государство стало могущественным, церковь – богатой и влиятельной, а общество еще не испытало всех тех разочарований в собственной власти и церкви, которые ему еще предстоят. Направление преподобного Нила не могло в этих условиях стать широким народным движением, а лишь

⁴⁰⁴ Опасность момента – падение Византии, Уния – русская церковь лишилась противовеса власти в лице Константинополя. Отсюда – необходимость поиска новых точек опоры. (Тихомиров М.Н. Российское государство в XV – XVII вв. М., 1973)

⁴⁰⁵ Нил Сорский был постриженником Кириллова монастыря, странствовал, жил на Афоне, основал первый скит в России на реке Соре (откуда и получил свое имя) по примеру цареградских скитов. Главным для Нила была не физическая «борьба с плотью», а «мысленное делание», сосредоточенная работа духа над самим собой, состоящая в том, чтобы «умом блюсти сердце». В этом был по существу призыв к возрождению мистической традиции религиозной индивидуализации, уходящей своими корнями в русский исихазм XIV в. (Ключевский В.О. Соч.: В 9 т. Т. 2. Ч. 2: Курс русской истории. М., 1987. С. 120)

⁴⁰⁶ Послание Вассиану Патрикееву: «Послание старца Нила брату, вопрошавшему его о помыслах» // БЛДР. Т. 9. С. 165–170.

объединило тесный кружок единомышленников, с которыми достаточно легко впоследствии расправилась власть, объединившись по этому вопросу с церковью.

Иная судьба ждала Иосифа Волоцкого. Этот человек пришелся ко времени. Что называется – «крепкий хозяйственник». Прошел строгое послушание в монастыре Пафнутия Боровского. После Геннадия Новгородского он стал главным идеологом осифлян. Идею столкновение двух этих фигур произошло на Соборе 1503 г. Центральным пунктом стал вопрос и монастырском землевладении. На стороне позиции Нила были общественные симпатии и даже одно время поддержка царя Ивана III. Но победила все-таки линия Иосифа Волоцкого. Почему, какова была его аргументация? Справедливости ради следует сказать, что Иосиф уловил важнейший момент – времена изменились таким образом, что церковь больше не может быть в стороне от экономической и политической жизни общества. Предлагая свой тип «обмирщения» церкви, Иосиф ссылается на пример Византии и на практические соображения: «Если у монастырей сел не будет, то как честному и благородному человеку постричься, а если не будет добродетельных старцев, откуда взять людей на митрополию, в архиепископы, епископы и на другие церковные властные места? Итак, если не будет честных и благородных старцев, то и вера поколеблется»⁴⁰⁷. Это сильный аргумент, взятый, кстати, у поляков⁴⁰⁸. В своих посланиях Иосиф практически никогда не обращается к обществу, а исключительно к царю и его бюрократии. По сути, он выступает за некую институциональную трансформацию русской церкви, сходную с католическим вариантом. Но власть сознавала, что слишком сильная и богатая церковь – фактор риска для самой власти. 1503 год – момент перелома, когда царь и дворянство все больше видят в церкви экономического и политического соперника. С этого времени церковь уходит в отрыв и от общества, и от государства. Осифляне побеждают, в докладах Собора вотчины монастырские уже приравниваются к вотчинам архиерейским⁴⁰⁹.

В XVI в. противниками осифлян и идеологами нестяжателей становятся ученик Нила Сорского Вассиан Патрикеев (1470–1532) и Максим Грек (1470–1556)⁴¹⁰. Последний категорически выступал против тезиса Иосифа о том, что строгая нравственность общежительных монастырей будет достаточной панацеей от стяжательства. Государство и дворянство усиливали гнет крестьян, стараясь восполнить то, что оно теряло на монастырских землях. В ответ общество устремляется на поиски новой религиозной идеологии, способной

⁴⁰⁷ Там же. С. 267.

⁴⁰⁸ Иосиф Волоцкий был выходцем из Литвы.

⁴⁰⁹ В 1550 г. Иван Грозный делает первую попытку воспользоваться вотчинами митрополичьей кафедры и получает решительный отпор. Только в 1580 г. удалось провести постановление, запрещающее монастырям обогащаться за счет вотчин служилых людей.

⁴¹⁰ О нем см.: Громов М.Н. Максим Грек. М., 1983.

защитить его интересы. Параллельно с намечающимся расколом внутри церкви в самом обществе развиваются еретические движения⁴¹¹, ставшие основой народного сопротивления.

Мы рассмотрели социально-политическую основу кризиса русского религиозного возрождения и идейное столкновение, связанное с его истоками. Сейчас же хотелось бы проследить, как эти события отразились на судьбе индивидуализации, как они повлияли на представление о ценности личностного начала. Мы начнем с дискуссии между нестяжателями и осифлянами и завершим ее известной полемикой Ивана Грозного с Андреем Курбским. Главной темой нашего исследования станет эволюция русского религиозного «восходящего» типа индивидуализации от обострения его внутреннего противоречия в XV в. до кризиса в XVI в.

Эволюция и кризис «восходящей индивидуализации». Индивидуализация предполагает суверенность личности. Быть индивидуальностью – значит быть хозяином самому себе, нести ответственность за свои поступки, самостоятельно определять и ставить цели. Но, самое главное, – *самостоятельно ограничивать и судить себя.* Этот принцип индивидуализации и получил название «самовластия» в русской религиозно-этической литературе XV–XVI вв. Свое «Лаодикийское послание» Федор Курицын⁴¹² начинает со слов: «Душа самовластна, заграда ей вера»⁴¹³. Принцип самовластия-свободы становится центральным для индивидуализированного религиозного сознания в России. Представление о «самовластии» души мы можем найти даже у самых ортодоксальных авторов Древней Руси⁴¹⁴. Максим Грек в начале XVI в. также пишет «Слово о самовластии человеком»⁴¹⁵, где говорит о том, что если бы Бог не сделал человека свободным, то как бы он мог его наказывать. Иван Пересветов⁴¹⁶ продолжает ту же мысль, но уже в ее социальном измерении, соединяя идею «самовластия» человека и отрицания рабства: «Бог сотворил человека самовластна и самому себе повелел быть владыкой, а не рабом»⁴¹⁷. Та же мысль звучит и в сочинении Ермолая-Еразма⁴¹⁸.

Но развившаяся материальная жизнь, социальность ставит новые проблемы перед свободой: кто и как должен ограничивать эту свободу, или, точнее, на каком основании должна личность ограничивать свою свободу, чтобы оставаться при этом «самовластной» и не впадать

⁴¹¹ Казакова Н.А., Лурье Я.С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV–XVI вв. М., 1955; Зимин А.А. И.С.Пересветов и его современники. С. 29–182.

⁴¹² Дьяк, ведавший посольскими делами при Иване III, один из лидеров московской ветви ереси «жидовствующих», в конце XV в. Его брат Иван Волк Курицын был казнен как еретик в 1504 г.

⁴¹³ Федор Курицын. Лаодикийское послание // БЛДР. Т. 7. СПб., 1999. С. 445; Исследования по русскому языку. Т. 1. СПб., 1885–1895. С. 651.

⁴¹⁴ Иосиф Волоцкий. Послание к иконописцу. // *Философия русского религиозного искусства XVI–XX вв. Антология.* / Сост., общ. ред. и предисл. Н. К. Гаврюшина. - М., Прогресс, 1993; Просветитель. М., 1993.

⁴¹⁵ Соч. Максима Грека. Ч. 1. Казань, 1859–1860. С. 405.

⁴¹⁶ Зимин А.А. И.С.Пересветов и его современники. М., 1958. С. 217–384.

⁴¹⁷ Ржига В.Ф. И.С.Пересветов, публицист XVI в. М., 1908. С. 34.

⁴¹⁸ Ермолай-Еразм. Повесть о Петре и Февронии Муромских // БЛДР. Т. 9. СПб., 2000. С. 455.

в рабство? В «Сказании о Дракуле»⁴¹⁹ появляется *идея закона* как формы ограничения самовластия и этот же принцип кладется в основу «Судебника» Ивана III в 1497 г. Казненный впоследствии еретик Иван Волк Курицын пишет «Мерило праведное»⁴²⁰. Это была вариация на тему «Кормчей книги», памятника, сыгравшего важную роль в истории русского права, представлявшего собой свод церковного и гражданского законодательства, основанный на византийском «Номоканоне». *Так кто и что должно ограничивать самовластие в условиях растущей социальности: закон, вера, сам человек?* Этот вопрос становится главным вопросом времени и именно по нему проходит линия социального разлома между индивидуализированным и неиндивидуализированным типом религиозно-политического сознания.

Особенно остро вопрос о свободе воли и о границах «самовластия» встал по поводу отношения к еретикам. Нестяжатели и осифляне заняли здесь прямо противоположные позиции. Нестяжатели по-прежнему стоят на позициях индивидуализации веры, приводя знаменитые слова Св. Писания: «Не осуждайте, чтобы вас не осуждали», т. е. признают за каждым человеком право и обязанность судить свою совесть. Осифляне порывают с традицией индивидуализации и заявляют о своем праве и монополии на нравственно-религиозное суждение и осуждение: «Еретика и вероотступника не только осуждать, но и проклинать следует, а царям, князьям и судьям следует отправлять их в заточение и подвергать жестоким казням»⁴²¹. Верования еретиков являются частным делом лишь до тех пор, пока они *не воздействуют на общество*. А вот формирование общественного сознания, как сказали бы мы, есть, с точки зрения Иосифа, монополия церковного института. Именно по вопросу о еретиках был сделан тот самый трагический шаг от индивидуализированного к отчужденному православию, который затем проявился и в чисто политической сфере⁴²². Вопрос ставится совершенно по-новому – люди не равны перед Богом и мы, существующие властные институты, церковная иерархия несем перед Богом ответственность за свою неразумную паству. На первый взгляд, в доводах Иосифа Волоцкого есть важная идея о том, что вера должна иметь определенное содержательное единство. Безграничная толерантность в отношении понимания Священного Писания может разрушить это единство. Но ведь и нестяжатели это понимали и совсем не отрицали значения *единства*. Только *характер*

⁴¹⁹Сказание о Дракуле-воеводе // БЛДР. Т. 7. СПб., 1999. С. 460–471.

⁴²⁰Иван Курицын – один из идеологов московского кружка еретиков конца XV – начала XVI вв., автор текста «Мерило праведное». О нем см. в кн.: Бегунов Ю.С. Кормчая Ивана Волка Курицына // Труды ОДРЛ. Т. 12. М.–Л., 1956.

⁴²¹Слово об осуждении еретиков Иосифа Волоцкого // БЛДР. Т. 9. СПб., 2000. С. 185.

⁴²²«Когда не обольщают никого из православных неверные и еретики, не следует тогда творить им зло или их ненавидеть, но когда мы видим, что неверные и еретики хотят обольстить православных, тогда следует не только ненавидеть их или осуждать, но и предавать проклятию, наносить им раны и тем освящать свои руки» (Там же. С. 187).

формирования этого религиозного единства они понимали иначе. Для Иосифа – единство веры было связано с присвоением церковным институтом исключительного права на толкование и понимание Священного Писания и, соответственно, на нравственное суждение. А это означало отступление от важного христианского принципа универсальности и индивидуализации личностного начала, права каждого человека на нравственное суждение, понимание и защиту нравственных религиозных норм. Нестяжатели сразу остро почувствовали эту «новизну» в концепции Иосифа. В «Ответе кирилловских старцев на послание Иосифа Волоцкого об осуждении еретиков»⁴²³ они прямо задают Иосифу вопрос: на каком основании ты *присваиваешь себе* право судить душу и совесть другого, лишая его божественного дара индивидуальности и изрекать, какая вера истинна? Позиция Иосифа по этому вопросу звучит предельно четко: «Человеколюбиво дан людям свыше великий дар – священство и царство: одно служит божескому, другое, владея, заботится о человеческом. Тот, кто принял по высшему повелению управление родом человеческим, должен не только заботиться о собственных делах и распоряжаться собственной жизнью, но и все, находящееся в его власти, защищать от тревожений и греховнейшего возмущения, которым лукавый дух затопляет нас повсюду и возмущает смирение тела»⁴²⁴. Вот, оказывается, на каком основании вы имеете *право на чужую совесть* и индивидуальность, в силу «священства», места в официальной священной иерархии?

Но это имеет мало общего с традицией русского религиозного возрождения XIV–XV вв. Сергей Радонежский не имел никакого особенно выдающегося места в церковной иерархии, когда стал зеркалом народной религиозной совести и отказывался от иерархических постов. Не место в официальной иерархии, а совсем *другие основания* давали право на нравственное суждение в рамках индивидуализированного русского православия. Вот что пишут нестяжатели: «Сотвори и ты, господин старец Иосиф, молитву, и если есть недостойные еретики и грешники, то поглотит их земля. Но если принимает Бог покаяние еретика и грешника, не будешь и ты услышан»⁴²⁵. В святости же самого Иосифа у нестяжателей есть сомнения и его место в иерархии ничем здесь не поможет: «А ты, господин Иосиф, почему не испытаешь своей святости?» И дальше: «Пойми, господин Иосиф, велика разница между Моисеем, Илией, апостолом Петром, апостолом Павлом, между тобой и ими!»⁴²⁶. Для нестяжателей единство церкви есть скорее продукт межличностного диалога, убеждения примером, результат добровольной свободной гармонизации религиозных отношений. Даже

⁴²³ Ответ кирилловских старцев на послание Иосифа Волоцкого об осуждении еретиков // БЛДР. Т. 9. СПб., 2000. С. 216–221.

⁴²⁴ Слово об осуждении еретиков Иосифа Волоцкого. // БЛДР. Т.9. СПб., 2000. С. 193.

⁴²⁵ Ответ кирилловских старцев на послание Иосифа Волоцкого об осуждении еретиков. // БЛДР. Т.9. 2000. С. 219.

⁴²⁶ Там же. С. 219.

подчинение авторитету учителя, которое нестяжатели не только не отрицают, а признают очень важным, должно иметь характер самостоятельного *добровольного* приобщения к истине. Но Иосиф Волоцкий знает, и очень хорошо, что если не истина, то будущее за ним. И пока в Европе шел спор об иерархии земных и божественных законов, Иосиф предлагает идею «*перемешанности божьих и гражданских законов*». «Уже в древности божественные правила перемещались с гражданскими законами и положениями», – пишет Иосиф, ссылаясь на «Номоканон»⁴²⁷. Характерно, что деиндивидуализирующая идеология Иосифа в основном опирается на традицию именно Ветхого Завета, т. е. дохристианскую, в которой индивидуальное начало действительно еще не выражено⁴²⁸ «Цари и властители должны заботиться о том, чтобы быть отмстителями еретикам за Христа». И дальше идет прямое оправдание насилия над личностью, индивидуальностью, совестью каждого отдельного человека. «То, что бывает по воле Бога, хоть и покажется злым, добрее всего. А то, что против воли Бога и не угодно ему, хоть и хорошим покажется, всего хуже и преступней. Если убьет кто по воле Бога, убийство это лучше всякого человеколюбия. Если и помилует кто из человеколюбия вопреки тому, что угодно Богу – недостойнее всякого убийства будет это помилование. Не природа вещей, но Божий суд делает их добрыми или дурными»⁴²⁹. Разумеется, для оглашения этого «Божьего суда» и существуют церковь и власть, судить о действиях которых никто не имеет права под страхом смерти. Причем смертью наказывается не только инакомыслие, но и «недоносительство на еретика»⁴³⁰.

Нестяжатели совершенно точно отметили этот «крен» в дохристианскую этику Ветхого Завета. Вассиан Патрикеев пишет в «Ответе кирилловских старцев...»: «А ведь тогда еще был Ветхий Завет; нам же в благодать Нового Завета Владыка Христос открыл союз любви, чтобы брат не осуждал брата, а только Бог судил грехи людей, сказав: “Не судите и не будете осуждены”... В Судный же день каждый получит от Бога по своим делам. Если же ты требуешь, чтобы брат убивал согрешившего брата, то скоро дойдет и до празднования субботы и до всего, что в Ветхом Завете и что ненавистно Богу»⁴³¹. Это послание заканчивается полным и абсолютным отторжением новой деиндивидуализированной церковной доктрины с позиций русского общественно-религиозного мировоззрения. Все люди равны перед Богом и каждый

⁴²⁷ Слово об осуждении еретиков Иосифа Волоцкого. // БЛДР. Т.9. СПб., 2000. С. 195.

⁴²⁸ «Царский суд и гражданские законы обуздывают произвол неразумных людей, творящих смертные грехи и губящих душу и тело». «Услышьте цари и князья и помните, что власть вам дал Бог, что вы слуги Бога. Для того приставил он вас пастырями и сторожами к вашим народам, чтобы от волков сохранили вы в целости стадо его...» (Там же. С. 195).

⁴²⁹ Там же. С. 197.

⁴³⁰ «Ведь очевидно, что следует не только осуждать, но предавать жестоким казням, и не только еретиков и вероотступников: знающие про еретиков и вероотступников и не донесшие судьям, хоть и сами правоверны окажутся, смертную казнь примут» (Там же. С. 193).

⁴³¹ Ответ кирилловских старцев на послание Иосифа Волоцкого об осуждении еретиков. // БЛДР. Т.9. СПб., 2000. С. 219.

сам несет ответственность за свои грехи и за свою свободу только перед Ним. Вот как завершает свое послание Вассиан Патрикеев: «Слава, Господи, бесчисленной щедрости твоей, по истинному приговору назван ты милостивым и бесконечно терпеливым к человеческим порокам, ведь праведных ты любишь, а грешных прощаешь – ныне и навечно!»⁴³². Стоит ли говорить о том, что судьба Вассиана Патрикеева, как и нестяжателей в целом, оказалась плачевной. Власть все-таки предала Вассиана Иосифу. В конечном итоге власть и осифляне выступили вместе против общества и нестяжателей.

Нил Сорский сконцентрировался на проблеме сохранения индивидуального начала религиозности. Его понимание этого феномена изложено в «Послание великого старца брату, спросившему его о помыслах»⁴³³. Главным для Нила становится стремление *не допустить смешения* нравственного и безнравственного, божественного и земного, что в мире представляется ему невозможным. В то время как Иосиф Волоцкий как раз настаивает на «смешении». Нил же говорит о том, что «смешение» губит Бога, растворение мира в Боге и Бога в мире губит и Бога, и мир. Отсюда *акцент на различение* Бога и мира, религиозного и политического. «Желающий же поучиться благому угождению Божию должен отступить от мира», – пишет он в послании Гурию Тушину⁴³⁴. Разделение здесь тема номер один. Но Нил понимает разделение еще по старому – не как разделение внутри каждого человека всеобщего и частного как одинаково важных начал, а как разделение людей по сферам их деятельности – одни служат Богу, другие – миру. Хотя Нил и выступает за сохранение индивидуализированного типа религиозности, но он подчеркивает в ней как определяющий именно тот момент, который на самом деле уходит в прошлое – момент внемирности истинной религиозности, несовместимости ее с мирской жизнью. По существу современная постановка вопроса о сохранении индивидуализированной религиозности со стороны нестяжателей приняла традиционалистскую архаичную форму.

В этом смысле фигура Нила Сорского перекликается с двумя другими трагическими фигурами европейского Возрождения – Джироламо Савонаролой и Максимом Греком. Резкое противопоставление мирского и божественного, земного и небесного, звучащее в проповедях Савонаролы, больше не может служить основой жизни людей. Только на небольшой промежуток времени охваченное кризисом деморализации флорентийское общество спланивается вокруг сурового монаха-проповедника, но очень быстро становится ясно, что их пути расходятся. Да, нужна мораль, нужен Бог, нужна вера, но какая-то другая, более совместимая с ценностями новой эпохи. Нестяжателей и Савонаролу сближает не только тип

⁴³²Там же. С. 221.

⁴³³Нил Сорский. Послание великого старца брату, спросившего его о помыслах (Послание Вассиану Патрикееву) // БЛДР. Т.9. СПб., 2000. С. 165–171.

⁴³⁴Нил Сорский. Послание к Гурию Тушину // Там же. С. 175.

то, что их христианский идеал не совпадает с тенденциями времени, которые уже требуют не просто противопоставления мирского божественному, а поиска *новых форм* их одновременного *соединения и различения*. Здесь проходит водораздел между нестяжателями и будущими старообрядцами. Нестяжатели – еще переходный момент. Здесь есть элементы, близкие к старообрядчеству, но это еще монашество, отшельничество и сопротивление, хотя и бескомпромиссное, но еще не социальное.

Восходящая индивидуализация и земное начало. Федор Карпов, Иван Пересветов, Максим Грек. Если нестяжатели видят в обмирщении религиозного начала опасность для индивидуализации, то Федор Иванович Карпов и Иван Семенович Пересветов, напротив, ставят вопрос об источнике и наказании зла в *этом* мире. В их интерпретации *проблема индивидуального* предстает, прежде всего, как проблема *правильных оснований* для *личного выбора* между добром и злом. Как и нестяжатели, Федор Карпов сознает невозможность прямого переноса христианского нравственного принципа на условия земной жизни. Но при этом он уже ставит вопрос о том, как жить в мире по христианским законам, как соединить нравственное и земное человеческое начало. В «Послании митрополиту Даниилу»⁴³⁵ он формулирует это следующим образом: «...для устойчивости дела народного или царства, или власти важнее правда или терпение? Если мы скажем, что терпение важнее для сохранения власти и царства, тогда напрасно составлены законы. Тогда обычаи священные и хорошие установления будут разрушены и в царствах, и в правительствах, и в городах общество человеческое придет в беспорядок... Ведь если бы установить, чтобы с терпением жили, тогда не нужны для царства или власти правители и князья; итак, упразднить начальство, власть и господство, и будет жизнь беспорядочной, в буйстве сильный будет угнетать бессильного, пусть он терпит. И не нужны будут судьи в царстве, которые правду блюдут, потому что все разрешит терпенье там, где в терпенье жить будут»⁴³⁶. Когда говорится «терпением вашим спасайте души ваши», – для понимания этих слов нужно знать, что духовные лица судятся так, а живущие в мире – иначе. Ибо всем христианам должно быть присуще терпение и по мирскому правилу и по евангельскому – одним более, другим менее в зависимости от лиц и обстоятельств, и времени. Среди монастырских братьев никогда не должно оскудевать терпение, а в мирской жизни требуется много и от подданных: иногда слуги, иногда оружие, в другой раз кони, иногда одежды красивые, иногда другие вещи, которые приобретаются за серебро, за деньги»⁴³⁷. За этой фразой стоит осознание очень важного момента – прямой перенос базового неструктурного принципа восходящей индивидуализации на общественную и

⁴³⁵Федор Карпов. Послание Митрополиту Даниилу // БЛДР. Т.9. СПб., 2000.С. 346–359.

⁴³⁶Там же. С. 351.

⁴³⁷Там же.

шире – социальную жизнь порождает опасность дисгармонии, беспорядка, несправедливости и зла, поскольку гармония материальной жизни требует ... уважительного отношения к структурности, к частному. «Безграничное терпение», достаточно безопасное, когда речь идет о духовном аспекте восходящей индивидуализации, в миру может обернуться своей противоположностью – не готовностью человека отстаивать определенные необходимые *земные границы* своего «я», нарушение которых ведет к деиндивидуализации. Мир структурирован и для того, чтобы в нем сохраниться как личности, человеку необходимо какое-то очень важное основание, чтобы прочертить взаимоприемлемые *границы между собой и другими*.

Проведение и защита внутренних границ, защищающих людей друг от друга, не может быть следствием произвола. Для гармонизации общественных отношений и урегулирования *отдельных* интересов лиц необходим закон, который основывается на принципе *справедливости*. Федор Карпов говорит о том, что именно в этом и состоит назначение власти, ссылаясь при этом на Аристотеля⁴³⁸. Ссылка на Аристотеля здесь отнюдь не случайна. Для обоснования справедливости применительно к мирской жизни к античным авторам прибегает и другой защитник принципа неприкосновенности личности в миру – Андрей Курбский. В переписке с Иваном Грозным он ссылается на Цицерона. Очевидно, что для решения вопроса в *такой его постановке* нужно достаточно серьезное знание тех самых «внешних» наук, античной мудрости, против которых по роковому стечению обстоятельств, столь ревностно предостерегал Федора Карпова его авторитетный греческий корреспондент Максим Грек. Максим воспринимался современниками как *философ*. Между тем сам он не только запрещал называть себя философом, но и постоянно предостерегал своих российских корреспондентов от неправильных занятий философией и всякой «внешней» мудрости, рекомендуя им лучше оставаться в детском неведении относительно философских проблем, дабы сохранить в первоизданности свою веру⁴³⁹. На первый взгляд может показаться, что все это сказано из осторожности, ведь Максим в силу своей учености и бурной биографии при всем уважении к нему все время находился под подозрением и в этом смысле был беззащитен перед любой провокацией. Но, думается, что проблема намного глубже. Пройдя лично через изучение и, возможно, увлечение «внешней» (античной) философией и одновременно став свидетелем того нравственного кризиса и тупика, в который зашло западное общество под влиянием

⁴³⁸ «Поэтому, всякий город и всякое царство по Аристотелю, управляться должно начальниками по правде и определенными законами справедливыми, а не терпением. Поэтому, мы люди, нуждаемся во власти царей, которые нас в царствах и городах своих по достоинству каждого справедливо пасут, невинных защищают. Страдающих освобождают, вредящих и угнетающих – наказывают, а совершенно неизлечимых людей из общества хороших удаляют» (Федор Карпов. Послание Митрополиту Даниилу. // БЛДР. Т.9. 2000. С. 353)

⁴³⁹ «А философ ради Бога не называй меня. Я инок больше всех невежа». «А священника того исправлять не ленись, чтобы он оставив всякие споры, принимал просто без обсуждения сказанное святыми отцами о том, что никак и никогда о Божестве нельзя уразуметь, из-за чего он безначальным, и непостижимым, и несказанным называется, в трех лицах прославляемый Бог, которому слава вовеки, аминь» (Послание Максима Грека к Федору Карпову // БЛДР. Т.9. 2000. Т. 9. С. 343).

«нисходящей» индивидуализации, связанной с вытеснением христианства античностью в сознании этого общества, Максим осознал всю социальную опасность этой новой формы рационалистической индивидуализации, доведенной до своих экстремальных значений. Конечно, это не могло сделать его апологетом невежества. Достаточно вспомнить, с каким восторгом он описывает западную систему обучения на примере Парижского университета⁴⁴⁰. Но он все время подчеркивает, что «внешние» науки опасны для веры. Эту «экстремальность» нисходящей индивидуализации, когда рациональное вытесняет эмоциональное, а материальное – божественное, Максим и описывает как «гордость»⁴⁴¹. И с этим-то багажом разочарований во «внешней» мудрости спустя много лет он оказывается в Московии, где проблема была как раз прямой противоположной! Ведь кризис «восходящего» типа индивидуализации был связан вовсе не с вытеснением всеобщего религиозного начала под влиянием античного рационализма и пантеизма, как это было на Западе, а с прямо противоположным – с вытеснением значения индивидуального в понимании человеческой личности. И здесь, возможно, совсем не лишними оказались бы и «Физика» Аристотеля, с ее вниманием к природе и частному, и Платон, с его рационализмом, и Цицерон с его гражданскими принципами государственности. Не случайно Федор Карпов в своем письме к Максиму Греку озабочен не поиском утраченной под влиянием философии веры, а именно недостатком рациональной пищи для ума: «...ведь не молчит во мне смущенная моя мысль, хочет знать то, над чем она не властна, и пытается найти то, чего не теряла, стремится прочесть то, чего не изучила, хочет победить непобедимое»⁴⁴².

Итак, государство должно защищать правду и справедливые законы, а не уповать на терпение любой неправды. Но Федор Карпов чувствует, что теократическая система в кризисе, что упования на то, что власть будет стремиться к поддержанию социальной гармонии просто в силу своей ответственности перед Богом – ныне иллюзорны. Он прямо пишет о том, что власть не следует эти принципам. «Но увы, уже в нынешние времена многие начальники о своих сиротах и подданных не пекутся; но допускают их угнетение лживыми наместниками»⁴⁴³. Но как восстанавливать равновесие системы, когда власть оказывается лишь одним из игроков, – на этот вопрос он не дает ответа. Ведь это только начало XVI в. Эпоха Макиавелли. На этот вопрос просто еще *нет ответа*. Важно, что этот вопрос, который станет центральным для проблемы «гражданского общества» и «гражданского государства», был поставлен в России в начале XVI в. Вообще, очень важно, на что будет уповать власть – на социальную гармонию и

⁴⁴⁰Максим Грек. Того же инока Максима Грека повесть страшная и достопамятная и о совершенной иноческой жизни // БЛДР. Т.9. СПб., 2000.. С. 315.

⁴⁴¹«Знание делает гордым, любовь назидает» (Максим Грек. Повесть о Савонароле // Там же. С. 317).

⁴⁴²Федор Карпов. Послание Максиму Греку о третьей книге Ездры // Там же. С. 345.

⁴⁴³Там же. С. 355.

закон, и тогда ей нужна будет поддержка общества, или на насилие, и тогда она становится антиобщественным элементом и требует от общества слепого подчинения и бесконечного терпения. Ситуация тогда еще не определилась. Но опасность выхода на второй вариант Федор Карпов фиксирует, предчувствуя драматизм и неустойчивость будущего России, если она пойдет по этому пути.

В России, как и в Европе, нарастание значения мирской жизни и связанного с ней частного начала все больше разрушают гармонию средневековой «внемирной» индивидуализации. Если Федор Карпов говорит о нарастающем значении этого *нового частного начала* для справедливого устройства общества, то Иван Пересветов⁴⁴⁴ обращает внимание на *опасности*, которые порождает неограниченное развитие нового частного начала и предлагает пути его *ограничения*. Характерно, что оба автора сознают недостаточность прежних чисто религиозных форм гармонизации частей в общественном целом. В «Большой челобитной»⁴⁴⁵, характеризуя «нестроение государственное», Пересветов прямо указывает на опасный пример тысячелетней Византии, совсем недавно ушедшей в политическое небытие. Он прямо говорит о том, что греки потеряли свое государство из-за предательства элиты. Элита стала антиобщественной, потому что предпочла свои частные интересы всеобщим и некому было призвать ее к порядку и остановить процесс ограбления общества и роста общественного неравенства, с одной стороны и паразитизма элиты, с другой. «И никто не видел справедливости от вельмож в царстве Константина. Но сами они, вельможи, чинили в царстве притеснения и разоряли царство»⁴⁴⁶. В ответ общество перестало идентифицировать себя с этим государством и его защищать⁴⁴⁷. Политический диагноз совершенно точен.

Для обуздания разрушительного для общества конфликта частных интересов Пересветов предлагает две меры: проведение завоевательной политики, способной поставить элиту на службу обществу и усиление центральной власти. Именно в личности правителя он видит политическую фигуру, призванную ограничивать частные интересы во имя целого. Он уповает на разумность центральной власти и предлагает для нее в «челобитных» правильный курс действий. Государь должен контролировать в государстве все и вся. И для этого ему надо иметь все необходимые механизмы. Надо вмешиваться во все – «снабдить уставом купеческий торг», чтобы не было обмана в торговле, следить за чиновниками, вести активную завоевательную политику, сконцентрировать в центре всю экономическую и политическую мощь, самому собирать все налоги и опираться не на бояр и вельмож-собственников, а не служилых,

⁴⁴⁴Зимин А.А. И.С.Пересветов и его современники. Очерки по истории русской общественно-политической мысли середины XVI в. М., 1958.

⁴⁴⁵Пересветов И.С. Большая челобитная // БЛДР. Т. 9. С. 432–451.

⁴⁴⁶Там же. С. 447.

⁴⁴⁷Там же. С. 441.

полностью зависимых от власти людей⁴⁴⁸. Хотя произвол государя вовсе не является идеалом Ивана Пересветова, но выразителем и носителем этих всеобщих интересов является у него еще не общество, а внешняя по отношению к обществу сила – царь. В постановке вопроса Пересветовым уже заключено противоречие. Ну, допустим, царь принципиально отличается от всех остальных как воплощение всеобщего начала в государстве, но ведь, с другой стороны, царь такой же человек, как и все. А это означает, что он *тоже* воплощает в себе не только всеобщее (публичное), но *частное, отдельное* человеческое начало. И если это так, то как же именно можно *различить* в действиях царя разрушительный для общества произвол частного человека и волю суверенного самодержавного правителя, в которой выражается всеобщее начало? Как отличить произвол от наказания произвола, тиранию от защиты справедливости, индивидуализацию от деиндивидуализации? Именно этот вопрос становится одним из центральных в знаменитом споре Ивана Грозного с Андреем Курбским.

От «личности» к «культу». Проблема восходящей индивидуализации состоит вовсе не в том, что она несовместима с мирской жизнью и для своего сохранения требует неперменного ухода из мира. Экономические успехи старообрядцев доказали обратное. Проблема в другом. Альтруистический, неструктурный принцип восходящей индивидуализации при его переносе на материальную жизнь очень легко *подменяется на деиндивидуализацию* и потому при незначительной (на первый взгляд) трансформации может быть использован для оправдания самых бесчеловечных поступков и режимов. Попробуем проследить эту *подмену* на примере позиции Ивана Грозного в его переписке с Андреем Курбским⁴⁴⁹. В этой «подмене» заключена, на наш взгляд, главная тайна повторяющейся легитимации авторитарных режимов в России.

Перед Грозным стоит не простая задача – обосновать право на произвол власти по отношению к подданным, ссылаясь на нравственные принципы христианства. В принципе, первая часть задачи – вполне в духе времени. Макиавелли тоже пишет именно о том, как государь должен действовать, чтобы сохранить и усилить свою власть над подданными. И у Макиавелли, и у Грозного легитимность власти государя связана с его особым положением в качестве субъекта политической власти, воплощающего *в своем исключительном лице всеобщее начало* по отношению к обществу, все еще выступающему в роли объекта власти⁴⁵⁰. И тот и другой сознают, что главным основанием для исключительной власти правителя является то, что только он воплощает *в своем лице* интересы целого. Всякое ограничение царского произвола (его свободной воли) со стороны подданных рассматривается Иваном Грозным, как

⁴⁴⁸Там же. С.447.

⁴⁴⁹Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. Л., 1979.

⁴⁵⁰Носов Н.Е. Становление сословно- представительных учреждений в России. Изыскания о земской реформе Ивана Грозного. М., 1969.

покушение на политический суверенитет власти в суверенном государстве, где власть должна быть *свободной*. Таким образом, самовластие царя, т. е. его свобода воли, выступает как необходимый момент государственного суверенитета по отношению к другим государствам⁴⁵¹. С другой стороны, самовластие государя в глазах Грозного обеспечивает всеобщий и публичный характер власти, коль скоро именно государь, в отличие от своих подданных, единственный руководствуется в своих действиях не частным, а всеобщим государственным интересом⁴⁵². Макиавелли в «баронском» варианте власти также видит опасность атомизма и распада целого, которое воплощает собой сильный государь. И тот и другой признают, что политика расходится с моралью и имеет свои цели и свои средства для их достижения. И Макиавелли и Иван Грозный откликаются на определенную «новизну» момента. Макиавелли открыто признает, что наступила эпоха нового типа политики, власти, государственности, когда все чаще приходится вводить «новые установления и порядки», и что этот новый тип социума и власти не наступит без насилия⁴⁵³. Необходимость насилия и даже жестокости в политике и невозможность для правителя следовать правилам морали обычного человека постоянно подчеркивается Иваном Грозным. Царь имеет право не только ограничивать свободу воли подданных, но и лишать их жизни, если того требуют политические интересы христианского государства⁴⁵⁴. У Макиавелли, как и у Грозного, общество выступает как важная основа власти. Так, во второй главе «Государя» «О наследственном правлении» Макиавелли пишет о значении соблюдения политических привычек и традиций общества для устойчивости власти. Патриотизм и обязанность заботиться об обществе и блюсти национальные традиции – постоянный рефрен в посланиях Грозного. Для него важно сохранить общество как объект сильной праведной власти, за который царь несет моральную ответственность перед Богом⁴⁵⁵. Поэтому и Грозный и Макиавелли сознают значение общественной поддержки для легитимации и устойчивости власти. Но в одиннадцатой главе «Государя», посвященной церковным государствам, у Макиавелли появляется одна любопытная фраза. Описывая идеальные теократические государства, где власть «опирается на освященные религией устои, столь мощные, что они поддерживают государей у власти независимо от того, как те живут и поступают»⁴⁵⁶, Макиавелли замечает: «Только там государи имеют власть, но ее не отстаивают, имеют подданных, но ими не управляют; и, однако же, на их власть никто не покушается, а

⁴⁵¹Первое послание Ивана Грозного Курбскому // Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским». Л., 1979. С. 126.

⁴⁵²Там же. С. 128.

⁴⁵³Макиавелли Н. Государь // Макиавелли Н. Государь. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия. СПб., 1997. С. 25-26

⁴⁵⁴Первое послание Ивана Грозного Курбскому. // Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским». Л., 1979. С. 129.

⁴⁵⁵Там же. С. 123.

⁴⁵⁶Макиавелли Н. Государь // Макиавелли Н. Государь. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия. СПб., 1997. С. 45.

подданные их не тяготятся своим положением и не хотят и не могут от них отпасть». Но если Макиавелли относительно Европы прямо говорит о том, что он лично с такими государствами не сталкивался и даже, что «ум человеческий их не достигает»⁴⁵⁷. То Грозный, похоже, претендует на то, чтобы быть государем именно *в таком* государстве! Почему?

Нет ничего удивительного, что ум Макиавелли «не досягал» до представлений о такого вида государственности. Ведь для средневековой западной государственности религия была преимущественно внешним фактором, общество даже не знало языка Священного Писания. Поэтому и легитимация власти на основе религии была скорее внешней, институциональной. Пробуждение же общественной самодеятельности было связано с новым типом реформационной религиозности, который возник из отрицания прежнего средневекового. Европа по существу не знала народной теократии, т. е. теократического режима, сформированного и выращенного самим обществом, на базе внутренних общинных форм религиозности. Поэтому для Макиавелли такая теократическая власть, опирающаяся на добровольное общественное согласие, кажется невозможной. Опираясь на опыт западной теократии, он и говорит, что церковь как и всякая другая власть, в политической сфере достигла легитимности «действуя деньгами и силой»⁴⁵⁸.

У Грозного же ситуация была другая. Исторически его государство выросло из совершенно иного типа общности, при котором общественная религиозность стала фундаментом теократической власти. И хотя за двести лет общественное начало власти подверглось значительной эрозии, *традиция и инерция общественной теократии в политическом сознании общества сохранились*. Поэтому для Грозного было вполне естественно опираться на эту *инерцию общественной теократии* для легитимации своей власти, и для него описанный Макиавелли тип «церковного государства» был не только не странным, а представлялся действительно возможным. Но здесь была проблема: для того, чтобы его власть была принята на прежнем религиозно-нравственном основании, она не должна была противоречить нормам христианской морали. А новый тип власти, связанный с обузданием усиливающихся частных интересов, как уже было сказано, не может обходиться без жестокости и насилия.

Макиавелли в этом смысле было проще. Он разделяет мораль (религиозность) и политику на две отдельные сферы. При этом он не подвергает сомнению *отдельно* ни истинность христианских моральных норм, ни их общественную значимость. Он просто говорит о том, что в современных условиях нужны *новые формы, новые чисто политические основания для легитимации власти в глазах общества*, что традиционная теократическая форма

⁴⁵⁷Там же. С. 46.

⁴⁵⁸Там же. С. 56.

легитимации власти со ссылкой на религиозные нравственные нормы и ценности больше не работает или, по крайней мере, уже не достаточна. Грозный же, напротив, с помощью религиозных христианских принципов пытается обосновать именно теократический абсолютизм, т. е. новый авторитарный, деспотический и жестокий тип власти, и для этого, вынужден подменять *и исказить нравственные принципы христианства*, с тем чтобы этой подменой христианства сделать легитимной в глазах общества свою власть⁴⁵⁹. Очевидно, что для легитимации подобного вида власти христианство должно было получить соответствующую интерпретацию, с акцентом на принципы слепого подчинения, беспредельного терпения любого произвола со стороны власти⁴⁶⁰, добровольной жертвенности всем земным во имя великих целей и истин⁴⁶¹, но самое главное – готовность отказаться от собственного права на моральное суждение, на свою «душу» признав это право за властью⁴⁶².

Таким образом, Грозный осуществляет очень существенную подмену. Самоотверженное, альтруистическое начало, заложенное в принципе восходящей индивидуализации, из личного морального действия превращается в обязанность добровольного принятия любого произвола со стороны власти. «Раб Божий» превращается в «раба земного». От действительно содержащегося в восходящей индивидуализации принципа самопожертвования *как личного акта* делается шаг в направлении легитимации на религиозном основании права *другого человека* (правителя) жертвовать тобой или другими людьми для великих целей. Принцип преодоления эгоизма и выхода за его пределы перерастает в требование отказа от личностного начала как такового. Отчужденная, деиндивидуализированная, *подмененная* религиозность становится важнейшим источником легитимации авторитарной теократической власти.

В случае с Макиавелли деиндивидуализация выражается в *утрате морали как важного всеобщего* критерия при решении общественных проблем, кризису принципа справедливости и торжеству права сильного в политике и жизни. А человек, утративший мораль в качестве ориентира своей деятельности, перестает быть личностью. В случае Грозного деиндивидуализация выражается не в отказе от морального всеобщего критерия в политике, а в узурпации морального действия и морального принципа властью, *не в отделении* политики от

⁴⁵⁹Если для Италии и шире, Европы времен Макиавелли языческое античное гражданское наследие постепенно заново приобретает статус общественной традиции, то для Московии-России того же периода общественной традицией является не языческое гражданское а христианизированное античное наследие, связанное с византийским типом общественной религиозности.

⁴⁶⁰Грозный подбирает соответствующие цитаты, искажая их смысл, поскольку использует в совершенно ином контексте. Слова апостола Павла «*Всякая душа да повинуется владыке власть имеющему, ... тот, кто противится власти, противится божьему повелению. ... повинуйтесь не только добрым, но и злым...*» (Первое послание Ивана Грозного Курбскому. // Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским». Л., 1979. С. 124).

⁴⁶¹«Если же ты праведен и благочестив, почему не пожелал от меня, строптивного владыки, пострадать и заслужить венец вечной жизни?» (Там же).

⁴⁶²В «Первом письме к Курбскому» Грозный прямо сообщает, что «по божьему изволению бог отдал их (предков Курбского. – А.Г.) души под власть нашему деду, великому государю, и они, отдав свои души, служили до своей смерти и завещали вам, своим детям, служить детям и внукам нашего деда» (Там же. С. 125).

морали, а, напротив, в *слиянии* политики и морали, в *искажении морали, поглощении морали политикой* и построении на этой основе авторитарной власти, распространяющей свои «права» не только на жизнь и собственность подданных, но и на их личностное начало, на их совесть.

Так, вступая в эпоху нового экономического и политического подъема в преддверии Современности, западная и восточная формы индивидуализации личности проходят все этапы эволюции и завершаются к XVI–XVII в. кризисом деиндивидуализации. В западном варианте происходит растворение всеобщего, божественного начала в частном, человеческом, природном – в утрате Бога как ценности. В восточном – наоборот – в растворении индивидуального во всеобщем-божественном, а последнего – в государственном начале, в утрате человека как ценности. И в том и в другом случае кризис личностного начала приводят к социальному распаду и тяжелейшему политическому кризису – войнам и смутам XVII в. И выходом из этого кризиса становится следующий этап формирования Современности – этап индивидуализации веры.

Заключение к первой главе

Пониманию того, что существует не одна, а две формы единства человеческого бытия, должно быть, много тысячелетий. Оно закодировано содержится в любой религии и любой философской системе. Возможно, и христианство есть лишь одна из форм выражения этого глубинного понимания. Но каждое поколение и каждая эпоха раскрывает это понимание для себя заново.

И Европа, и Россия вырастают из единого цивилизационного корня – антично-христианского синтеза, соединяющего в себе принципы духовного и материального единства людей. Но так сложилось исторически, что синтез этот был осуществлен в двух формах. В одной (западной) духовное единство лишь *дополнило* собой единство материальное, структурное, развитое в рамках античной культуры. В другой (восточной) духовное единство, по существу, *заменило* собой античное структурное материальное единство, вытеснив его на периферию *познания «внешнего»* мира. Это различие имело серьезные последствия для формирования двух типов осознания человеком самого себя в том, что касается *его границ*. Западный вариант сохраняет античный структурный материальный принцип границ между индивидами как базовый для понимания суверенитета личности и кладет именно этот тип индивидуализации в основу своей социальности. Восточный – открывает новый духовный тип индивидуализации личности, в основе которого лежит неструктурный, ипостасный принцип множества, при котором индивидуальное не совпадает с отдельным, частным, а суверенитет личности определяется не границами, отделяющими ее от других, а уровнем ее незаменимости,

ее уникальной значимости для бытия этих других – т. е. той степенью, с которой ее существование может стать значимым фактором существования других. Именно этот изначально религиозный по форме тип индивидуализации личности и ложится в основу византийской, а затем наследуется российской социальностью.

Различие это не приводило к существенному расхождению двух соответствующих форм европейской социальности до момента, пока эта социальность не вышла на новый виток в своем экономическом развитии – на этап становления капиталистических товарно-денежных отношений, пришедшийся на период XIV–XVI вв. В рамках средневековой патерналистской системы различия в типе индивидуализации не были столь существенны. Но новый тип хозяйства рождает новый тип деятельности, при котором всеобщее уже не опосредованно, через место в системе общественной иерархии, а непосредственным образом, в самом акте производства начинает пронизывать и определять частную жизнь *каждого человека*. Это изменение характера деятельности людей рождает потребность в новом типе самоопределения человека, новом типе соотнесения своего частного, конкретного «Я» со всеобщим «МЫ», в доказательстве и осознании того, что это «МЫ» в равной степени является достоянием каждого и что поэтому каждый в равной степени ценен и важен для этого «МЫ». Именно этот процесс одновременного присвоения человеком своей всеобщей природы в ходе конкретной деятельности и осознания в своей индивидуальности всеобщего начала составил основу индивидуализации личности и ...проявил те глубинные, «дремавшие» до поры до времени различия, которые содержались в двух формах антично-христианского синтеза.

В поисках оснований для индивидуализации личности западная ветвь обращается к Августину и находит у него античную структурность, но затем выясняется, что чем дальше назад в античность – тем этой структурности больше, тем более изоциренно и тонко она способствует освоению этого мира как структурного в формах рационального мышления, тем богаче ее опыт структурной организации социума в формах гражданских и правовых отношений. И самое главное – этот заново открытый структурный рациональный принцип индивидуализации личности как «отдельности», проявившийся в «нисходящей индивидуализации» западного Возрождения, казалось, идеально подходил для нового типа экономических отношений, в основе которых лежал тот же самый абстрактный принцип структурности – принцип товара. И уж тем более этот тип структурной индивидуализации прекрасно соответствовал тем правовым формальным отношениям, которые составляли основу гражданской социальности. Чего не скажешь о «восходящей индивидуализации», к которой в силу тех же причин экономического порядка, но при других исторических и культурных предпосылках примерно в это же время обратилась восточная ветвь европейской цивилизации.

«Восходящая индивидуализация» имеет существенные «недостатки» в той части, в какой речь идет об освоении и организации структурного пространства материального мира. И главная проблема здесь состоит в том, что, не признавая «отдельности» как главного критерия индивидуальности, «восходящая индивидуализация» может порождать существенные трудности при соблюдении материальных и даже духовных границ личности, в том обществе, где она составляет основу социальной и политической культуры. Ее особый неструктурный тип множественности рождает постоянное искушение *подменить* ее тотальностью. А заложенный в ней альтруистический принцип «размыкания эго» создает удобную почву для легитимации этой подмены в глазах общества, в особенности в тех случаях, когда речь идет о выживании в условиях враждебного окружения. Но значит ли это, что заложенный в нашей культуре тип «восходящий» индивидуализации личности является нашей цивилизационной ошибкой и что нам следует от него отказаться лучше позже, чем никогда во имя иного структурного западного типа индивидуализации? Мне думается, нет, отказываться не нужно, но извлечь уроки из исторического опыта и откорректировать этот принцип так, чтобы не допускать его тоталитарной подмены, стоит. Почему не нужно отказываться и в каком направлении может быть осуществлена коррекция?

И западный тип индивидуализации способен породить и порождает огромное количество проблем и искушений, связанных с деиндивидуализацией. Да, он оказался способен в определенной степени поддерживать социальный прогресс европейского общества, но в каких чудовищных и кровавых формах и ценой каких страданий для всего остального человечества. Да и самим европейцам немало досталось горя на этом пути, пока они не сумели найти формы вначале религиозного, а затем, на их основе, и политического само- и взаимно-ограничения для своей индивидуализации, пока они не выработали соответствующие механизмы и традиции политического и морального согласования своих «отдельных» интересов во имя всеобщих целей. И механизмы эти, тем не менее, давали и дают систематические сбои. Умение прочертить четкие границы между собой и другими вовсе не с необходимостью ведет к суверенитету личности, с таким же успехом, при определенных обстоятельствах, оно может оборачиваться Освенцимом. Так же, впрочем, как и неумение прочертить границы неприкосновенности личности может обернуться Архипелагом ГУЛАГ.

Но главная проблема состоит в том, что материальный, структурный тип индивидуализации будет все больше утрачивать свою эффективность по мере нарастания значения тех сфер общественного производства, для которых структурный принцип организации и воспроизводства не является органичным. Речь идет о непосредственно всеобщих сферах науки, образования, искусства, воспитания, поддержания среды обитания. Это те сферы человеческих отношений, структурирование которых хотя и возможно, но губительно

для их природы. Ведь они имеют то же самое свойство, что «свет» в приведенном мною отрывке из Дионисия Ареопагита – свойство *принадлежать каждому одновременно*.

Думается, что и Россия, и Европа сегодня, на черте выхода из Современности, вновь, как и тогда в момент ее зарождения в XIV в., переживают кризис индивидуализации личности и стоят на пороге открытия ее новых форм. И движение к этим новым формам пойдет по пути конвергенции, нового синтеза двух форм индивидуализации. С одной стороны, это будет освоение новых возможностей организации и воспроизводства интеллектуального пространства, открываемых принципом восходящей индивидуализации. А с другой – обеспечение материальных границ и суверенитета личности в тех сферах, которые по-прежнему, подлежат структурности.

В заключение хотелось бы коснуться одного важного вопроса, а именно – вопроса о соотношении понятия «восходящей индивидуализации» и понятия «соборности». При всем внешнем сходстве эти понятия принципиально различаются. Можно сказать, что это две разных по времени и по сути интерпретации важнейшего принципа духовного единства. «Соборность» акцентирует внимание на аспекте *единства*. «Соборность» славянофилов возникла как понятие особого типа религиозного, духовного, добровольного эмоционального (любовного) единства людей в Боге, противостоящего западному насильственному, социально-правовому, рационально-экономическому единству отдельных индивидов в мире. Поскольку никакого другого индивидуализма кроме западного, не предполагалось, то «соборность» с необходимостью стала рассматриваться как противостоящая индивидуализму, как антииндивидуализм. При всех оговорках о тонком отличии любовного и добровольного антииндивидуализма общины от насильственного и «нелюбовного» антииндивидуализма «тюрьмы народов», различить эти вещи в реальной жизни не получалось ни в 40-е и 60-е гг. XIX в., ни в 30 и 60-е гг. XX в. Не получается при такой постановке вопроса разделить эти вещи и сейчас, когда стремление к верности культурной идентичности как-то незаметно снова то и дело подменяется идеей подавления личностного начала.

Понятие «восходящей индивидуализации» личности сразу акцентирует внимание на том, что духовное единство, лежащее в основе православия, есть особый тип взаимодействия, коммуникации *личностей*. А из этого следует сразу несколько очень важных моментов, позволяющих, наконец, разомкнуть неплодотворное противопоставление «духовности» – «материальности», «культуры» – «цивилизации», России – Европе, социализма – капитализму, и т. д. Тот тип индивидуализма (индивидуализации личности), который сложился на Западе Европы в эпоху Возрождения и затем под воздействием Реформации, лег в основу рыночно-правовой социальной системы, не является единственно возможным. Открытие индивидуализирующей составляющей нашей православной и постправославной культуры

свидетельствует о том, что она обладает серьезным потенциалом для успешного развития на собственной культурной основе политических и экономических отношений, предусматривающих суверенитет каждой личности, уважение и защиту ее частных интересов. Российский тип культуры и политической культуры в том числе соотносится с западноевропейской не как культура тотальная с культурой индивидуалистической, а как культуры, имеющие в своей социальной основе два разных типа индивидуализации, разных, но проистекающих из единого антично-христианского корня. Мне также было важно показать, что ни тот ни другой тип индивидуализации не застрахован от превращения в свою противоположность. И хотя логика этой эволюции в том и другом случае различна, итог один и тот же – деиндивидуализация, насилие, социальный распад и поиск выхода через восстановление новой временной гармонии между ценностями индивидуального и всеобщего в деятельности каждого человека. Там где есть индивидуализированная личность – там будет развиваться Современность. А разнообразие и множественность форм индивидуализации личности рождает разнообразие и множественность форм Современности. Я рассмотрела это различие на основе двух форм в рамках христианской цивилизации, но не исключаю, что при расширении цивилизационного спектра исследований мы откроем иные варианты индивидуализации личности, связанные с иными типами Современности...

Но, если это так, если и Россия, и Европа в равной степени обладали такой предпосылкой Современности, как ценность индивидуализированной личности, то почему их типы Современности различаются не просто своими качественными сторонами, а различаются по времени, по степени погруженности в Современность? Если при всем существенном различии и та и другая ветвь Европейской ойкумены находилась примерно на одном уровне Современности на заре ее становления, то почему и на каком этапе Европа обогнала Россию на пути развития Современности? Ответ на этот вопрос связан с анализом двух путей выхода из кризиса индивидуализации личности в ходе европейской Реформации и попыткой этого выхода в ходе русского религиозного Раскола. Только если перед Западом стояла проблема формирования в ходе Реформации нового типа религиозности, более соответствующей новому типу личности, то для России выход из кризиса индивидуализации был связан, напротив, с возрождением изначально общественного индивидуализированного типа религиозности и его адаптацией к новым социально-экономическим и политическим реалиям. Последнюю функцию попыталось взять на себя русское старообрядчество.

Глава вторая.

Индивидуализация веры как второй этап модернизации социально-политической системы. Русский Раскол и европейская Реформация

§ 1. Место темы Раскола в общей логике диссертационного исследования

Изначальный вопрос. После крушения советской системы новые «демократические» и неолиберальные институты изменили условия господства политической элиты, но не затронули сути социально-политической конфигурации «общество–государство». Особенность российской конфигурации «общество–государство» заключалась в том, что государство рассматривало себя как полноправного и ничем не ограниченного *автора* и хозяина всех политических, экономических и культурных процессов, протекавших в системе. Обществу же отводилась роль *объекта*, инструмента, средства для осуществления этих процессов. При этом общество должно было строго подчиняться государству в реализации поставленных целей. В основе этой системы лежит идея определенного тождества общества и государства, но тождества очень своеобразного. Общество обязано отождествлять себя с государством во всем и ни в коем случае не поднимать вопроса о том, в какой мере политика государства соответствует интересам общества. Даже уже сама постановка этого вопроса рассматривалась как кощунственный антигосударственный, а следовательно (коль скоро общество и государство по существу есть одно и то же!), антиобщественный акт. С другой же стороны, государство всегда четко отличало себя от общества, как единственную инстанцию, имеющую право и обязанность формулировать и защищать общественный интерес, и строго следило за тем, чтобы общество не покусилось на эту его исключительную политическую прерогативу и привилегии, с ней связанные. Отражением этой изначальной двойственности (тождественности и нетождественности общества и государства) стало второе свойство данной системы: государство здесь понималось в двух смыслах. С одной стороны, государство в широком смысле, включающем и растворяющем в себе вообще все – и общество, и политическую элиту. С другой – государство как нечто отличное от общества, не совпадающее с обществом, как институт управления обществом, контроля за обществом и принуждения общества для реализации поставленных этим государством целей. Двойственность эта не случайна, и она не является простым результатом терминологической неясности. Двойственность эта органично

вытекает из особой природы конфигурации «государство–общество», характерной для российской политической системы. Именно эта, тщательно оберегаемая при всех политических режимах и на разных исторических этапах двойственность, делала и делает возможной легитимацию подобной архаичной патерналистской системы со стороны общества. Третьей особенностью этой системы, органично связанной с двумя первыми, являлось то, что «государство в узком смысле этого слова» не просто совпадает с правящей элитой, но совпадает с конкретными лицами, личностями, воплощающими собой элиту. Таким образом, статус всеобщего интереса автоматически получают здесь не просто интересы правящей элиты, как особого социального института. Статус всеобщего интереса порой приобретает здесь просто личная, индивидуальная воля или даже прихоть правящего лица, причем уровень власти здесь не принципиален. Прихоть человека, облеченного даже очень незначительной властью, воспринимается как порой неприятное, но естественное проявление всеобщего интереса. Т.е. лицо и политическая функция здесь очень архаически по-прежнему не разделены. И это делает возможным и «легитимным» расправу с лично неудобными людьми (по карьерным или каким-либо иным чисто личным соображениям) под прикрытием «защиты интересов государства». В этом смысле здесь не только общество должно отождествлять себя с властью, но и власть (элита) получает возможность выдавать свои частные (как социальные, так и чисто личные) интересы за интересы общественные.

Система эта, при всем своем очевидном удобстве для власти, представляет серьезную опасность и для общества, и для государства в широком смысле, да в конечном итоге и для самой политической элиты. Главная проблема здесь состоит в том, что в этой системе отсутствует очень важный компонент, обуславливающий устойчивость любой секуляризированной системы – здесь нет секуляризованного института, способного принуждать и поощрять политическую элиту к реализации общественного интереса. И одновременно нет секуляризованного института, способного защищать общество и общественный интерес от личного и социально-политического эгоизма правящей элиты. Речь идет о центральном для современных секуляризированных государств институте гражданского политического контроля общества за действиями политической элиты в рамках секуляризованного гражданского государства, который и получил название представительной демократии, и связанных с ней политических институтов участия и контроля. Как случилась, что Россия попала в порочный круг подобного социального процесса, и когда именно это произошло? В поисках ответа на этот в высшей степени современный и актуальный вопрос мы и обратились к истории.

Индивидуализация веры как фактор социально-политического развития. В первой главе мы писали о том, что, хотя Россия, как и Запад, принадлежала к христианской цивилизации, она в гораздо большей степени, чем Запад, унаследовала особый тип индивидуализации личности, сложившийся в рамках византийской цивилизационной парадигмы. Этот тип индивидуализации со всеми своими слабыми и сильными сторонами оказался настолько тесно связан с моральными ценностями общества, что всякая попытка отказа от него и замены его иным типом индивидуализации каждый раз приводила к тяжелейшему нравственному, а затем и социально-политическому кризису. И рано или поздно общество снова возвращалось к естественному для себя типу индивидуализации. Это было первое важнейшее отличие, которое определило специфику русской социально-политической эволюции. Однако, само по себе это отличие вовсе не предполагало еще невозможности развития по общему с Западом цивилизационному пути. Более того, в XVI–XVII вв. и в России, и на Западе, хотя и в несколько разных формах, идут сходные по существу процессы индивидуализации личности, которые собственно и стали необходимой предпосылкой, первым этапом формирования гражданского типа общества и началом модернизации европейских социально-политических систем.

Кризис индивидуализации личности и в России, и в Европе в XVI –XVII вв. породил серьезные проблемы политического, экономического и духовного характера, поставив под угрозу само существование христианского мира. Важнейшим ответом на этот кризис стал следующий этап модернизации системы, связанный с *индивидуализацией веры*. Именно индивидуализация веры, осуществленная в ходе европейской Реформации, заложила основу того нового, внутреннего типа религиозности и моральности, без которого был бы невозможен новый внутренне консолидированный тип общества, получивший впоследствии название «гражданского». Важные аспекты протекания этого процесса в Европе были описаны М.Вебером в работе «Протестантская этика и дух капитализма». В соответствии с этой логикой необходимо рассмотреть, как Россия выходила в XVI–XVII веках из кризиса индивидуализации личности, и были ли в России тенденции в направлении индивидуализации веры, сходные с процессами, протекавшими в западном мире. Исследование той специфической роли, которую играла русская церковь в рамках московской социальной системы, выводит на тему русского религиозного Раскола.⁴⁶³

⁴⁶³ Вопрос о социокультурных параллелях, о том, с какими процессами на Западе можно сопоставлять русский религиозный раскол 17 века не является простым, как, впрочем и вопрос, почему нужно искать какие-то параллели. Поиск параллелей был необходимостью, поскольку важно было понять где и на какой фазе своей эволюции «споткнулось» российское общество на пути к Современности. При проведении такого рода сопоставлений надо понимать, что существует время космическое (например, 17 век), существует время историческое (например, Данте и Фома Аквинский были практически современниками, но один замыкает собой Средневековье, а другой – открывает Возрождение, т.е. совпадая по космическому времени, они принадлежат к разным историческим эпохам). Еще сложнее с временем цивилизационным, когда мы пытаемся найти аналоги

Прямых аналогий между русским Расколом и Реформацией быть не может – ни по характеру культа, ни по форме идей. Однако, следует обратить внимание на *сходство той социально-политической роли, которую опосредованно сыграли эти процессы в России и на Западе*. Главное сходство западной Реформации и русского Раскола заключалось в том, что это были две разные попытки осуществления одного и того же процесса - *индивидуализации веры*. Мы увидели в трагедии Раскола не просто религиозный эпизод, а срыв индивидуализации веры – очень важного этапа модернизации социально-политической системы. В истории возникают моменты, когда именно ценностная катастрофа становится ключом к пониманию специфики дальнейшей экономической и социально-политической модернизации системы. Ценностная сфера общества имеет свою логику развития, глубинную внутреннюю связь с экономическими и социально-политическими формами. Нарушение этой логики и этой «естественной» связи может иметь опасные последствия для дальнейшего процесса социально-политической модернизации.. Раскол рассматривается как важный момент срыва естественной модернизации ценностной сферы российского общества. В рамках возникшего старообрядчества проявилась попытка соединить индивидуализацию веры с чувством социальной ответственности общества за судьбу государства. Это было именно то, что составляло сердцевину и западной Реформации, только старообрядцы пытались осуществить эту эволюцию на базе православной ветви христианства. Это обусловило, с одной стороны, сходство, а с другой – различие этих процессов. Сейчас трудно говорить о том, имела ли эта попытка шанс на успех в условиях России того времени. Важно то, что ее поражение на несколько столетий «законсервировало» негражданский, патерналистский тип социума с соответствующей ему ценностной средой. В результате российское общество не смогло перейти от внешних к внутренним формам религиозности и морали, а следовательно, оказалось неспособно к формированию внутренних самостоятельных форм социальной интеграции, которые в Европе стали базой для последующих гражданских революций и гражданской секуляризации власти. Одна попытка, осуществленная в ходе Реформации, - удалась, т.е. имела свое социально-политическое продолжение. Другая попытка индивидуализации веры - в ходе русского Раскола была сорвана,

социально-культурных процессов, как это имеет место при сопоставлении раскола и Реформации. Здесь очень важно учитывать сходство социальных вызовов, глубинного социального содержания тех или иных процессов в экономической, духовной и политической жизни обществ. Так, скажем, один и тот же процесс индивидуализации веры, ведущий к формированию новых гражданских форм интеграции может иметь совершенно разные формы проявления на базе разных культур, не говоря уже о том, что содержательно сходные процессы, как правило, не совпадают по времени в разных цивилизационных сегментах. (Поэтому мы никак не можем рассматривать раскол как проявление «русского барокко», лишь на том основании, что 17 век был где-то «эпохой барокко»). И, наконец, третий важный момент состоит в том, что анализируя явления цивилизационного масштаба, мы должны сопоставлять их с явлениями равного масштаба. Так, скажем социально-культурные аналоги русского Раскола надо искать не в масштабах Франции, как это предлагает Пьер Паскаль (что, разумеется, не умаляет его научного подвига по исследованию начала Раскола), а в масштабах Европы, поскольку во Францию индивидуализация веры приходит уже в своей превращенной, снятой чисто гражданской политической форме, пройдя все предварительные этапы эволюции в Германии, Англии, США.

т.е. не повлекла за собой гражданскую трансформацию системы. Срыв индивидуализации веры нарушил естественный процесс эволюции российского общества и позволил правящей бюрократии осуществить особый тип секуляризации. Власть, с одной стороны, не допускает перехода общества в новое политическое качество, препятствует формированию новых гражданских форм общественного контроля в виде институтов представительной демократии и, одновременно, избавляется от традиционных религиозных форм контроля со стороны церковных институтов, поддерживаемых живой общественной религиозностью. В результате на свет появился особый секуляризованный тип социально-политической системы с незавершенной гражданской трансформацией. Тем самым, поражение русского общества в ходе Раскола закрыло для него путь внутреннего национального гражданского политического самоопределения, по которому пошли другие европейские государства, и сделало его средством для формирования своеобразной секуляризованной империи, эксплуатирующей собственных подданных. Именно патерналистская ценностная среда является главной питательной почвой для обеспечения легитимности тоталитарных и авторитарных режимов в глазах российского общества на всем протяжении современной эпохи. Поражение общества в ходе Раскола сделало возможным его «согласие» на этот путь, или, по крайней мере, не способным к значимому конструктивному сопротивлению.

Важно было понять, почему индивидуализация веры в России потерпела поражение, какие объективные и субъективные факторы этому способствовали. В связи с этим пришлось проанализировать ту политику, которую провела новая правящая элита во главе с царем Алексеем Михайловичем, сумевшим быстро и своевременно извлечь уроки из роковых «ошибок» своего собрата и менее удачливого английского современника Карла I Английского. Органично связались воедино такие процессы, как: присоединение Украины; вторичное закрепощение крестьянства; вступление российской элиты в международную колониальную систему в качестве поставщика зерна; распадение российского социума на две культуры; формирование глубинного социально-политического конфликта. Без понимания социальной логики Раскола невозможно оценить специфический характер русской секуляризации, которая явилась третьим шагом формирования российской Современности, придав ей тот незавершенный вид, элементы которого сохраняются до наших дней.

Три центральных вопроса составляют по существу сердцевину второй главы диссертации. Почему секуляризация без Реформации порождает тоталитарный тип социальной системы? Была ли в России предпринята попытка осуществить нечто подобное Реформации? Что помешало ее осуществлению, открыв дорогу особому типу секуляризации?

§2. Социально-экономическая и политическая эволюция русского общества накануне Раскола. Зарождение гражданской тенденции в эпоху Смуты

Российское (Московское) государство начала XVII века, так же, как и европейские, не было еще консолидированным государством в современном значении этого слова. Это было сложное, динамично расширяющееся аморфное социальное образование, очень разношерстное в этническом, культурном, религиозном плане и даже с разной степенью оседлости. Разнообразие проявлялось и в экономической, и в политической структуре государства, с ослабляющимися социальными связями от центра к перифериям. Сами же периферии также были очень разнообразными. Вот как характеризует это государство С.Ф. Платонов в «Очерках по истории Смуты в Московском государстве XVI–XVII вв.»: «Государство имело сложный состав, и обычные слова того времени “все государства Российского царствия” очень точно соответствовали действительным представлениям московских людей»⁴⁶⁴. И, тем не менее, уже здесь появляются существенные различия. На Западе социально-экономической основой модернизации ценностной среды общества (индивидуализации веры) стал рост торгово-промышленного класса и развитие капиталистических отношений. Главной социальной силой этого процесса стали промышленные города. В России же основной тенденцией описываемого времени становится, напротив, вытеснение городского промышленного социального элемента военно-служилым и бюрократическим. Причиной этого отличия явилось *гипертрофированное расширение государства и вымывание промышленного класса*. К середине XVI успешные внешние войны позволили Московскому государству присоединить большие пространства, которые необходимо было укрепить, заселить и защитить. Все это потребовало резкого и значительного увеличения военного сословия, условием обеспечения которого в те времена могла служить только земля с крестьянами. В итоге формируется порочный круг *вымывания рыночного компонента из российской экономики*. Огромные площади земли на юге передаются во временное владение служилых людей, при этом общины свободных земледельцев, плативших налоги государству, либо разрушаются, либо переходят во владение военно-служилой бюрократии. Те же бывшие «налогоплательщики», которые не смиряются с закрепощением, устремляются еще дальше на новые земли, пока не подконтрольные государству. Гипертрофированный по сравнению с экономическими возможностями рост военно-служилого сословия требует *закрепощения свободного населения*, которое могло бы при других обстоятельствах стать базой промышленного класса. Разрушение же

⁴⁶⁴ Платонов С.Ф. Очерки по истории Смуты в Московском государстве XVI–XVII вв. Опыт изучения общественного строя и сословных отношений в Смутное время. М., 1995. С.7

промышленного сословия лишает государство финансовых средств для обеспечения военно-служилой бюрократии, что снова подстегивает необходимость закрепощения.

В результате накануне XVII века Российское государство распадается на три социальных сегмента с разным типом социальной организации, разным видом экономической деятельности, разным типом отношения к государству, разным характером оседлости и, самое главное, с разным типом политической культуры, требующим разных форм легитимации власти⁴⁶⁵. Первый - оседлый земледельческий, торгово-промышленный со всеми характерными для него атрибутами самостоятельности – собственность, самоуправление, способность и готовность к сознательной активной консолидации и государственному строительству (север, северо-восток и Нижний Новгород)⁴⁶⁶. Это вектор убывающий. Вторая часть – подвижное, полностью зависимое экономически и политически от центральной власти служилое население, не имевшее устоявшейся собственности, нуждавшееся в жизнеобеспечении со стороны крестьян (запад, юго-запад). Это вектор растущий. Третья социальная сила также была связана с гипертрофированным геополитическим расширением – казачество (юго-восток, юг). Это полукочевое население, практически независимое от правительства и государства. У этой категории населения на тот период отсутствовали навыки производительного труда, не было государствообразующих традиций, они привыкли вести полувоенную жизнь на периферии государственности. Но были навыки военно-кочевой самоорганизации, направленной преимущественно на организацию нападений с целью грабежа⁴⁶⁷.

⁴⁶⁵ Платонов С.Ф. Очерки по истории Смуты в Московском государстве XVI–XVII вв. Опыт изучения общественного строя и сословных отношений в Смутное время. М., 1995. С.21

⁴⁶⁶ Смирнов П.С. Города Московского государства в первой половине XVII века. Т. I. Киев, 1917.

⁴⁶⁷ Торгово-промышленные северные области со значительным развитием независимого от частных владельцев крестьянского землевладения, с процветанием сильного не одним только многолюдством, но и достатком тяглого посада, с почти полным отсутствием служилого люда на поместьях – мало походили на южные окраинные области, в которых все почти земледельческое население было «прибрано» на государеву службу и пахало на своем собственном поместье на государевой пашне, в которых на посадах почти не было тяглых людей и северный мир заменен был стрелецкою сотнею и казачьим прибором. Западная часть государства с ее старинными торгово-промышленными городами Новгородом и Псковом, которые втянули в себя все силы и интересы, руководившие хозяйственной жизнью края, процветали в то время, когда окрестные места теряли исконно промышленное население, меняя его на пришлое военное, – мало имела общего с восточными областями или Низом, где наоборот, только начиналась хозяйственная деятельность русского племени и рядом с военными гарнизонами оседал мирный земледелец и промышленник, недавно пришедший из верховых городов. Наконец, центр государства, в котором крестьяне бросали свою пашню, посадские оставляли свой посад, служилые люди пустошили свои поместья и вотчины, а монастыри прибирали к своим рукам все брошенное и запустошенное, – представляет собой некоторый хаос, образовавшийся на развалинах прошлого порядка, и тем напоминает нам «дикое поле», на котором в таком же хаотическом брожении носились элементы этого прошлого порядка, еще не улегшиеся, да вряд ли и способные улечься в какую-либо форму гражданственности и образовать новый порядок». Характерной чертой южных и юго-западных городов было то, что рост их военного значения не сопровождался ростом их экономического значения и, следовательно, ростом экономической самостоятельности и благосостояния. На смену свободному торгово-промышленному населению приходило зависимое, военное. Свободные налогоплательщики вытеснялись из центра государства на окраины, а города южного и юго-западного направления все больше превращались из промышленных и торговых центров со свободным тяглым населением в крепости с военным служилым населением, полностью зависящим от государства и правительства, нуждающимся в подневольном труде для их обеспечения. (Платонов С.Ф. Очерки по истории Смуты в Московском государстве XVI–XVII вв. Опыт изучения общественного строя и сословных отношений в Смутное время. М., 1995. С.31- 52; Материалы для истории

С казачеством служилые слои роднит отсутствие навыка самостоятельной хозяйственной деятельности. И еще шире – отсутствие ярко выраженного чувства индивидуальной ответственности за совершаемые действия. За служилого человека всегда в ответе начальник, и его всегда прокормит и трудоустроит государство. Казак тоже ни за кого и ни за что не отвечает, а лишь кормится, как умеет. Важно также иметь в виду, что и для тех, и для других главной социальной функцией была война. Однако было два очень важных отличия служилого сословия от казачества XVI–XVII веков. Служилый класс все-таки принадлежал к земству, несмотря на свой, также полуоседлый, образ жизни. Он был более управляем. Служилый класс мог стать государствообразующим элементом, хотя и не гражданским. Отсутствие прав на собственность вне связи с государственной службой служило гарантией зависимости, подконтрольности и управляемости данного социального слоя. Он был мало способен к самоорганизации, но он был способен к организации в масштабах страны и в интересах государства, а не просто в собственных интересах. Было и еще одно существенное отличие этого социального слоя от казачества. Служилые люди – слой несвободных (и внутренне, и внешне) людей, для которых экономические и политические свободы не являлись ни ценностями, ни частью их жизненной практики. Отсюда их приятие крепостного права и собственное внутреннее раболепие пред властью. Отсюда их неспособность трансформироваться в направлении гражданского общества. Единственный социальный слой, обладавший обоими этими компонентами и способный к трансформации в направлении гражданского общества, был торгово-промышленный и торгово-земледельческий земский социальный слой. Что же касается крестьянства, то будущая судьба его и дальнейшая эволюция в тот переломный период зависели от исхода столкновения этих трех сил.

Таким образом, сложившийся в связи с геополитическими особенностями гипертрофированный тип расширения государства в XVI–XVII вв.⁴⁶⁸, способствовал созданию в России отличной от Европы расстановки социальных сил с перевесом в пользу служилого, а не промышленного сословия именно в тот момент, когда стечение социально-политических обстоятельств вытолкнуло систему в полосу модернизационной турбулентности эпохи Смуты. Итог столкновения этих сил в ходе Смуты придал своеобразие процессу модернизации российской системы на раннем этапе.

колонизации и быта степной окраины Московского государства в XVI–XVII столетиях, собранные в разных архивах Д.И. Багалеем. Харьков, 1886. С.84-86)

⁴⁶⁸ Материалы для истории колонизации и быта степной окраины Московского государства в XVI–XVII столетиях, собранные в разных архивах Д.И. Багалеем. Харьков, 1886.

Кризис теократической легитимации власти и его разрешение в ходе Смуты. Триумф и поражение «гражданского общества» в России. Внимательное изучение этого периода наталкивает на мысль, что то, что мы привыкли называть Смутой, на самом деле имело много общих черт ... с революцией, в цепи других ранних европейских революций XVII века и открывших новую политическую эпоху – эпоху Современности. Социальные силы, участвовавшие в этом столкновении имели разные социально-политические устремления. Торгово-промышленный земледельческий класс («тяглые люди»), связанный с мирным «естественным ходом» развития общественной жизни был ориентирован на собственность, самоорганизацию, внутреннюю интеграцию и экономический рост. Это были составляющие гражданского вектора модернизации. Служилые люди, социальный слой, по сути лишенный собственности вне государственной службы, подвижный, гибкий и приобретающий все более гипертрофированные масштабы в рамках социальной системы по мере ее неуправляемого расширения, был заинтересован в усилении государственной власти и повторном закреплении населения. Это имперский и патерналистский вектор модернизации. Третья сила – казачество, главной целью которых было не допустить усиления государства и ужесточения государственного контроля на вновь присоединенных территориях. Они стремились либо остановить это расширение, либо трансформировать само государство, не допустив усиления централизованной власти. Это была сила свободолюбивая, но совершенно деструктивная по отношению к государству и обществу, как показал ход Смуты, вектор свободной, анархической колонизации.

В отличие от большинства революций на Западе, в России политически и экономически возобладал именно служилый социальный слой, который постепенно подмял под себя все общество, включив в себя казаков в форме особого войска и вытеснив на периферию общественной жизни торгово-промышленные слои общества. По сути, на длительный срок эти гражданские по своей природе социальные слои стали маргинальным элементом в сложившейся впоследствии колониальной системе. Большая же часть населения страны стала средством для содержания военно-бюрократического социального слоя. Возникнув поначалу как средство управления, интеграции и защиты государства и общества, постепенно этот слой превратился в главную цель общественной жизни и стал рассматривать все остальное население как средство для своего существования. Зарождаясь как преимущественно военный, этот слой уже к началу XIX века трансформировался в бюрократически-военный. Но следует заметить, что в политической победе военно-служилой бюрократии в России огромную роль сыграл мощный сегмент казачества («вольных людей»), представлявших в XVI–XVII веках серьезную угрозу для самого существования русского государства. Именно наличие постоянной анархической угрозы с юга, требующей установления жесткого контроля над этими

огромными непромышленными территориями, вынудило промышленный класс северо-востока и новгородского юга России пойти на роковой для него компромисс с будущей имперской военно-служилой бюрократией. Одержав решающую победу над промышленно-производительным классом в середине XVII века, военно-служилый бюрократический слой задал специфический вектор русской Современности и именно он, пройдя через целый ряд идеологических и политических трансформаций (называемых то «революциями», то «перестройками»), сохраняет свое политическое и экономическое господство в России и на сегодняшний день. В итоге в России стоит удивляться двум вещам: идеологической всеядности русской бюрократии и долготерпению народа, измеряемому веками. Политическая победа этого социального слоя в России в XVII веке, помешавшая развитию гражданского общества, во многом и обусловила особенности русской Современности.

Поскольку перелом этот начался именно в период Смуты и, пройдя через религиозный Раскол, завершился эпохой Петра I, мы и определяем этот период как действительный политический исток и корень русской Современности и, следовательно, – российской модели последующего индустриального развития. Характерными чертами этой модели стало государство как главный субъект экономического процесса, доминирование внеэкономических форм принуждения и контроля, колониальный тип эксплуатации общества, низкий уровень развития внутреннего рынка и патерналистский тип общественной активности и легитимации власти. Как и почему именно эта социальная сила возобладавала в России в отличие от Запада и смогла задать совершенно иной вектор целой эпохе?

Вопрос о причинах окончательного политического перевеса патерналистского вектора особенно важен, поскольку на том этапе гражданский вектор социально-политической модернизации в российском обществе не только не был маргинальным, но был очень силен и сыграл важнейшую роль в преодолении Смуты и восстановлении национальной государственности⁴⁶⁹. В нашу задачу не входит поэтапное описание всех сложных перипетий Смуты. Мы лишь хотели бы обратить внимание на то, как по-разному вели себя различные социальные силы по отношению к государству в критический момент его истории. Высшая знать мечется от самозванца к царю, от царя к польскому Владиславу, стремясь побольше выгадать от той или иной политической ставки. Служилые слои тоже никак не могут определиться, кому служить, да и не знают, стоит ли служить вообще. Последовавшая наконец в июне 1611 года попытка служилых элементов возглавить национальное движение под руководством П. Ляпунова завершилась полным провалом, социальным междоусобием и убийством Ляпунова казаками, недовольными его крепостнической программой, и рассеянием войска к радости поляков. И вот в ситуации, когда под вопросом оказалось само будущее

⁴⁶⁹ Зимин А.А. Россия на рубеже XV – XVII вв. М., 1973.

национального государства, народа и обескровленной страны, в дело снова вступают города – эти очаги промышленно-торговой организации тяглого сословия. Счастье России было в том, что к тому времени гражданская среда еще не была окончательно вытеснена ни демографически, ни социально-политически служило-крепостническим социальным слоем на периферию общественной жизни. Следует также заметить, что, если бы не наличие этого класса, возможно, Россия утратила бы свою политическую независимость и пошла по пути обычного классического колониального развития в условиях иноземного господства. Во всяком случае, правящий класс рассматривал такой ход событий как вполне возможный для себя.

На фоне шаткости и ненадежности служилого сословия поведение тяглого, промышленно-хозяйственного земледельческого класса проявилось во всем своем контрасте.⁴⁷⁰ Базовой силой ополчения были не служилые люди, не холопы, не казаки. Это было свободное население, платившее налоги («тягло») и содержавшее государство своим трудом. В основном эти слои были сосредоточены в северных городах и городах торгового Поволжья. Их гражданский опыт политической самоорганизации, их навыки общественного самоуправления и менталитет, способный сочетать частные и общие интересы, нравственные принципы, связанные с их хозяйственно-производительным и совместным типом общежития, позволили им стать центральной силой в трансформации общественной системы и в формировании нового, переходного типа легитимации власти.

Они смогли:

- организовать самостоятельное взаимодействие;
- создать и профинансировать наемную армию, разыскав разбежавшихся по городам и весям служилых людей и наняв их;
- организовать самостоятельный общественный центр управления системой, параллельный парализованной столице;
- сплотить население вокруг единой цели, предложить новую идеологию;
- выработать новые формы легитимации власти и направить действия служилых слоев на защиту Отечества в условиях паралича традиционных политических институтов.

В начале XVII века без телефонов, телеграфов, электронной почты и железных дорог, в условиях фактического паралича центральной государственной власти русское общество

⁴⁷⁰ Охватив громадное пространство, населенное почти исключительно тяглым государевым людом, это движение получило характер протонародного, «мужичьего»... Служилые люди были в восставших массах сравнительно малочисленным, случайными малонадежным элементом. Единодушие, взаимное доверие и согласованность действий, отличавшие в эту пору деятельность северных городов, истекали не только от единства народного чувства и политических симпатий, также изоднородности мирской организации по городам и из торгово-промышленных отношений, скреплявших взаимную связью хозяйственную жизнь различных регионов московского севера (курсив мой. – А.Г.).» Князь М.В.Скопин-Шуйский даже начал обучать военному делу мужиков, двинувшихся с ним в августе 1609 года на освобождение Москвы. (Платонов С.Ф. Очерки по истории Смуты в Московском государстве XVI–XVII вв. Опыт изучения общественного строя и сословных отношений в Смутное время. М., 1995. С.259)

сумело самостоятельно объединиться, собрать средства и нанять разбежавшийся по своим поместьям служилый класс, очистить от поляков страну и восстановить государственную власть с совершенно новым типом легитимации власти.

Огромное значение в этом процессе консолидации общества сыграла *нравственно-религиозная основа гражданского единения - возрождение индивидуализированной веры*. Под влиянием ужаса разрушений (Россия в Смуту потеряла 1/3 своего населения), видя бессилие властей и войска в восстановлении и защите страны, люди снова обращаются к Богу. «Они призывали друг друга молиться, чтобы Господь пощадил «останок рода христианского» и оградил миром «останок Российских царств и градов, и весей».⁴⁷¹ Подъем национального религиозного чувства был началом гражданского единения в России, точно так же, как и в Европе того времени.⁴⁷² Снова, как и в XIV веке, в глубине индивидуального религиозного чувства русские люди обретали мужество, единство и взаимное доверие в борьбе с трагедией. С такого же религиозного пробуждения начинается политическая деятельность гражданского лидера русского ополчения Кузьмы Минина⁴⁷³.

Второй шаг требовал аккумуляции информации для самостоятельного активного участия в решении общегосударственных проблем. Это была очень сложная задача на том уровне развития средств связи, средств информации на столь огромном пространстве. Паралич центра и его институтов, традиционно ведавших всей информацией, казалось, делал эту задачу практически неразрешимой. К тому же центр явно был настроен иначе, чем все общество, и, кроме неприемлемых для народа призывов верности польскому Владиславу, ничего предложить не мог. Когда светская власть окончательно утратила свою легитимность, эстафета политического и идеологического лидерства переходит к духовной власти. Но не всей, а именно той, что доказала своим мужеством верность общенародному делу, каковым был

⁴⁷¹ Русская Историческая Библиотека (РИБ), издаваемая Археографической комиссией. Т. XIII, сир. 225, 234, 235-240, 240-242 ?

⁴⁷² Люди каялись друг другу в грехах и призывали к внутреннему очищению, без которого невозможно достичь победы в правом деле. Во Владимире по слову простой посадской женщины, призывавшей народ к посту и молитве, покаянию в грехах, начался пост, поддержанный всеми жителями города (92, с. 335). Об этом извещены были другие города. Осенью 1611 года вслед за владимирским призывом появляется нижегородский. В полках, готовящихся к походу на Москву, появляются свои провозвестники необходимости покаяния и очищения от зла. И начинается пост по решению народа. Платонов сообщает, что пост этот был так строг, что «многие младенцы помирали с того посту». (А.Э., II, №199; Ник.лет., VIII, стр. 172-173; Платонов С.Ф. Очерки по истории Смуты в Московском государстве XVI–XVII вв. Опыт изучения общественного строя и сословных отношений в Смутное время. М., 1995)

⁴⁷³ В 1612 году он сам рассказывал Троицкому архимандриту Дионисию о чудесном видении ему предобного Сергия Радонежского, который дал ему указание: «Казну собирать и воинских людей наделяти и идти на очищение Московского государства». Сам Минин не сразу уверовал в это видение, а лишь тогда, когда был наказан за небрежение им болезнью. Интересно и то, что, по сообщению Симона Азарьина, монаха Троицкого монастыря, Сергей сказал-де Минину, что «старейшие в таковое дело не войдут, наипаче юннии начнут творити». А принявшись за дело ополчения, он убедился, что именно молодежь нижегородская стала его главной опорой в новом деле. Сообщение двусмысленно: идет ли здесь речь лишь о возрасте или же о новом поколении, новой генерации русских людей, стоявших у истоков новой эпохи национального возрождения и подъема гражданской активности народа на рубеже XVI–XVII веков. (Книга о новоявленных чудесах препод. Сергия, соч. Симона Азарьина (изд. С.Ф. Платоновым в «Памятниках дпневней письменности», LXX) стр. 33-36)

патриарх Гермоген (в противоположность, кстати говоря, Филарету Романову, метавшемуся тогда между поляками и своими и стремившемуся преимущественно к решению собственных проблем и проблемок своего рода на фоне общенародной трагедии). Роль второго идейного лидера народного сопротивления выпала на долю Троице-Сергиева монастыря. И хотя патриарх и монастырь предложили разные политические программы,⁴⁷⁴ из которых народу предстояло выбрать, уже само наличие этих идейно-политических центров имело важное вдохновляющее и интегрирующее значение для русских людей. Суть этой программы патриарха заключалась в предостережении земщине, земскому миру от союза с казаками как антигосударственным, деструктивным элементом. Интересно, что и сами города пришли к этому выводу еще до патриаршей грамоты⁴⁷⁵. Так Церковь придавала легитимность новому народному движению, а народное движение свидетельствовало о подлинности церковного слова.

Третьим шагом после нравственной и информационной интеграции стало создание хозяйственно-военной интеграции городов. На исходе 1611 года русские города приступают к самостоятельной организации национального войска, известного народного ополчения. Интересно, что ни по способу аккумуляции средств, ни по характеру управления и распоряжения ими, ни по типу вознаграждения армии, ни по формам организации и управления этот процесс не походил на то, как это делалось в централизованном государстве, использовавшем принцип внешней интеграции. Возглавивший дело народного ополчения в Нижнем Новгороде, Кузьма Минин начал с прямого обращения к народу в «земской избе», т.е. в центре хозяйственной и мирской активности тяглой общины⁴⁷⁶. Общество предпринимает

⁴⁷⁴ Патриарх выдвинул свою программу в августе 1611 года. В осажденный казаками Кремль стали проникать «бесстрашные люди» за информацией к патриарху, прежде отрезанному от общества. Это был первый и важный канал связи и информации, налаженный русскими людьми. И вот патриарх передает одному из этих людей Роде Мосееву наспех составленную грамоту к нижегородскому миру. 25 августа 1611 года эта первая грамота, свидетельствующая о восстановлении реальной политической связи центра и разорванных регионов, появляется в Нижнем Новгороде (Русская историческая библиотека, издаваемая Археографическою комиссиею. Т. I. СПб., 1872. т. I, с. 252–254)! В этой грамоте патриарх фактически делегирует, поручает, доверяет гражданам Нижнего Новгорода право возглавить народное сопротивление, дает им на то благословение и легитимизирует их гражданскую инициативу в глазах других городов, призывая к единению. Вот начало этой грамоты: «Благословение архимандритом и игуменом и протопопом всему святому собору и воеводам ... и всему миру; от патриарха Ермогена ... мир вам и прощение и разрешение; да писати бы вам из Нижнего ... (Ник. лет., т. VIII, с. 167–168).

⁴⁷⁵ После гибели Ляпунова Казань, списавшись с Нижним Новгородом и другими низовыми городами, пришла к соглашению не принимать ни воевод, ни государя от казаков, не менять городской администрации, а государя избрать самим «всея землею Российские державы». Это был второй шаг по гражданской организации внутреннего информационного потока – самостоятельная переписка городов. Эта переписка в условиях военной оккупации была возможна благодаря гражданскому бесстрашию простых русских людей, таких, как Родион Моисеев из Свяжска, Ратман Пахомов и многих других, которые не только с риском для жизни проникали к патриарху за информацией, но и ездили по городам с его грамотой, свидетельствуя о ее подлинности. (Попов А.Н. Изборник славянских и русских сочинений и статей, внесенных в хронографы русс. редакции. М., 1869. С.352; Ник.лет., т. VIII, стр.167-168)

⁴⁷⁶ Симон Азарьин сообщает, что Минин начал говорить «пред всеми в земской избе и идеже аще обреташеся» о необходимости «чинить промысел над врагами». Сам Минин был земским старостой, т.е. управлял хозяйством городской податной тяглой общины, потому и обратился к своим выборщикам там, где традиционно велись дела тяглой общины, – в земской избе, недалеко от рынка и церкви. По своему назначению это место аналогично

самостоятельные шаги по организации сопротивления и выработывает стратегию совместных действий в ходе всеобщего голосования выборщиков («приговором всего града за руками на строение ратных людей») ⁴⁷⁷. Сбор средств осуществляется не в виде новой обязательной повинности, а в форме сознательного, добровольного общественного пожертвования. Руководитель дела и распорядитель средств, т.е. политический лидер, опять же выбирается народом. Им становится Кузьма Минин. Тем самым возникает опыт новой легитимации власти, основанный не на теократической традиции, а на гражданском согласии по поводу общего интереса, на «общественном договоре», как сказали бы мы сегодня. Параллельно с гражданскими, мирскими социальными слоями в процесс внутренней социальной интеграции включилась церковь. Интересно, что и церковь в этих условиях начала действовать как гражданский институт ⁴⁷⁸.

Совершенно специфическим образом формировалась казна и оплачивалось войско. Это не были традиционные насильственные поборы. Масштабы, суммы и характер собираемых средств определялись участниками сопротивления ⁴⁷⁹. После обсуждения решение принимало форму закона, дававшего Кузьме Минину гражданскую легитимность и право прибегать к силе для реализации принятого решения. Так решения народного «приговора» приобретают силу закона, а власть – новый тип легитимации в глазах общества – гражданский. Источники того времени так формулируют это новое основание политической власти, что Минин действовал на

европейским ратушам. И так, первое новшество – прямое обращение к выборщикам в центре административно-хозяйственного управления общины. (Платонов С.Ф. Очерки по истории Смуты в Московском государстве XVI–XVII вв. Опыт изучения общественного строя и сословных отношений в Смутное время. М., 1995. С. 341)

⁴⁷⁷ Забелин И.Е. Минин и Пожарский. Прямые и кривые в Смутное время. Соч. Ивана Забелина. 3-е изд. М., 1896. С. 246-248; Попов А.Н. Изборник славянских и русских сочинений и статей, внесенных в хронографы русс. редакции. М., 1869. С.353.

⁴⁷⁸ Совет церковных лидеров Нижнего Новгорода совместно с дворянами и детьми боярскими и представителями посада принимает решение обратиться прямо к народу и звать народ на помощь «Московскому государству». Вот когда закладываются или возрождаются в обществе те элементы внутреннего долга личного участия в осуществлении «промысла Божия», которые уже в следующем поколении вылились в общественную готовность самостоятельно судить о делах царства в соответствии со словом Божиим. Граждане были собраны колокольным звоном, протопоп Савва Ефимьев зачитал Троицкую грамоту «пред святыми вратами» и говорил народу речь. После него говорил Минин. Именно пробудившееся в молодом поколении революционной эпохи Смуты осознание личной ответственности перед Богом за судьбу страны стало началом той мощной волны гражданской активности, которая, смыв всю политическую накипь, вынесла на поверхность новый принцип народной легитимации, так напугавший впоследствии власть. Эта волна индивидуализации породила гражданское мужество, с которым впоследствии отстаивали свое право на веру вожди русского Раскола, получившие название старообрядцев. В примечании Платонов упоминает интересную деталь. Один из рязанских людей высказал сомнение в эффективности обращения к народу. Это говорит о том, насколько смелым, новаторским, необычным для теократического сознания был начатый путь. Да и сам Минин, предлагая обращение к народу и собираясь прочесть грамоту в соборе, не был до конца уверен в исходе, уповая на Бога и все время прибавляя: «...а что Бог даст. (Платонов С.Ф. Очерки по истории Смуты в Московском государстве XVI–XVII вв. Опыт изучения общественного строя и сословных отношений в Смутное время. М., 1995. С.341-343, 406).

⁴⁷⁹ «...нижегородцы прежде всего обязались особыми приговорами жертвовать на ополчение «по прожиткам и по промыслом», а затем начали искать годных к бою ратных людей». Средства шли от добровольных пожертвований, займов от частных лиц натуральными сборами и «окладами». Причем в принятии решений относительно масштабов собираемых средств и направлений их использования вместе с земскими старостами участвовали «все нижегородские посадские люди», а кроме того, и «нижегородская администрация...» (Платонов С.Ф. Очерки по истории Смуты в Московском государстве XVI–XVII вв. Опыт изучения общественного строя и сословных отношений в Смутное время. М., 1995 с. 344).

нижегородцев не одним убеждением, а и силою, так Минин после «приговора» собрания «уже волю взял над ними по их приговору, с Божьей помощью и страх на ленивых налагая»⁴⁸⁰. Так гражданское решение «народного приговора» обретает силу закона. Форма оплаты войска – тоже новая, чисто гражданская: не раздача земли с крестьянами, не рекрутчина, а найм⁴⁸¹. Интересен социальный состав нанимаемых ратных людей. Да, это были дворяне, но дворяне, выброшенные Смутой из своих поместий, лишившиеся всего и блуждавшие по стране в поисках пропитания. Выгнанные поляками из-под Смоленска, они попытались «сесть» на новые поместья под Москвой, но, как остроумно сообщает источник того времени, «дворцовые мужики делить себя не дали, чтоб им быть за ними в поместьях».⁴⁸² И поскольку бои с мужиками закончились полным поражением дворян, они отправили в Нижний Новгород «челобитчиков», чтоб их приняли к себе в ополчение. Но это уже была не казацкая вольница и не опричинный произвол, а нанятое гражданское войско, призванное служить общему делу и слушаться избранных народом вождей. Гражданские лидеры, конечно, нуждались в военных профессионалах. Так постепенно вызревал союз патриотически настроенных представителей высшего служилого класса и гражданского общества. Ставка новгородцев на князя Пожарского, представителя древнего княжеского рода старой вотчинной аристократии с сохранившимся понятием о родовой чести и человеческом достоинстве, была не случайной. И мы еще не раз встретим этот союз политически активных граждан и представителей родовой аристократии позднее, во времена Раскола⁴⁸³.

Наконец после организации войска настал черед следующего важного шага социально-политической модернизации – *формирование нового типа политической власти*. С октября 1611 года начинается работа по устройству и организации новой власти. Платонов неоднократно ссылается на то, что подробности именно этой деятельности подверглись максимальной цензуре в романовскую эпоху. Большинство документов, касающихся этого вопроса, были либо уничтожены, либо искажены⁴⁸⁴. Тем не менее, ему удалось обнаружить, что

⁴⁸⁰ Попов А.Н. Изборник славянских и русских сочинений и статей, внесенных в хронографы русс. редакции. М., 1869. С.353

⁴⁸¹ Средства, собираемые по «общественному приговору», шли на жалованье и «корм» ратным людям. Когда Кузьма Минин вместе с князем Пожарским ушел с войском к Москве, этот принцип формирования средств и создания войска был сохранен, расширен и использовался для содержания войска до самой победы. (Забелин И.Е. Минин и Пожарский. Прямые и кривые в Смутное время. Соч. Ивана Забелина. 3-е изд. С доп. М., 1896.)

⁴⁸² С.Азарьин. «Книга о чудесах преподобного Сергия»/ «Памятники древней русской письменности, относящиеся к Смутному времени»// РИБ И.ХІІІ, СПб, 1891 (2-е изд.СПб, 1909). Стр.36

⁴⁸³ Характерно, как был назначен князь Пожарский в военные руководители гражданского ополчения. «Его нашли сами новгородцы, разыскали его, хотя он в то время жил в своей вотчине на реке Лухе, и решили «всем городом» просить в начальники своей рати! К нему было отправлено посольство «изо всех чинов всяких лучших людей». Пожарский принимает приглашение и 26 октября 1611 года приезжает в Нижний. Вот так, гражданами по общему решению был выбран и приглашен военный профессионал для командования войском.» (Платонов С.Ф. Очерки по истории Смуты в Московском государстве XVI–XVII вв. Опыт изучения общественного строя и сословных отношений в Смутное время. М., 1995. С. 348;)

⁴⁸⁴ Там же.

власть в Нижнем Новгороде делилась на две части: военную и гражданскую. Обе власти действовали параллельно и согласованно. Для решения общенациональных вопросов нижегородцы предлагают другим городам присылать «для совета» по общим делам своих представителей «выборных людей».⁴⁸⁵ Таким образом, новая форма легитимации власти, основанная на «общественном согласии» и участии выборных авторитетных людей для принятия политических решений, используется для расширения ареала власти. Чем больше городов посылали своих представителей для принятия политических решений, тем сильнее и легитимнее становилась власть и тем эффективнее были ее действия⁴⁸⁶. Нижегородское движение со всеми его характерными гражданскими особенностями, изнутри расширяясь и подключая к себе на тех же принципах политического участия другие регионы, быстро вырастает в областное. Нижегородская власть приобретает уже характер областной, от лица которой Пожарский обращается уже с торжественной грамотой к поморским и «верховым» городам, прежде всего, конечно, к Вологде и Ярославлю. В этом программном обращении, во-первых, отчетливо звучит обоснование легитимации новгородской власти как власти общественной, покоящейся на «договоре всей земли». Четко указывается на социальную составляющую этой власти – земство в противовес казачеству, а также излагается программа действий, направленных на объединение на этом новом социальном и политическом основании. Одновременно формулируется и главная цель – освобождение страны и выбор всей землей нового государя. Главным средством, инструментом для осуществления этой новой программы должна послужить временная власть, опирающаяся на единение всех земских людей «в одном совете»⁴⁸⁷.

Насколько же мощным оказался экономический и политический потенциал гражданского общества в России в начале XVII века, если, в захваченной, измученной Смутой, потерявшей одну треть населения стране с парализованными институтами власти и разложившейся армией, народу удалось за 7 месяцев⁴⁸⁸ создать временную общеземскую власть⁴⁸⁹ и интегрировать средства для создания войска, собрать это войско, привести его к Москве, победить и сформировать власть по совершенно новому принципу⁴⁹⁰. Т.е.

⁴⁸⁵ В декабре 1611 года Пожарский требовал прислать «для справки» в Нижний Новгород «дворян и детей боярских и земских лучших людей, изо всех чинов по человеку». (Курмышские акты. // «Летопись занятий Археографической Комиссии» I, отд. II, стр.9 -11.; «Сборник Археологического института», VI, С. 94, 105)

⁴⁸⁶ «Чем больше собиралось в Нижнем средств и народа, тем больший авторитет приобретали нижегородские воеводы и бывший при них «земский совет». Опираясь на эту возрастающую новую легитимность, нижегородская власть, получившая уже название «совета всей земли», начинает назначать и рассылать воевод по другим городам (в Курмыш, в Казань). (Платонов С.Ф. Очерки по истории Смуты в Московском государстве XVI–XVII вв. Опыт изучения общественного строя и сословных отношений в Смутное время. М., 1995. С. 349.)

⁴⁸⁷ Курмышские акты // Летопись занятий археографической комиссии». I отд. СПб., 1904. С.22

⁴⁸⁸ С августа 1611 (грамота Пожарского) по февраль 1612-го прошло всего 7 месяцев.

⁴⁸⁹ Речь идет о временном Ярославском правительстве

⁴⁹⁰ В первые же недели после освобождения Москвы (ноябрь 1612 года) по городам рассылаются грамоты «о обирание государском». В Москву приглашаются городские выборные «по девяти человек от городов для

гражданскому обществу за семь месяцев с нуля удалось сделать все то, что старой власти, наделенной всеми традиционными средствами управления и контроля, не удавалось сделать в течение 6 лет!

Возникает вопрос, почему победа гражданского движения 1911-1612 годов так и не привела к формированию *нового* типа власти, а приняла форму *восстановления прежнего* типа власти с последующей деградацией гражданских принципов? Более того, как случилось, что такое сильное и победоносное общество всего через тридцать шесть лет после своего национального политического триумфа оказалось объектом крепостнической колониальной экспансии со стороны собственной элиты? Как и почему оно смогло это допустить?

Как это ни странно, но поражение гражданского общества в России начала XVII века коренится в его победе! На момент подъема и победы гражданского движения в России отсутствовала какая-либо официальная власть, она сгнила и была добита поляками и казаками. Поэтому новое движение, хотя, по сути, и было альтернативной формой власти, не имело перед собой политического противника внутри страны в форме прежней власти. Его альтернативность и оппозиционность, его принципиальное отличие от прежней формы власти оказались не выявленными политически и были закамouflированы задачей восстановления

государственных и земских дел». Из этих выборных должен был собраться в Москве новый совет «всея земли» на смену тому, который уже исполнял обязанности временного земского правительства в Ярославле до избрания царя. В январе 1613 года уже существует новый земский совет и «думает» о том, «кому быть на Московском государстве». О составе совета можно судить по подписям на избирательной грамоте мая 1613 года. На грамоте 277 подписей. Все группы населения, от бояр до «уездных людей», т.е. северных крестьян или мелких служилых людей «приборной службы», имеют за себя подписи на грамоте, сообщает Платонов. Он также говорит, что если судить по числу подписей, то преобладали высшие служилые чины. Однако, есть повод подозревать, что количеством подписей на грамоте нельзя измерить ни действительную численность, ни значение той или иной сословной группы при избрании царя. Да они и не оформлялись как представители сословий, не заключали сословного компромисса. Кроме того, само число подписей не совпадает с числом избирателей, бывших на соборе. Платонов приводит пример с подписями представителей от Нижнего Новгорода, которых на грамоте всего 4 по сравнению с общим числом нижегородских выборных. Известно, что Нижний послал на Земский собор 3 попов, 13 посадских, двух стрельцов и одного дьяка – всего 19 человек, кроме выборных дворян. Кроме того, если все пятьдесят городов послали для царского избрания такое количество выборных, как просило прислать московское правительство (по 10 человек), то весь состав собора должен быть не менее 700 человек (в сравнении с 277 подписями). Подводя итог, Платонов заключает: «Как ни гадательны все подобные соображения, они все-таки ведут к тому вероятному, даже бесспорному общему заключению, что собор 1613 года был люден и сравнительно с другими соборами полон, как по числу представителей местностей, так и по разнообразию вошедших в него сословных групп. Собор постановил не избирать на престол иностранца (Владислав и шведский королевич были отвергнуты). Ни княжата, ни бояре не смогли провести свою линию в этом вопросе (это они лоббировали иностранцев на трон, по понятным причинам). Собор остановил свой выбор на Михаиле Федоровиче Романове, но не избрал его царем, а лишь предложил его кандидатуру на утверждение... народа! Во все города «Российского царствия, оприч дальних городов, послали во всяких людех мысли их про государское обирание поведывати верных и богобоязненных людей, кого хотят государем царем на Московское государство во всех городех». С этим поручением отправились в города их же представители. Спустя почти месяц, 27 февраля, когда посланные вернулись обратно в Москву, М.Ф. Романов был провозглашен царем «в большом московском дворце в присутствии внутри и вне его народа из всех городов России» (Платонов С.Ф. Очерки по истории Смуты в Московском государстве XVI–XVII вв. Опыт изучения общественного строя и сословных отношений в Смутное время. М., 1995. с. 360 – 363; Забелин И.Е. Минин и Пожарский. Прямые и кривые в Смутное время. Соч. Ивана Забелина. 3-е изд. С доп. М., 1896.)

власти как таковой. Здесь сложилась ситуация, обратная европейской. Там третье сословие, осознавая новизну и особость своих политических требований, представило их как общенациональные. Здесь общенациональная задача завуалировала и поглотила собой особость и новизну политических требований третьего сословия из-за фактического отсутствия прежней власти на момент революции и иностранного нашествия. Заключительный политический шаг гражданского движения был самым трудным – на тот момент необходимо было не просто объединить родственные социальные слои, но стать лидерами *всего российского общества*. А это общенациональное единение требовало забыть о социальных противоречиях и объединиться со своим социальным противником во имя создания единого народного фронта.

Платонов полагает, что «политика царя Михаила совпадала со стремлениями Земского собора, служившего органом господствовавших в стране классов», которые он квалифицирует как «средние», объединяя служилое и промышленное сословие и отличая его от бояр и крепостных крестьян как крайних. С нашей точки зрения, такая постановка вопроса не вполне правомерна, поскольку интересы служилого и тяглого сословий (хоть и средних) не только не совпадали, но были прямо противоположны, особенно в перспективе. И главная противоположность проходила по линии типа будущего общества и государства. Тяглое сословие было силой гражданской, со всеми вытекающими из этого стремлениями к самореализации, к индивидуализации, к контролю над властью и стремлению использовать ее как политический инструмент для реализации своих целей, к развитию внутреннего рынка и свободного землевладения, к защите национальных интересов, гражданских прав и свобод, частной собственности. Служилое сословие было прямо противоположным – негражданским по своей социальной и политической природе, не способным и не стремящимся к самоорганизации и самоуправлению, наоборот, тяготеющим к централизованному бюрократическому типу организации и социальной интеграции. Этот социальный слой был склонен к деиндивидуализированному типу сознания и веры, при котором доминирующим типом политического участия становится не гражданское представительное участие в политическом процессе, а донесение вверх по цепочке служебной иерархии. Внутренний рынок мало волновал это сословие. Его главный интерес заключался, напротив, в расширении крепостного права, уводящего из внутреннего рынка все большее количество населения. Служилое сословие делает ставку на патерналистское государство, его доминирование в экономике, выступает за доминирование государственной собственности над частной. Парадоксально, но, несмотря на то что его главная функция – «служение Отечеству», патриотизм этого сословия весьма специфичен. Превращаясь из средства в самоцель, оказавшись без руля и без ветрил, это сословие легко приобретает общественно-деструктивные и антинациональные черты. По своей социальной природе, получая все блага от государства, оно не только не чувствует своей

непосредственной заинтересованности в росте благосостояния народа, но часто все больше стремится отгородиться, оторваться, защититься от народа, наращивая свои политические и экономические привилегии. Поэтому не случайно после окончания Смуты и утверждения новой династии вопрос «кто кого?» для этих двух сословий встает в полной мере и становится центральным вопросом эпохи правления Алексея Михайловича Романова (Тишайшего). От того, на чью сторону встанет новая власть, будет зависеть, по какому пути пойдет страна: по пути национально-гражданского самоопределения с доминированием внутренних форм интеграции или по пути колониального развития с внешними формами социальной и политической интеграции, с постепенным вымыванием гражданского элемента и гражданских свобод. После небольшого «топтания на месте», как только новая династия стала набирать силу, она приступила к последовательному уничтожению того самого гражданского общества, которому она была обязана своим избранием и восстановлением страны.

Казна была пуста, а платежи истощали последние силы общества, люди роптали на тяжесть налогов, на неравномерное распределение налогового бремени, на растущую конкуренцию иностранных капиталов, все шире допускаемых правительством на национальные рынки. Нескончаемые войны требовали все новых сил и денег. Общество начинает роптать. И, когда при царе Алексее Михайловиче народная масса от жалоб и ропота перешла к открытым волнениям, правительство созывает исторический Земский собор 1648 года, подготовивший знаменитое соборное уложение 1649 года, с которого, собственно, и начинается период реакции и угасания гражданского общества в России, нарастание имперского вектора. Так начиналась эпоха Алексея Михайловича, получившая в силу особенностей того времени религиозную окраску и вошедшая в русскую историю под именем церковного раскола.

§3. Срыв индивидуализации веры в ходе русского Раскола, как власть «переиграла» общество

Необходимо исследовать ту политическую и стратегию, с помощью которой новой династии удалось не допустить формирования новых гражданских форм интеграции общества и легитимации власти. Речь идет, прежде всего, о политике в сфере религии, спровоцировавшей религиозный Раскол, позволившей не допустить индивидуализацию веры, скомпрометировавшей русскую церковь в глазах общества и затем превратившей ее в свой политический идеологический инструмент. В предыдущем параграфе мы рассмотрели, как изменилось качество общества в ходе Смуты, как проявились первые гражданские тенденции в его политической практике. Но проблема, перехода к новому, гражданскому типу власти и модернизации социально-политической системы в 1613 году решена не была. Гражданские

социально-политические тенденции, проявившиеся в ходе Смуты, привели к зарождению нового типа общественного самосознания. В соответствии с логикой той эпохи и в России, и на Западе это общественное самосознание поначалу стремится оформиться как новый тип религиозности, в основе которого лежит процесс индивидуализации веры. Без этого важного шага в духовной эволюции общества были бы невозможны ни политические, ни экономические аспекты дальнейшей модернизации. Теперь нам предстоит рассмотреть, что же случилось с этим новым, зарождающимся типом общественной религиозности, и почему он не имел политического продолжения в России.

Все начинается со столкновения двух религиозно-социальных тенденций: «государственно-религиозный национализм» против «народного социального христианства». Теократический тип власти в России имел свою специфику и в то же время черты общие для всех теократических систем. Главной чертой теократического типа власти был преимущественно религиозно-нравственный тип ее легитимации. Власть земная рассматривалась по аналогии с божественной со всеми вытекающими последствиями. Власть (государство) здесь выступает как субъект политического процесса по отношению к обществу. А общество рассматривает себя как объект власти (государства). Власть обладает всеми полномочиями контроля над обществом, в то время как общество не может контролировать власть. Тем не менее, в рамках теократической системы все-таки существовал очень важный институт, который при определенных условиях осуществлял функции контроля – это была церковь. Не следует забывать, что теократическая власть имела очень специфические цели и обязанности, которые заключались, прежде всего, в правлении в соответствии с христианскими нравственными нормами и в поддержании этих норм в общественной жизни. В этом смысле легитимность теократической власти обуславливалась ее соответствием христианским нравственным принципам. А установление критерия этого соответствия было в руках церкви. Но церковь тоже не могла устанавливать этот критерий произвольно. В отличие от Европы, где церковь пошла по пути формирования политической власти и использования разногласий между правителями для усиления своего господства, в России важнейшей политической опорой Церкви становится общество. Общественный характер возрождения Русской церкви в XIV–XV веках и отсутствие условий для ее политического самоопределения привели к тому, что существенным условием независимости церкви от государства стал ее моральный авторитет в глазах общества. К XVI–XVII векам вошедшая во вкус богатств и власти русская церковь частично утрачивает этот моральный авторитет и все больше делает ставку на обладание богатствами в отстаивании своей независимости от власти. Но то, что в России функция церкви как «общественного контролера» за властью по поводу соответствия последней христианским нравственным нормам до определенного времени была очень важным элементом устойчивости

теократической системы, представляется несомненным. Тем не менее, по мере роста богатства и могущества всех трех компонентов теократической системы: церкви, общества и власти, по мере развития рыночных отношений прежняя хрупкая и подвижная гармония между ними начинает рушиться. Власть хочет избавиться от контроля церкви и заполучить ее богатства, Церковь хочет сохранить свою независимость от власти и господство над обществом, а общество начинает формировать новые гражданские формы интеграции и все более осознавать и ценить свои экономические, политические и духовные интересы. Оно все меньше готово рассматривать себя как простой объект власти, стремясь, наоборот, оценивать власть с точки зрения ее способности отстаивать интересы общества. Так к концу XVI века вызревает очень острый кризис теократической легитимации власти, совпавший, как мы уже говорили, с кризисом династическим, национальным и социальным. Что, собственно и привело к Смуте. Кризис конца XVI – начала XVII века, о котором шла речь в первой главе, знаменует собой кризис православного типа индивидуализации, поглощение частного общим и распад системы. В работах авторов того времени Авраамия Палицына и Дионисия Зобниновского прослеживается, как нравственная деградация общества выливается в масштабный кризис всей социальной системы⁴⁹¹. В ходе этой революционной трансформации наметились две тенденции преодоления кризиса. Одна была предложена патриархом Филаретом и продолжена позднее царем Алексеем Михайловичем, вторая – игуменом Троицкого монастыря Дионисием, протопопом Иваном Нероновым и затем развита старообрядцами. Путь, предложенный Филаретом, условно может быть назван идеологией национально-государственного православия. Дионисий Зобниновский, Иван Неронов и старообрядцы предложили вариант, который может быть назван народное социальное православие. Первая тенденция в перспективе – православно-этактистская, вторая – православно-гражданская.

Православно-этактистская тенденция. Православие здесь выступает, прежде всего, как идеологический и духовный инструмент правящей элиты в ее бесконтрольном господстве над обществом. Именно с этого момента начинаются гонения на иностранцев и сокращение контактов с Западом⁴⁹². Главной задачей объявляется защита православия от всех западных духовных течений и, прежде всего, конечно, от протестантизма⁴⁹³. Русские власти делали все,

⁴⁹¹ Сказание Авраамия Палицына. / Под ред. О.Дружининой. М.-Л., 1955; Канон преподобному отцу нашему Дионисию. М., 1834. С.98 – 102; Послания арх. Дионисия к казанцам и в другие города.// А.А.Э. т. II, стр. 230-238; СГГД, т. II, С.577-579; Платонов С.Ф. Древнерусские сказания и повести о Смутном времени XVII века как исторический источник. СПб., 1913. С.223-228.

⁴⁹² Выходит запрет на некоторые западно-русские книги («Катехизис» Лаврентия Зизания, «Учительное Евангелие» Кирилла Ставровецкого). (Булычева А.. История одной политической кампании XVII в. М., 2004; Харлампович К.В. Малороссийское влияние на великорусскую церковную жинь. Казань, 1914. Стр. 103-108.)

⁴⁹³ В 1628 году выходит Патриаршая грамота, призывающая всех русских, связанных с иностранцами работой или торговлей, быть осторожными в вере Соколов И.И. Отношение протестантизма к России в XVI–XVII вв. М., 1880, с.30. В 1620 году выходит указ о необходимости перекрещивания православных выходцев из Западной Руси. (

чтобы не допустить контактов с Западом своего общества, и при этом сами стремились подражать Западу, раболепствуя перед его богатством и свободами, но унижая и презирая при этом свой собственный народ. Изобретение идеологии официального «принудительного патриотизма» совпадает с мощным наплывом иностранцев, активно пополнявших собой военную и служилую бюрократию в ходе Ливонской войны⁴⁹⁴. При Борисе Годунове и Лжедмитрии число иностранцев резко увеличивается. Эти цари окружают себя уже наемной гвардией, состоящей из швейцарцев и французов⁴⁹⁵. В 1575–1576 годах в Москве появляется первая лютеранская церковь. Начинается интенсивный рост правящего бюрократического класса из числа иностранцев. При этом делается все возможное, чтобы культурное влияние иностранцев не выходило за границы господствующего класса и не распространялось широко на общество. Стремление изолировать народ от влияния иностранцев становится особенно очевидным после Смуты. Мера эта была не столько национально-патриотической (каковой она объявлялась), сколько антигражданской. Это показали уже более поздние события. Главной опасностью для власти была идея религиозной свободы, индивидуальной ответственности за веру, идея человеческого достоинства как главного нравственно-религиозного принципа нового, нарождающегося типа веры. Нельзя было допустить союза и контакта этих западных религиозных идей с нарастающей волной русской религиозной эмансипации.

Православно-гражданская тенденция. Иван Неронов. Параллельно развивается и иная национальная тенденция – связанная с возрождением и развитием принципов социального христианства. Это – тенденция, идущая снизу, от самого общества. Здесь православие выступает как основа консолидации общества с опорой на общность нравственных принципов. До 1620 года провозвестником этого направления выступил Троицкий игумен Дионисий Зобнинский. В его проповедях после Смуты начинает особенно ярко звучать нравственно-религиозная проблематика Иоанна Златоуста⁴⁹⁶. Но это пока только теория, обращенная к

Макарий (Булгаков), митрополит. История русской церкви. Т. I – XII. СПб. 1866-1883.с.30-33.). В 1633 году в продолжение этой политики образуется особая Немецкая слобода по требованию патриарха. Та самая слобода, куда уже спустя меньше ста лет так стремился Петр I. А ведь это именно его прадед своим указом отделил ее от русского общества. При этом надо сказать, что подобная, навязанная сверху, сегрегация была совершенно необычна для русских людей XVII века. С конца XVI века в Москве было уже много иностранцев (немцев, англичан, шотландцев, французов), и русские привыкли с ними общаться, не испытывая никаких неудобств и тем более – неприятия. (Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: Духовные движения семнадцатого века. Репринтное воспроизведение. М., 1995. С.72 - 73)

⁴⁹⁴ Тысячи пленных или наемников с Запада были расселены по таким городам, как Новгород, Тверь, Углич, Кострома, Казань, Москва. При царе Федоре Иоанновиче число иностранцев среди военных достигает уже 5 тысяч человек. (Там же)

⁴⁹⁵ Карамзин Н.М. История государства российского. Т. I – IX. СПб., 1830-33.Т.IX, стр. 15 -17; Устюгов Н.В. Русское государство в XVII веке. Новые явления в социально-экономической, политической и культурной жизни. М., 1961.

⁴⁹⁶ Канон преподобному отцу нашему Дионисию. М.. 1870. Стр.120; Скворцов Д. П.Дионисий Зобнинский. Тверь, 1890. Стр.173, 339.

кружку монахов-единомышленников. Однако уже с 1620 года начинаются социально-христианские проповеди Ивана Неронова⁴⁹⁷, обращенные к мирянам. Если нравственно-аскетическая твердость была унаследована Нероновым (а за ним и всем старообрядчеством) от предшествующего этапа, то неразрывная связь с миром, обращенность проповеди к миру, некое обмирщение прежней аскетической монашеской индивидуализации – это черта нового. Она свидетельствует о начале нового процесса – индивидуализации веры, вызревании ее гражданской составляющей, связанной с чувством личной социальной ответственности. Речь здесь идет уже не просто об ответственности за себя, а за общественное целое, развившееся к тому времени в мощное народно-теократическое государство. Расхождение между словом Христовым и образом жизни его «последователей» все больше вынуждают Ивана Неронова к обличительной проповеди. Обличения же за «пьянство» и «бесчиния» делают его очень неудобным для «паствы», особенно ее правящего элемента. Все заканчивается побегом в Св. Троицу к архимандриту Дионисию. В 20-е годы XVII века Троице-Сергиев монастырь прочно становится интеллектуально-религиозным центром русской жизни

Будучи очень близкой по духу к новому типу нарождающегося реформаторского течения на Западе, русская религиозно-гражданская среда вырастает, как и западная Реформация, из критики эпохи позднего Возрождения, в тупике которой как раз и оказывается Запад к началу XVI века.⁴⁹⁸ Но если на Западе Савонарола, а потом и Лютер противопоставляют безверию Возрождения новую, очищенную веру Запада, то на Руси (Московии) тому же самому неверию Возрождения противопоставляют уже «истинное православие». Чтение произведений Иоанна Златоуста и Максима Грека, исполненных яростных атак на западный рационализм, загубивший веру с помощью философских спекуляций, изначально задает мистический вектор русскому религиозно-социальному поиску. Отказ от античной рациональности как главной причины деградации веры и нравственности на Западе осложнял для русских реформаторов то самое соединение социально-гражданского и религиозного начал, которое стало возможным у Лютера и заложило основу для формирования нового типа общности – религиозно-гражданской. В этом смысле влияние на Россию не

⁴⁹⁷Иван Неронов родился около 1590 года в ските св. Спаса, что на Лому в Заволжье, недалеко от Вологды. Монастыри-скиты с конца XIV века основывали выходцы из монастыря Св. Троицы. К XV–XVI векам эти места попадают под влияние заволжских старцев – нестяжателей. Упорство в труде и молитве, строгость в личной жизни, «светлое умозерцание» и мистические традиции паламизма – характерные черты нравственно-религиозного духа этого региона. В этом смысле преемственность между эпохой Андрея Рублева, Сергия Радонежского и эпохой Ивана Неронова и его последователя Аввакума несомненна. Даже само формирование скита весьма характерно. Старец Игнатий основал скит, который разрастается до небольшого поселения. Туда и пришли в свое время родители Ивана Неронова. (Житие Григория Неронова.//Материалы для истории раскола за первое время его существования./ Под ред. Н.И.Субботина. Т. I, М., 1875. стр. 253-256; Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: Духовные движения семнадцатого века. Репринтное воспроизведение. М., 1995. С. 79.)

⁴⁹⁸ Панченко А.М. Русская культура в канун петровских реформ».Л., 1984.

римско-гражданской, а позднегреческой религиозно-социальной традиции в очередной раз оттолкнуло Россию от Запада, в момент, когда она была социально близка к нему как никогда. Живая вера противопоставляется философским спекуляциям. Именно это отталкивает русских реформаторов не только от католического Запада, но и от протестантизма. Нарастает осуждение духовного лицемерия псевдохристиан язычников, а заодно и западного типа индивидуализации в целом⁴⁹⁹. Время пребывания в монастыре Иван Неронов использует для самообразования, укрепления в вере и... ознакомления с положением дел в России! Ведь монастырь в это время был центром не только интеллектуально-религиозной, но и социальной жизни общества. Все виднейшие деятели Смутного времени в то или иное время соприкасались с Троицким монастырем. А бесконечно стекавшиеся туда богомольцы превратили монастырь в настоящий «информационный центр». Отсутствие резких социальных и культурных барьеров в допетровской Руси облегчало этот «обмен информацией», делая его насыщенным и максимально открытым.

Все это свидетельствует о появлении нового измерения в нравственно-религиозной жизни – общественного, социального. Так получает свое социальное воплощение развившееся в революционную эпоху Смуты чувство личной ответственности каждого человека за судьбу страны, народа. Начинается формирование новой реформистской среды.⁵⁰⁰ В 1631 году умирает Дионисий. Между тем, социально-христианская проповедь Неронова обретает успех и известность в Нижнем Новгороде и за его пределами. Вскоре он переходит от чисто религиозной проповеди к религиозно-политической. С Ивана Неронова возрождается практика чтения проповедей, прерванная татаро-монгольским нашествием⁵⁰¹. Проповедь становится все более распространенной и доступной. Апеллируя к личной ответственности каждого перед Богом, Неронов приглашает и самих мирян стать носителями слова божьего. Везде, где можно, – и на улицах, и на площадях, а не только в церкви – он читает знаменитый «Маргарит» Иоанна Златоуста. Начинается работа по созданию школ, приютов и больниц при церквях и приходах. Этот этап в развитии отношений общества и его религиозных и политических институтов завершается столкновением двух православных тенденций: религиозно-элитарной, представленной патриархом Филаретом, и религиозно-гражданской, представленной

⁴⁹⁹Впрочем, Савонарола воспринимался вполне своим, так как попадал именно на национальную религиозную волну, требующую ограничения разлагающего богатства, направленную против разложения епископата, связанную с идеей самопожертвования ради Бога и людей. Дионисий как бы повторяет жизненный и общехристианский подвиг Сергия Радонежского.

⁵⁰⁰После пребывания в Троице-Сергиевой лавре Неронов возвращается дьяконом в село Никольское. Одновременно с помощью Дионисия он налаживает связи в Москве. Затем по рекомендации Дионисия он переезжает в Нижний Новгород, где знакомится со старцем Ананием, лучшим духовником и наставником того времени. (Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: Духовные движения семнадцатого века. Репринтное воспроизведение. М., 1995. С. 75-76)

⁵⁰¹Место проповеди – Нижний Новгород – не случайно. Именно отсюда родом был организатор и народный лидер ополчения Кузьма Минин. К середине XVII века Нижний Новгород – это один из ведущих городов Московского государства, четвертый по значимости после Москвы, Ярославля и Казани.» (Там же. С.76)

Нероновым. Начинается открытая критика внешней политики правительства за разорительные для общества и совершенно неэффективные войны с Польшей. В 1632 году патриарх Филарет, устав терпеть вмешательство простого священника в дела государства, за выступления против разорительной и не по средствам амбициозной политики Москвы в отношении Польши, отправляет Ивана Неронова в заключение и посылает грамоту, чтобы Неронов «людей не учил» и за «гордость» и «высокую мысль» лишает его причастия.⁵⁰² Запрещение учить людей без патриаршего благословения продлилось до 1633 года. Смерть патриарха Филарета отсрочила на некоторое время решительное столкновение двух, набиравших силу социальных тенденций. Неронов возвращается в Нижний Новгород, значение его проповедей нарастает.

Первый этап - период относительно позитивного развития гражданской православной тенденции связан с царствованием Михаила Романова (1633 -1645)⁵⁰³. Общество и земские соборы продолжали играть важную роль в политике, а выборный тип легитимации власти продолжал оставаться базовым. Этот период характеризуется еще не сложившейся, не окрепшей и не устоявшейся новой романовской элитой, неопределенностью с формой легитимации власти и, одновременно, сильным общественным гражданским подъемом, развившимся на волне общественного участия в восстановлении государства. Для реформаторов – это активный созидательный период. Общественная критика официальной иерархии (церковной и государственной) направлена пока не на отрицание ее, а на улучшение. И, кажется, вождельный диалог власти и общества наконец-то возможен. Молодой, всенародно избранный царь Михаил привык быть руководимым своим отцом, да и сам он был обязан всем именно обществу и его поддержке, а не рождению. Его сын еще молод и неопытен в государственных делах. Авторитет же Неронова и других проповедников нравственного очищения и социальной ответственности растет не по дням, а по часам. Вокруг него постепенно формируется группа единомышленников. Сила и авторитет общественных проповедников в этот период характеризуются тем фактом, что Неронов дает советы новому патриарху по проблемам поднятия авторитета духовенства среди прихожан.⁵⁰⁴ Кажется, налаживается обратная связь от стороны общества к власти. В самой констатации непорядков в Церкви не было ничего нового, об этом открыто говорилось еще на Стоглавом соборе в 1551 году. Новое

⁵⁰² А.А.Э. (Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографической экспедиции Императорской Академии наук) Т. I – IV. СПб. 1836-1838 Т. III, стр. 284

⁵⁰³ От смерти Филарета до воцарения Алексея Михайловича

⁵⁰⁴ В 1636 году девять нижегородских протопопов и священников, возглавляемых Нероновым, подают патриарху Иоасафу (1634–1641) «память»-челобитную, в которой рисуют печальную картину церковных нравов и просят принять меры для спасения православия (127, II, с. 1–34). Челобитная направлена против формального характера веры («многогласие» церковной службы, против безнравственных форм поведения в церкви, против пережитков язычества). Челобитная эта была принята, голос проповедников был услышан, и в «Памяти» патриарха от 4 августа 1636 года многое было учтено. (Челобитная нижегородских попов в лето 7144, изд. (Н.В.Рожественский.// ЧОИДР (Чтения в Обществе истории и Древностей Российских). 1902. Т. II, стр. 1-34; Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: Духовные движения семнадцатого века. Репринтное воспроизведение. М., 1995. С. 85)

заклучалось в источнике этого движения – низовая самоорганизация священников и мирян. На этот раз импульс улучшения шел не сверху, от власти, а снизу, от самого общества. Это было еще очень законопослушное начало проявления недовольства политикой официальной церкви и государства со стороны низов и первое выступление их как самостоятельной социально-религиозной силы. Новые веяния в русской религиозной культуре проявились в стремлении сделать из «богоизбранного народа Третьего Рима» народ подлинно христианский. Всем этим руководило нарастающее стремление людей стать христианами не только по конфессии или государственно-политической принадлежности, а на деле, в своей частной повседневной жизни и одновременно реформировать жизнь мирян на основе христианских принципов. Так начался процесс развития и расширения мощного массового общественно-религиозного движения, охватывающего такие города, как Нижний Новгород, Псков, Калуга, Вологда, Суздаль и другие, требующего от правящей элиты перемен. Итак, это был период некоего временного совпадения позиций верхов и низов по вопросу о необходимости нравственно-религиозного очищения общества и государства. На этом этапе противостояние гражданского и элитарного начал еще не выражено, замиренные на время противоречия находятся в дремлющем, скрытом состоянии. Среди главных причин такого состояния можно назвать некую неукорененность, слабость власти, чувствующей себя пока неуверенно и зависимо от общества, выдвинувшего на волне народного подъема новую династию.

Но противоречие нарастает, общественные голоса против иерархии усиливаются. Появляется послание неизвестного клирика патриарху Иоасафу с идеей о вырождении иерархии и необходимости устранения формализации службы («многогласия»)⁵⁰⁵. Начинают различать «христиан по одежде» и реальных, «настоящих», христиан, ведущих нравственный образ жизни. Появляются прямые обвинения епископов в вырождении церкви. От критики нарушения христианской этики достаточно быстро делается шаг к активным социальным действиям, направленным на воплощение христианских социально-нравственных норм в жизнь⁵⁰⁶. Сведений о 30-х годах и народных движениях и настроениях этого времени осталось очень мало, потому что большинство документов, относящихся к этому периоду, было уничтожено в ходе борьбы со старообрядчеством. А движение это, судя по всему, было

⁵⁰⁵ Богословский вестник. 1908. Т. I, Стр. 312-313

⁵⁰⁶ В 1633 году в Новгороде местный митрополит Киприан был обвинен в злоупотреблении властью, растрате церковных денег, безнравственной жизни и оскорблении духовенства. Представители клира его епархии составили жалобу. (Зерцалов А.Н. О неправдах и непригожих речах митрополита Киприана (1627–1633).// ЧОИДР, 1896, II, с. 9). В Ржеве Пустой у Пскова местные священники потребовали от правительства закрытия питейного заведения, как очага безнравственности и разорения людей. Щапов сообщает такой факт: в 1637 году группа крестьян в Вологде приняла торжественное обещание «молиться со слезами» и жить в согласии с канонами церкви (Щапов А.П. Сочинения. Т. 1–3. СПб., 1906–1908. Т. I, с. 76). В Ярославле священник Георгий Иванов и три его брата провели в своей общине программу христианского оздоровления прихода и мира. (Материалы для истории раскола за первое время его существования. Под ред. Н.И. Субботина. Т. 1–9. М., 1875–1890. Т. I, Стр. 305 – 307).

массовым и охватывало преимущественно северную и верхневолжскую части России, которые позже сделались главной территорией распространения старообрядчества. В Москве лидерами этого общественно-религиозного движения стали люди, связанные с активно разворачивавшимся в этот период печатным делом.⁵⁰⁷

Нелишне здесь также развеять еще один миф о безграмотности допетровской Руси, старательно навязываемый в послепетровский период романовской элитой⁵⁰⁸. Массовое распространение грамотности в обществе усиливало эффективность просветительской работы реформаторов. С.А. Зеньковский пишет, что «как ни странно, в начале следующего века «европеизации», западных влияний и петровских реформ, грамотность в обществе значительно падает (курсив мой. – А.Г.)»⁵⁰⁹. В качестве главной причины он называет «разгром русского духовенства и монашества при Петре и более тяжелое положение крестьянства, попавшего еще в худшие условия полного крепостного права, чем в XVII веке»⁵¹⁰. С нашей точки зрения, причина этого заключается в резком изменении вектора развития страны в конце XVII – начале XVIII века, колонизации общества государством и превращении государства в агрессивную направленную вовне и вовнутрь антинациональную по своему духу империю бюрократии. Пока же, в первой половине XVII века, под влиянием «боголюбцев» Москва превращается в духовный центр русского религиозного очищения и обновления. В 1630 году создается Киевская духовная академия, а в 1649-м году по просьбе московского правительства киевский митрополит Сильвестр присылает в Москву специалистов греческого языка Епифания Славинецкого и Дамаскина Птицкого. В 1645 году в Москву приезжают киевские монахи, греки, представители южнорусского духовенства⁵¹¹. На протяжении всего этого этапа правительство поддерживало «боголюбцев», поскольку их деятельность способствовала росту духовного и церковного авторитета Москвы в православном мире.

⁵⁰⁷ Зеньковский С.А. Русское старообрядчество..М., 2009. С. 95.

⁵⁰⁸ Во второй половине XVII века белое духовенство было поголовно грамотным и занимало в стране первое место по уровню грамотности и образованности. Второе место по степени распространения грамотности занимало купечество – 75–96% грамотных. На третьем месте монашество – 75% грамотных. И только на четвертом месте с 65% грамотности – дворяне. На пятом месте – посадские люди-горожане – 43% грамотных. И, наконец, крестьяне – 15% грамотных» (Соболевский А.И. Образованность Московской Руси XVI–XVII вв. СПб, 1894. С. 7–11). Подсчеты С.К. Богоявленского свидетельствуют о более высоком уровне грамотности средних и низших слоев. Так, в 1670–1680 годах в России было 23–52% грамотных на сто душ населения, в зависимости от области и социального происхождения (85, с. 555–556). О достаточно высоком уровне грамотности в обществе косвенно свидетельствуют и тиражи печатных изданий. Так, только за вторую половину XVII века было издано 300 000 экземпляров букварей, 150 000 экземпляров «Псалтыри» и «Часослова». Общую «демократичность» процесса подтверждает и дешевизна книг. Так, буквари продавались по копейке. Об интересе населения свидетельствует и то, что многотысячные издания нередко распродавались за несколько дней». (Очерки истории СССР, XVII в. Т. 4. М., 1953–1957. с.558–559).

⁵⁰⁹ Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: Духовные движения семнадцатого века. Репринтное воспроизведение. М., 1995. С.96

⁵¹⁰ Там же.

⁵¹¹ Харлампович К.В. Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. Казань, 1914. С. 121

Эта же тенденция сохраняется некоторое время (1645 -1852)⁵¹² и при сыне Михаила Федоровича Алексее Михайловиче, когда молодой царь еще не определился с политикой в отношении общества. Это период иллюзий относительно возможности опоры теократической власти на новые модернизированные элементы общественной политической и религиозной культуры. Поначалу молодой царь пытается опереться на общество и его религиозных вождей с тем, чтобы ослабить могущественную церковную иерархию. Это, пожалуй, самый тонкий, самый насыщенный политическими ходами период, самый сложный для анализа. Казалось, что воцарение Алексея Михайловича ничего не изменило в общем ходе событий. Движение «боголюбцев»-реформаторов распространяется вширь. Слабый с теократической и династической точки зрения молодой царь⁵¹³ опирается на русскую боголюбческую партию в церкви, т.е. на народ. Царь хочет создать новую, зависимую от него и подконтрольную ему церковную иерархию, опираясь на «своих» реформаторов, имеющих поддержку в обществе. Налицо слабый во всех отношениях монарх, со слабой легитимацией власти, нуждающийся в национальной поддержке. Тем не менее, уже на этом этапе внутри «патриотического лагеря» присутствуют две тенденции: общественная и бюрократическая. Нарастают противоречия между традиционной церковной иерархией и низовым духовенством, и царь стремится усилить свою власть в противовес могущественной церковной иерархии с опорой на религиозное общественное движение боголюбцев. Опираясь на народную поддержку и используя боголюбцев, проводит первую экспроприацию части церковных земель. Но при этом продолжается нарастание противоречий между гражданским и имперским векторами, между обществом и военно-бюрократической служилой элитой.

Гражданская тенденция выражается в стремлении общества к внутренней интеграции, моральному очищению, расширению форм социального и политического участия (соборы), росту внутреннего рынка, ограничению неравенства, культурному единству. В этом направлении выступали «боголюбцы», выражавшие, таким образом, чаяния именно тяглого, гражданского, промышленного слоя. Бюрократическая тенденция выразилась в стремлении расколоть общество, использовать одну его часть как средство для обогащения другой, деморализовать общество с тем, чтобы не допустить его усиления, внутренней интеграции, парализовать его социально-политическую активность. За это направление выступал класс военной и служилой бюрократии – дворянство. Однако вопрос о том, чью сторону займет царь,

⁵¹² От воцарения Алексея Михайловича до патриаршества Никона

⁵¹³ Непрочность положения царя заключалась не только в том, что в тот период активно циркулировали слухи о том, что Алексей Михайлович вовсе не был сыном царя Михаила⁵¹³, но прежде всего в том, что его отец Михаил получил власть из рук народа. Это был совершенно новый тип власти, с новым основанием для ее легитимации. Некоторые из придворных в тот период активно распускали слухи о том, что Алексей, будто бы не был сыном царя Михаила». (Смирнов П. Правительство Б.И.Морозова и восстание в Москве 1648 г.// Труды Среднеазиатского университета. Серия III. Вып. 2. Ташкент, 1929 Стр. 4 – 6; Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: Духовные движения семнадцатого века. Репринтное воспроизведение. М., 1995. С. 103).

тогда решен не был. Молодой царь колебался. Ему не хотелось слишком зависеть от дворянства и церковных иерархов и рвать с народом. Вдобавок его дядька и воспитатель Борис Морозов был сторонником именно общественного национального пути⁵¹⁴. К тому же склоняли его и боголюбцы, чья общественная поддержка усиливала царя в противостоянии мощной церковной иерархии. Переломным моментом становится восстание в Москве 1648 года⁵¹⁵, когда власть осознает опасность со стороны сильного и политически активного общества и делает окончательную ставку на служилое сословие (дворянство), заинтересованное в наращивании имперского вектора в противовес гражданскому. Итогом этих событий стал окончательный переход царя на сторону дворянства и превращение монархии в инструмент реализации бюрократического интереса за счет и в ущерб интересу общенациональному. На соборе 1649 года взамен видимости поддержки общества против иерархов власть законодательно фиксирует крепостное право, одерживая первую экономическую победу над обществом в интересах военно-служилого сословия и раскалывая при этом общество⁵¹⁶. С этого момента пропасть между властью и обществом неизбежно начинает нарастать. Но уложение это еще всего лишь уложение. Последствия его проявятся лишь позднее, когда войдут в ежедневную практику, когда станут частью и атрибутом национальной культуры и социальности. Пройдет тридцать лет – и общество поднимется против этой антисоциальной политики романовской элиты. Вот эти-то тридцать лет в правлении Алексея Михайловича и были отпущены на то, чтобы сделать русское общество неспособным ни к какому конструктивному политическому акту, ни к какой самостоятельной консолидации. Именно здесь, а не в принятии Соборного уложения 1649 года, скрыта главная тайна «успеха» беспрецедентного антинационального акта романовской бюрократии – вторичного закрепощения и порабощения собственного народа, превращения в рабов собственных сограждан. Как же это произошло?

Алексей Михайлович был неплохим шахматистом. И главной царской партией этого ответственного периода стала не экономика и даже не политика. Главный удар по теократическому обществу должен был быть нанесен в самое больное место в область веры и системы социальных ценностей. Только удар по национальной вере, и дискредитация национального нравственного начала мог дать тот эффект деморализации, который делает из сильного и уверенного в себе общества жалкую, лишенную чувства человеческого достоинства,

⁵¹⁴ Акты хозяйства боярина Б.И. Морозова. М.-Л., 1940. Т. I, Стр. 85 -89, 126 -127, Т. II. Стр. 34; Мейерберг А. Путешествие в Московию [1661 года]. // ЧОИДР. 1873. Т. IV. Стр. 112.

⁵¹⁵ Зерцалов А.Н. К истории Московского мятежа 1648 г. Документы. М., 1898; Бахрушин С. Научные труды. М., 1954. Т. II (Московское восстание 1648 г.) стр. 48-52, 93 -100

⁵¹⁶ Дворянство добилось утверждения и реализации своих исключительных привилегий Розыск беглых крестьян больше не был ограничен по срокам. Эпоха крепостного права была провозглашена. (Деяния собора 1649 г./ Под ред. С.А. Белокурова// ЧОИДР. 1894. Т. IV. С. 33-41; ПРП Памятники русского права. Т. I – VIII. М. 1952 – 1961. Т. IV., 1957. Гл. 11. Стр. 165 -167., Гл. 20 Стр. 327 – 328).

презирающую саму себя толпу, не способную ни на что другое, кроме взаимоистребления, и потому, нуждающуюся в «мудром» надсмотрщике в лице государственной бюрократии. Носителем же и лицом народной нравственности в теократической системе России была церковь. Так вопрос о дискредитации национальной церкви и народной веры в глазах общества становится главным политическим вопросом середины XVII века. Но чтобы понять логику новой династии, важно знать, что же представляла собой ситуация в русской церкви этого периода.

К концу XVI – началу XVII века черное (монастырское) духовенство все более отрывается от общества и превращается в закрытую церковную иерархию. Епископат и высшие церковные сановники рекрутируются практически целиком из черного духовенства⁵¹⁷. Число епископских кафедр в России традиционно было невелико. Епархии были огромные и по своим размерам превосходили самые крупные западно-европейские государства⁵¹⁸. Все это обуславливало слабую связь между епископатом и приходским духовенством. Оторванность высшей церковной иерархии от паствы и низшего духовенства усиливалась по мере экономического развития и роста церковного имущества⁵¹⁹. Из этого разрыва вырастает особый церковный институт – протопопы.⁵²⁰ С одной стороны, протопопы обладали реальным общественно-религиозным авторитетом, а с другой – не имели соответствующего выполняемым функциям дохода и статуса. Но самое интересное заключалось в том, что аппарат епископского епархиального управления находился в руках бюрократов из мирян, так называемых

⁵¹⁷ Так было не всегда. В киевский период белое приходское духовенство принимало активное участие в делах церкви и часто епископы выбирались из его среды. В монгольский период происходит полное исключение белого духовенства из церковных органов управления. Развивается монополия монашества на замещение духовных кафедр. В XV веке все епископы – уже выходцы из монастырей. А монашество, в свою очередь, все больше отрывается от мира. Среды. (Голубинский Е.Е. История русской церкви. Т. 2. Период второй. Московский. От начала Монголов до митрополита Макария включительно: Первая половина тома, 1900; т. 2. То же: Вторая половина тома, 1911. Т. II, с. 43–47).

⁵¹⁸ «До середины XVII века на весь север от Новгорода до Урала приходилось две епархии: Московская и Новгородская и две малых епископских кафедры – Тверская и Ростовская. Такая ситуация была следствием особой миссионерской политики Византии». (Зеньковский С.А. Русское старообрядчество., М. 2009. С.117)

⁵¹⁹ Кроме огромного количества десятин, епископы имели земли с крестьянами, количество которых росло. К концу XVII века епископские земли включали в себя 37 000 крестьянских дворов, а число епископских крестьян доходило до 440 000 человек. В целом к этому периоду около 8% населения России находилось под непосредственным управлением епископов и монастырей. Патриархи и наиболее крупные епископы были намного богаче таких влиятельных светских феодалов, как Морозовы, Строгановы, Юсуповы. Рядовой же священник существовал на 30 рублей в год и, кроме этого, обязан был выплачивать епископу 10% своих доходов (Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: Духовные движения семнадцатого века. Репринтное воспроизведение. М., 1995. С. 126; Никольский Н.М. История русской церкви. М., 1930. Стр. 91)

⁵²⁰ «Протопопы – приходские священники, обязанные наблюдать за духовенством небольшого церковного округа с несколькими десятками приходов. Т.е., выполняя, по сути, епископские функции по отношению к обществу, они не имели ни доходов, ни влияния, ни прав епископов. Но! Вплоть до XIX века население почитало их ничуть не меньше, чем епископов. Так же, как и приходские священники, протопопы целиком зависели от епархиального управления, в котором сами, однако, не принимали участия». (Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: Духовные движения семнадцатого века. Репринтное воспроизведение. М., 1995. С.125)

патриарших и архиепископских дворян и детей боярских!⁵²¹ Жадное до денег и крепостных дворянство хлынуло в ряды церковной бюрократии, присваивая церковные доходы. До событий 1667 года даже светский суд патриаршего управления считался более важным, чем церковный.⁵²²

Главным политическим требованием боголюбцев, изложенным Нероновым в письме к Алексею Михайловичу⁵²³ была реформа церковного управления, предусматривающая введение белого духовенства и мирян в состав церковных соборов, как высшего института управления русской церковью. С.А. Зеньковский отмечает, что «если в движении боголюбцев кое-что и могло напоминать выступления Лютера и его последователей, то подобные параллели можно отметить в глубокой преданности вере и в желании поставить «знание писания и житие добродетельное» на более высокое место в работе духовника и священника и в жизни мирян и, наконец, – в желании ограничить исключительную власть епископата путем введения священников и мирян в церковное управление»⁵²⁴. Протопопы пытались использовать царскую власть для принятия мер по оздоровлению общества сверху.⁵²⁵ Тем не менее, по мере успехов боголюбцев формируется и оппозиция, состоящая из правящих слоев боярства и дворянства,

⁵²¹ Этот аппарат зачастую относился к приходским священникам неуважительно и оскорбительно. Резкий рост и обмирщение церковного аппарата начались с патриаршества Филарета Романова в 1620-е годы. Он создал особую патриаршую администрацию – «духовные приказы». Так высшее управление церкви целиком оказалось в руках светских бюрократов: бояр, окольных, стольников и подъячих. С этого момента жадное до денег и крепостных дворянство хлынуло в ряды церковной бюрократии, присваивая церковные доходы. (Зеньковский С.А. Русское старообрядчество. М., 2009. С. 119; Грамоты 1628, 1832, 1633 г.// ААЭ Т.III. С. 260, 284,337).

⁵²² До Никона в него входили только светские чиновники – патриарший боярин и его светский штат. При патриархе Иосифе, когда епископат решил приостановить дальнейшую работу боголюбцев, главным деятелем патриаршего управления и вдохновителем «епископской партии» был известный взяточник, светский дьяк Иван Кокошилов. Таким образом, по форме это была борьба белого низшего духовенства с епископатом, а по сути, – противостояние светской бюрократии и низового духовенства. Именно эта светская бюрократия и светские вдохновители епископской партии боялись в случае победы боголюбцев упустить власть и доходы из своих рук. (Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: Духовные движения семнадцатого века. Репринтное воспроизведение. М., 1995. С. 127)

⁵²³ В своем письме Алексею Михайловичу Иван Неронов пишет: «Изволи быть собору, а не сонмищу иудейскому», и дальше «не единым бо быть архиереом, подобает собратья, но и священным архимандритом, и священным игуменом, и протопопом, и священником, и иереом и дьяконом, ведущий до конца божественное писание, а также в мире живущим и житие добродетельное проходящим всякого чина людем» (Материалы для истории раскола за первое время его существования. Под ред. Н.И. Субботина. Т.1 – 9.М., 1875 – 1890. Т.1. с.66)

⁵²⁴ Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: Духовные движения семнадцатого века. Репринтное воспроизведение. М.,1995. С. 133.

⁵²⁵ Борьба с пьянством и продажей спиртного занимала очень важное место в программе боголюбцев. Пьянство осуждается указами и строго запрещается священникам. Вообще стремление использовать политические средства для нравственного очищения общества и духовенства – характерная черта этого первого этапа реформ, когда иллюзии боголюбцев в отношении власти были еще сильны. В 1646 году выходит указ о постах, требующий от населения строго соблюдать посты, а от настоятелей – строго следить за монахами на предмет соблюдения постов. (ААЭ. Т.IV., Стр. 481). Никон предлагает заменить частные питейные дома государственной монополией. (Паскаль П. Протопоп Аввакум и начало Раскола. / Пер. с фр. С.С.Толстого. /– М., 2010. С.213 -215) Правительство выпускает указ, ограничивающий продажу алкоголя и работу питейных заведений по религиозным праздникам. Выпускается особая грамота, призывающая людей не работать по воскресеньям, осуждающая скоморохов и другие языческие развлечения. В этот период боголюбцы начинают оказывать все большее влияние на замещение церковных кафедр. Никон (тогда еще принадлежавший к кружку боголюбцев) назначается архиепископом в Новгород, Корнилий – митрополитом Казанским, Александр – епископом Вятским, Павел – епископом Коломенским и Каширским.»(Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: Духовные движения семнадцатого века. Репринтное воспроизведение. М.,1995. С. 134 - 135)

представителей высшей церковной иерархии, консервативных кругов низшего духовенства. Они используют и тщательно подогревают недовольство горожан более жесткой нравственно-религиозной позицией боголюбцев. Несмотря на это боголюбцы все больше пользуются поддержкой общества, все чаще поднимающегося на их защиту.⁵²⁶ В целом стремление боголюбцев активизировать веру русских людей, оздоровить духовную жизнь пугало светскую и духовную бюрократию. Боярство и дворянство привыкло к самодурству и самоуправству. Нравственное очищение общества могло стать важным препятствием для бюрократического самоуправления, для той «культуры» политического беззакония, которая внедрялась правящим классом.

Таким образом, «первая партия» между обществом и властью была сыграна со счетом 1:1. Но при этом боголюбцы получили весьма эфемерные завоевания (введение единогласия, указы против пьянства, места в церковной иерархии), которые при случае легко было отобрать, что и произошло впоследствии. Зато царь получил важные рычаги контроля над дальнейшим развитием ситуации – Соборное уложение 1649 года, новую светскую администрацию, ведавшую церковным имуществом. Можно сказать, что к середине XVII века церковная иерархия настолько оторвалась от народа и дискредитировала себя в его глазах, что царь использовал антииерархические народные настроения для осуществления первых шагов в области бюрократической секуляризации и подчинения себе церковной иерархии. Так, призыв к оцерковлению жизни, поддержанный народом был использован дворянством для ослабления экономических и политических позиций церковной иерархии и усиления светской бюрократии. Временный союз с боголюбцами и народом против церковных иерархов принес царю и служилой бюрократии первую небольшую победу над могущественной церковной иерархией, но одновременно несколько усилил и будущего противника – реформаторское движение боголюбцев, которое на том этапе оказалось лишь временным тактическим союзником, но вскоре подошел и его черед.

Содержанием *второго этапа* политики (1652 – 1658)⁵²⁷ стала дискредитация церкви в глазах общества и Раскол между церковью и обществом. На протяжении всего предшествующего периода царь мягко, но последовательно поддерживал боголюбцев, точнее, использовал их для снижения политического веса церковных иерархов и получения от них важных политических и экономических уступок.. Но это совсем не означает, что события 1648–1649 и тем более 1612–1613 годов были забыты Романовыми. Нет, у династии были свои интересы и свои планы в отношении роли и места русского народа в мировой истории. Ему

⁵²⁶ В случаях, когда священник Логгин в Муроме и Григорий Иванов под Ярославлем были изгнаны местной администрацией, люди последовали за ними и требовали их вернуть. (Материалы для истории раскола за первое время его существования. Под ред. Н.И. Субботина. Т. 1–9. М., 1875–1890. Т.1. С. 305)

⁵²⁷ Период патриаршества Никона.

была уготована роль средства для возвышения династии, для обретения ею имперского статуса, желательно всемирного, или хотя бы всеправославного владычества и уж никак не субъекта и цели существования русского государства⁵²⁸. В связи с этим становится совершенно очевидно, что следующий политический ход царя должен быть направлен против собственного народа и боголюбцев как его новых вождей. Тот факт, что эти люди еще недавно были «ближним кругом единомышленников», не менял, а упрощал дело. Тем эффективнее и победоноснее будет атака, чем она внезапнее и неожиданнее.

Проводником и реальным исполнителем этой политики становится патриарх Никон (1652 – 1658), с помощью которого делается следующий шаг в ослаблении общества. Смысл этой политики состоял в дискредитации церкви в глазах общества, внесении раскола между церковью и обществом с помощью греческих патриархов, оказавшихся в этот период удобным инструментом для политических манипуляций в руках царской власти⁵²⁹. К середине XVII века в отстоявшую свою независимость и снова разбогатевшую Москву нахлынули обнищавшие греки. В 1649 году приезжает иерусалимский патриарх Паисий и привозит на продажу⁵³⁰ идею «общеправославного объединения под эгидой русского царя»⁵³¹. Одновременно, геополитическая ситуация в связи с возможностью присоединения Украины (где распространены новогреческие книги и обряды) подталкивает правящую верхушку к идее унификации религиозного обряда и богослужебных книг по новогреческому образцу с опорой на исторический авторитет греков. Так формируется идея соединить в единое целое присоединение Украины, изменение российского московского православного обряда и богослужебных книг в соответствии с новогреческими и основанными на них украинскими, подчинение собственных иерархов и народа абсолютной имперской власти.

Паисий беседует не только с Алексеем Михайловичем. Среди «умиленных» оказывается и бывший боголюбец, а ныне все больше «собинный друг» царя, пока архимандрит – Никон. Тот, в свою очередь, увлекается другой, но не менее масштабной, идеей – «вселенского

⁵²⁸ В Англии собрату по несчастью Карлу I голову отрубили именно в 1649 году. Аккуратный Алексей Михайлович специально отметил этот поучительный момент в своих деловитых дневниках. (Сочинения царя Алексея Михайловича.// Московия и Европа. М. 2000. Стр. 493-495; Письма русских государей и других особ царского семейства. Т. I. М., 1848)

⁵²⁹ Николаевский П.Ф. Из истории сношений России с Востоком в половине XVII века.// Христианское чтение. СПб., 1882.Т. I. Стр. 155-158.

⁵³⁰ Паисий имеет в Москве большие финансовые успехи и за что-то получает от Алексея Михайловича «милостыню» в 4000 рублей соболями, после чего немедленно подает царю просьбу о новой милостыне дорогой иконой и облачениями. И это в то время, когда обычный немалый размер милостыни для патриархов составлял 2000 рублей. (Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: Духовные движения семнадцатого века. Репринтное воспроизведение. М., 2009. С. 140; Каптерев Н.Ф. Характер отношения России к православному Востоку в XVI–XVII столетиях. Изд. 2-е. Сергиев Посад, 1914. С.225-226). Одновременно Макарий Антиохийский выторговывает соболей на 3000 рублей, а во второй раз – на 6000 рублей. Другой Паисий (уже Александрийский) так успешно «умилил» царя, что ему было выделено аж 9000 рублей. (Каптерев Н.Ф. Характер отношения России к православному Востоку в XVI–XVII столетиях. Изд. 2-е. Сергиев Посад, 1914. С. 116: 221-247)

⁵³¹ Николаевский П.Ф. Из истории сношений России с Востоком в половине XVIIвека.// Христианское чтение. СПб., 1882.Т.I. С. 155-158.

патриаршества». ⁵³² Не исключено, что именно в ходе этих «бесед» Паисия с Никоном была затронута тема различия в обрядах между греческой и украинской, с одной стороны, и русской православной церковью – с другой. Паисию ничего не стоило убедить Никона, что последнее явилось следствием провинциальности и «нецивилизованности» русской церкви, уклонившейся–де от истинно православного греческого образца и введшей свои «неправильные» и «неканонические» обрядовые «новшества».

В результате конфликта в церкви, спровоцированного грубыми реформами Никона, боголюбцы ⁵³³ (сторонники общественного религиозного возрождения) были ослаблены, а поддержавшие Никона церковные иерархи дискредитированы в глазах общества. Начинаются первые репрессии против старообрядцев, как подготовка к воссоединению с Украиной. Становится все более очевиден антиобщественный и антирусский курс Никона. Боголюбцы-старообрядцы выступают против реформ. Главный удар Алексея Михайловича оказался исключительно эффективным не только из-за своей вероломной внезапности, но и потому, что направлен он был тактически правильно – в самое сердце народного самоопределения и самосознания. Это был удар по русскому православию, составлявшему основу чувства национального и человеческого достоинства русского человека. Только дискредитация народной веры могла настолько сломить дух народа и чувство социальной солидарности, чтобы сделать возможным его последующее двухсотлетнее крепостное рабство. В 1655 году Никон добивается от греков анафемы против старообрядцев и объявления русских православных обрядов ошибочными, результатом невежества русской церкви. В конце XIX века Е. Голубинский и Н. Каптерев выяснили действительный источник этих различий и доказали, что русские обряды не были искажением, а были еще более древними греческими обрядами, сохранившимися с дотатарских времен ⁵³⁴. После Унии (1439 года) и бесславного изгнания митрополита Иссидора, «тонкая дипломатия» которого не вызвала в России ничего кроме чувства брезгливости, здесь больше не было греческих митрополитов. Таким образом, московская церковь к середине XVII века отличалась от всего православного мира деталями

⁵³² За три дня до открытия Собора 1649 года Паисий писал царю; «... в прошлые дни говорили с архимандритом Никоном и полюбились мне беседы его». После чего просит разрешения и в дальнейшем встречаться с архимандритом почаще. (Николаевский П.Ф. Из истории сношений России с Востоком в половине XVII в. СПб., 1882. Т. I. С. 42; Линд Т. Никон и Аввакум. М., 1906.)

⁵³³ Иван Неронов, протопоп Аввакум, Стефан Вонифатьев. Кроме этих центральных фигур, можно назвать еще друга Неронова и Аввакума, протопопа Даниила из Костромы, настоятеля Богоявленского монастыря Герасима, попа Лазаря из Борисоглебска, священника Логгина из Мурома, протопопа Ярмила из Ярославля, протопопа Даниила из Темникова, протопопа Конона, а также архимандритов Адрияна (Троицкий монастырь), Иосифа (Суздальский монастырь), Тихона (Печерский монастырь). Все это были люди, составлявшие тот самый кружок боголюбцев, который принял на себя первый удар власти по народной вере и народной совести. (Введенский В. Протопоп Даниил. // Богословский вестник. 1913 № 4. Стр. 485 – 487; Материалы для истории раскола за первое время его существования. Под ред. Н.И. Субботина. Т. 1–9. М., 1875–1890. Т. IV. Стр. 196–197; Зеньковский С.А. Русское старообрядчество. М., 2009. С. 108.)

⁵³⁴ Каптерев Н.Ф. Патриарх Н кон и царь Алексей Михайлович. Т. I. Сергиев Посад, 1909 С. 213–215; Голубинский Е.Е. К нашей полемике со старообрядцами. // ЧОИДР. 1896. Т. I (176). Стр. 42–50.

богослужения, включая двуперстное крестное знамение. Трехперстное крестное знамение было введено в Византии в XIII веке – как раз тогда, когда Россия осталась один на один с татарами. Но раньше византийские патриархи как-то не замечали этого различия. А теперь вдруг заметили. Появившиеся же в середине XVII века греческие церковные проходимцы типа Паисия⁵³⁵ то ли по незнанию, то ли по большому самомнению и наглости, то ли по особым политическим и экономическим соображениям объявили более древние черты русского обряда плодами «нецивилизованности», темноты и невежества русских православных иерархов и канонизированных святых. Как ни была «дипломатична» к тому времени большая часть русской церковной верхушки, но замечания о «неправомерности» русского устава заставили и ее насторожиться. Важно понять, что дело было не в деталях. Фактически вся та вера, которой спасался русский народ, начиная с татаро-монгольского нашествия и заканчивая защитой своего Отечества от польских завоевателей, объявлялась ложным суеверием и продуктом национального невежества. Люди, предавшие свою веру, не готовые за нее умирать и не сумевшие отстоять свою политическую и религиозную свободу и свое государство, приехали за милостыней в окрепшую, разбогатевшую и усилившуюся благодаря правоте веры народа Россию «учить жизни». Но именно это вполне соответствовало устремлениям и замыслам царя, давно тяготившегося слишком высоким авторитетом русской церкви среди народа, мешавшим ему отнимать у нее земли.

Алексей Михайлович понимал, что русская церковь и в той, и в другой ее ипостаси является препятствием для усиления экономической и политической власти того бюрократического сословия, интересы которого он выражал. Но – препятствиями разными. Церковная иерархия – это конкурент по эксплуатации того самого общества, на которое нацеливается и дворянство. Но царь понимает также и то, что сила его противника (церковной иерархии) состоит в огромной популярности национальной русской церкви в народном сознании. Ведь исторически русская церковь сложилась как общественная, своя, народная и, несмотря на то, что, по мере экономического и политического развития и усложнения системы она стала все больше отчуждаться от общества, общество по традиции видело именно в ней, «своей» церкви, своеобразную форму нравственно-религиозного, а, следовательно, общественного контроля за властью. Церковная иерархия использовала это свое политическое преимущество перед иерархией бюрократической, часто менее легитимной в глазах общества. В этом смысле боголюбцы, критиковавшие официальную церковную иерархию, представляли

⁵³⁵Разложение нравов греческой церкви было напрямую связано с теми процессами, которые протекали в Византии с середины XIV века и завершились Флорентийской унией и потерей собственного государства. С этого момента когда-то гордая и всесильная Византийская церковь стала наполняться множеством авантюристов, скитавшихся по миру, неоднократно переходивших из католичества в православие, а иногда и в мусульманство в поисках более щедрых хозяев.

серьезную угрозу ее политической мощи. За это их некоторое время и поддерживал царь. Однако с назначением Никона главой церковной иерархии у царя появилась возможность избавиться одновременно от обеих ветвей церковного влияния, а заодно нанести сокрушительный удар по народной вере, как основе национальной нравственности и чувства национального достоинства своих подданных. Алексей Михайлович не мог упустить такого шанса, тем более, что глобальные политические и экономические изменения на европейской карте того времени открывали прекрасные перспективы для превращения русской бюрократической элиты в ядро новой невиданной колониальной системы, использующей свое собственное общество в качестве средства для обеспечения привилегированного места в европейском разделении власти и денег. Но для этого надо было не допустить, чтобы события пошли по тому же сценарию, что в Европе.

Кандидатура Никона была особенно удачна, поскольку сразу никто не разобрался, к чему клонится дело и кто же, собственно, победил при его назначении патриархом⁵³⁶. Ведь изначально Никон входил в кружок тех самых боголюбцев, которые и критиковали эту иерархию. Казалось бы, приход «боголюбца» к власти в церковной иерархии есть победа движения боголюбцев. Обретя волею судеб и царя невиданную власть, Никон захотел реформ для... увеличения своей власти. А власти ему надо было много, так как реформы предстояли масштабные. Главной амбициозной целью Никона стало ни много, ни мало как сделать государство полностью зависимым от... церковной иерархии! Но самое поразительное даже не это, а то, что в этом своем горделивом замысле он всерьез рассчитывал на поддержку царя! Надо сказать, что царь поначалу даже живо поддержал амбиции Никона, публично покаявшись за всю власть пред гробом митрополита Филиппа. Никона также вдохновлял пример Филарета Романова, носившего титул Великого государя одновременно с титулом патриарха. Не учел Никон лишь того, что Романов был представителем одного из наиболее опытных и циничных кланов русской бюрократии, имевших колоссальный опыт подковерной околотронной борьбы и не гнушавшихся в буквальном смысле слова ничем для обретения власти. Ведь и в назначении Филарета у дворянства была своя тактика. Они поставили дворянина, человека, проводившего продворянскую политику под видом главы народной церкви. Тем более что сын его стал царем.

Первые мероприятия Никона были вполне в русле боголюбческой программы. Однако, с конца 1652 года ситуация начинает резко меняться. 11 февраля 1653 года выходит новое

⁵³⁶ Боголюбцы до последнего не верили, что царь с Никоном заодно, и простодушно писали царю челобитные против Никона, которые царь тем временем запретил ему передавать. И не случайно позже, уже после того как Никон сделал свое дело и был за ненадобностью отправлен в ссылку, царь, редактируя историческую хронику тех событий, цинично выбросил все эти «ниц распростершись» и прочую дребедень, оставив лишь, что «удалось умолить Никона быть патриархом с великою нуждой». (Аполлос, Архим. Начертания жития и деяний Никона патриарха Московского и всея России. М., 1959. с. 21–23; Гиббенет Н.А. Историческое исследование дела патриарха Никона. СПб., 1882–1884.)

издание Псалтыри, из которого оказались исключены тексты о перстосложении при крестном знамении и о поклонах при чтении молитвы Ефрема Сирина. В конце февраля 1653-го Никон рассылает московским приходам «память» (эту «память» мы знаем только со слов Аввакума), где без всяких консультаций с собором, совершенно внезапно и произвольно меняет веками установившийся церковный обряд. В «памяти» было написано следующее: «По преданию святых апостол и святых отец, не подобает во церкви метания творити по колену, но в пояс бы вам творити поклоны, еще и тремя персты бы есте крестились»⁵³⁷.

Общая точка зрения исследователей, Зеньковского в том числе, состояла в том, что это была политическая ошибка, причем личная ошибка Никона, связанная с тем, что он «вряд ли хорошо обдумал свой первый ход»⁵³⁸. На самом деле представляется, что ход был не только обдуман, но и предпринят, видимо, не без ведома царя. Уж Никону ли не знать, что значило такое изменение многовекового обряда, ставшего национальным и освященного знаменитым Стоглавом 1551 года. Боголюбцы же все поняли правильно. «Сердце озябло, и ноги задрожали», – пишет Аввакум в своем «Житии»⁵³⁹. Такой указ, поступивший с самого верха, был знаком новой политики государства по отношению к обществу, политики давно продуманной, неслучайной и имевшей важные основания, прежде всего для царя, а уж потом для патриарха. В своей работе Зеньковский пишет о Никоне: «Вовсе не московский узкий национализм, а глубокое чувство ответственности России за судьбы православных, живших за ее пределами, являлось стимулом его действий. ... В этом отношении он был далек от взглядов Филарета и большинства боголюбцев, которые интересовались судьбами только Московской Руси, последней, сохранившей православие и оставшейся независимой Христианской нации Востока»⁵⁴⁰. Что касается Филарета, обеспокоенного «прежде всего» судьбами Московской Руси, то это вряд ли. Судя по его поведению до, во время и после Смуты, да и учитывая поведение остальных Романовых, в целом не страдавших избытком патриотизма в эти трудные для народа и страны времена, Филарет всегда был обеспокоен, прежде всего, лично собой, своими политическими перспективами и ростом своей власти. Случилось так, что судьба Московской Руси однажды, и то лишь по форме, совпала с его политическими амбициями и личными обидами на поляков.

А вот, что касается боголюбцев, то это – правда. Только почему озабоченность судьбами своей страны и народа нужно называть «узким патриотизмом», а стремление, поправ

⁵³⁷ Аввакум Петров. Житие Аввакума // Пустозерская проза: Сборник / Сост., предисловие, комментарий, переводы отдельных фрагментов М.Б.Плюхановой. – М.: Моск. рабочий, 1989. С. 12.

⁵³⁸ Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: Духовные движения семнадцатого века. Репринтное воспроизведение. М., 1995. С.208

⁵³⁹ Аввакум Петров. Житие Аввакума // Пустозерская проза: Сборник / Сост., предисловие, комментарий, переводы отдельных фрагментов М.Б.Плюхановой. – М., 1989. С. 12.

⁵⁴⁰ Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: Духовные движения семнадцатого века. Репринтное воспроизведение. М., 1995. С. 197

религиозное чувство собственного народа, распространить свою деспотическую власть на другие народы, называть «чувством глубокой ответственности за судьбы православных, живших за пределами России»? Вопрос не праздный, а самый главный: либо государство станет служить своему народу, защищать его процветание, либо народ будет превращен в навоз для удобрения государственной мощи бюрократии, в коллективного раба, оплачивающего своей кровью и нищенским существованием всевозрастающие имперские амбиции власти. Столкнулись два «патриотизма»: патриотизм народный – гражданский, стремившийся отстоять свою свободу в собственном государстве и «патриотизм» чиновно-административный, стремящийся использовать общество для наращивания и расширения своего господства и порабощения все новых и новых народов.

И царь, и Никон стали выразителями именно этого второго типа «патриотизма». С 1650–х годов патриарх Никон «старается влиять на русскую политику и направлять ее с целью покровительства и объединения всех православных»⁵⁴¹. А платой за это станет всего лишь осквернение и оскорбление религиозного чувства и национального достоинства собственного народа. Да и события благоволили этой безумно-горделивой, антинародной затее власти. Окрестные страны, понимая, что Россия сильна, богата и особенно в них пока не нуждается, гонимые различными опасностями со стороны своих более агрессивных – в то время – и иноверных соседей, в свою очередь, стали активно домогаться московской «государевой руки»⁵⁴². Украина в этот период волновалась и восстала под руководством Богдана Хмельницкого. Некоторое время правительство не поддерживало планы присоединения Украины по ряду причин. Во-первых, это могло привести к войне с Польшей. Во-вторых, боголюбцы вообще были против разжигания войн между христианами. В-третьих, было очевидно, что соединение с Украиной потребует от еще не консолидированного русского общества слишком больших социальных и экономических затрат⁵⁴³. Только 1 января 1653 года идея присоединения Украины возобладала. Никон на Соборе играл значительную роль. Собор постановил принять Малую Русь под руку царя Руси Великой, «за государя стояти против литовского и польского короля войну вести»⁵⁴⁴. Но Украиной дело не закончилось. Греки хотели втянуть Россию еще и в войну с Турцией. Они неоднократно уговаривали русского царя и Хмельницкого объединиться в одно сильное государство, способное освободить православное

⁵⁴¹ Там же.

⁵⁴² Помимо Украины, грузины раз за разом посылают в Россию посольства с просьбой о помощи деньгами и войсками против турок и персов. А в 1636 году, даже не запрашивая Москву, сами ставят свою страну под покровительство русского царя». (Белокуров С.А. Сношения России с Кавказом. М., 1889. С. 223, 261;).

⁵⁴³ До 1649 года Хмельницкий безуспешно умолял русского царя о помощи. Земский собор 1649 года отказался от принятия Украины под русское покровительство, чтобы не воевать с Польшей». (Воссоединение Украины с Россией. Т. I–III. М., 1953. Т. II. С. 174.) Из письма Богдана Хмельницкого того времени: « Мы Бога о том молили, чтобы ваше царское величество яко правдивый и православный государь нам царем и самодержцем был. (Письмо Хмельницкого от 3 мая 1649 года.// Воссоединение Украины с Россией. Т. II. С. 173-174.)

⁵⁴⁴ Воссоединение Украины с Россией. Т. I–III. М., 1953. Т. II. С. 408.

население Турции⁵⁴⁵. Никон увлекся и греческим проектом.⁵⁴⁶ Поглядывал Никон и на берега Балтийского моря, отошедшие к шведам в результате Смуты. В общем, хотелось бы «защитить» всех сразу, без учета реальных возможностей. Конечно же, оба эти плана не были реализованы. А вот процесс формирования национального гражданского государства был сорван. Но империю хотелось создать раньше, до того как сформировалась и оформилась нация.

Естественно, что такие широкие геополитические планы не могли остановиться перед таким сентиментальным пустяком, как народная вера⁵⁴⁷. Дата выхода нового текста Псалтыри 11 февраля 1653 года может считаться началом русского Раскола. После выхода «памяти» Никона Неронов⁵⁴⁸ отправляется на неделю в Чудов монастырь молиться и вопрошать Бога, как ему поступить в этой сложной ситуации. По возвращении он возвещает Аввакуму, Павлу Коломенскому и другим боголюбцам, что Спас Нерукотворный сказал: «...держай и не убойся до смерти...»⁵⁴⁹ А Аввакум и Даниил Костромской пишут царю первую челобитную от февраля 1653 года⁵⁵⁰, ставшую первым словом общественного протеста против начавшегося антинационального курса власти. Резкое содержание челобитной не предвещало ничего хорошего. Царя предупреждают, что чистота христианского учения на Руси находится под угрозой, что глава Церкви Никон отошел от православия. Царь передает челобитную... патриарху. Никон же, получивший диктаторские полномочия, объединив вокруг себя всю мощь епископата и дворянской бюрократии, обрушивается на боголюбцев⁵⁵¹. Между тем печатание

⁵⁴⁵ Каптерев Н.Ф. Характер отношения России к православному Востоку в XVI–XVII столетиях. Изд. 2-е. Сергиев Посад, 1914. С. 358

⁵⁴⁶ Принимая в 1653 году в первый день Пасхи греческих купцов, царь уже просто спросил их, желают ли они, чтобы Россия освободила их от турок и, услышав положительный ответ, прибавил: «... я принял на себя обязательство, что если Богу угодно, я принесу в жертву свое войско, казну и даже кровь свою для их избавления. (Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: Духовные движения семнадцатого века. Репринтное воспроизведение. М., 1995. С. 201; Каптерев Н.Ф. Характер отношения России к православному Востоку в XVI–XVII столетиях. Изд. 2-е. Сергиев Посад, 1914.)

⁵⁴⁷ Украинцы уже привыкли во всем подчиняться грекам. Епифаний Славинецкий, не понимая реального политического значения того, что он делает, считал вопрос чисто техническим. В помощь ему выделяется еще один греческий проходимец Арсений Грек. И оставив без всякого внимания собранные по русским монастырям богословские книги, они просто взяли современные греческие книги, притом венецианского издания конца XVI – начала XVII века, и по ним стали печатать русские. Еще до возвращения посланного на Восток для выяснения дела Суханова 9 октября 1652 года начинается печатание знаменитого текста Псалтыри, так потрясшего русских людей. (Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: Духовные движения семнадцатого века. Репринтное воспроизведение. М., 1995. С. 205-206; Лобачев, С.В. Книгопечатание и раскол. Старопечатные издания московского Печатного двора первой половины XVII века как исторический источник // Русское прошлое: историко-документальный альманах. – СПб., 1992. № 3; Белокуров С.А. Арсений Суханов. Исследование Сергея Белокурова. Ч. I. Биография Арсения Суханова. М.: ЧОИДР, 1891.)

⁵⁴⁸ Иван Неронов в этот период был главой духовенства собора Казанской Божьей Матери.

⁵⁴⁹ Письмо Неронова к о. Стефану Вонифатьеву от 13 июля 1652 г. // Материалы для истории раскола за первое время бго существования. /Под ред. Н.И. Субботина. М., 1876 – 1890. Т.1 – 9. Т.1. С. 99-101.

⁵⁵⁰ Челобитная не сохранилась, но ее содержание известно из письма Аввакума Ивану Неронову от 14 сентября 1653 года. (Материалы для истории раскола за первое время бго существования. /Под ред. Н.И. Субботина. М., 1876 – 1890. Т.1 – 9. Т.1. С. 47-50)

⁵⁵¹ Репрессии вскоре были развязаны, но не по принципиальным содержательным вопросам, а пока по вопросам дисциплинарным. Таким образом, с самого начала главным обвинением против боголюбцев стало обвинение в покушении на монополию церковных иерархов на истину. Боголюбцы были обвинены в непослушании церкви. Быстро нашелся и непосредственный повод. Муромский священник Логгин оказался в конфликте с местным

новых книг продолжается. В новое издание Кормчей Книги вводится фальшивка о Константиновом даре⁵⁵². В марте 1655 года публично выступает против старинного русского перстосложения. Он разбивает неудобные ему иконы прямо во время службы с благословения присутствующего при сем греческого патриарха антиохийского Макария, запрещает креститься двумя перстами и требует публично сжечь «неправильные» иконы.⁵⁵³ Собравшийся в атмосфере нарастающего террора собор 1655 года принимает все поправки, навязываемые Никоном и стоящим за его спиной царем. Именно тогда Никон произносит известную фразу: «Я русский и они русские, но моя вера и убеждения греческие»⁵⁵⁴. Идеологический Рубикон был перейден, настал черед «внедрения новых идей» в жизнь. 24 февраля 1656 года патриарх Никон со своими греческими «собратями» Макарием и Гавриилом вместе вели службу в Успенском соборе. Никон настоял на том, чтобы патриарх Макарий вышел перед царем и народом и объявил, что отныне следует креститься тремя перстами, а те, кто не согласен, предаются анафеме⁵⁵⁵. Вообще везде, где только можно, Никон стремился прикрыться купленным авторитетом греческих иерархов. 18 марта 1656 года он добился от Макария личной анафемы для Неронова за несогласие со своим курсом. Свое одеяние он тоже меняет на греческий лад, так велико стремление поскорее обрести вселенскую значимость⁵⁵⁶.

воеводой, обличая его жену в безнравственности. Никон встает на сторону воеводы и распоряжается взять Логгина под стражу.» (Роспись спора протопопа Ив. Неронова с патриархом Никоном.// Материалы для истории раскола за первое время его существования. Под ред. Н.И. Субботина. Т. 1–9. М., 1875–1890. Т.I. Стр. 40-43). На соборе 1653 года Неронов вступает за Логгина. Но Никон не хочет слушать доводов. Неронов пытается апеллировать к царю. Но другие видные деятели Церкви, испугавшись патриарха, отказались быть свидетелями. Никон обвиняет теперь уже Неронова в нарушении дисциплины и необоснованной жалобе. На Соборе в июле 1653 года Неронов резко обвиняет Никона в измене делу православия. Он заканчивает свое выступление сомнением в авторитетности этого Собора. Никон по-макиавеллиевски обвиняет Неронова в раздорах с его собственным причтом, нарушении дисциплины, арестовывает его и 4 августа 1653 года заключает в Новоспасский монастырь. На патриаршем дворе старого протопопа жестоко избивают и ведут в собор для церковного наказания. В соборе с него снимают скуфью и накладывают запрещение служить священником. 13 августа 1653 года Иван Неронов был выслан в Каменнотровский монастырь в Вологодском уезде. В цепях и с цепями на шее его везли из Москвы до Клязьмы – народ шел следом и плакал. Протопоп читал проповедь и отрывки из Иоанна Златоуста. Дело Неронова продолжил Аввакум. Вместе с Даниилом Костромским они подали царю челобитную с разъяснениями. И тот снова передает ее Никону. Через несколько дней Аввакума арестовывают в Казанском соборе вместе с 33 прихожанами, которые присутствовали на службе. Аввакума приговаривают к ссылке и лишению сана за богослужение в сарае. Но царь хочет сохранить Аввакума. Его популярность еще может пригодиться в будущем, и поэтому его пока не расстригают, а просто отправляют в Сибирь. (Зеньковский С.А. Русское старообрядчество. М., 2009. С. 182–186; Павел Алеппский. «Путешествие антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном архидиаконом Павлом Алеппским./ Пер с арабского Г.Муркоса. Т.I-V. М, 1896 – 1900. Т.I. С. 46-47, 160 – 163).

⁵⁵² Кормчая Книга, представляла собой свод канонических постановлений церкви. Средневековая «фальшивка о Константиновом даре» обосновывала притязания церкви на политическую власть, проистекающую-де от самого римского императора Константина.

⁵⁵³ Павел Алеппский. Указ. соч. Т.IV. С. 135-136.

⁵⁵⁴ Павел Алеппский. Указ. соч. Т. IV Стр. 138; Очерки истории СССР, XVII в. Т. 4. М., 1953–1957. С. 136 – 137

⁵⁵⁵ Макарий (Булгаков). История русского раскола... Стр. 171; Павел Алеппский. Указ.Соч. Т.IV. С. 178

⁵⁵⁶ Весь его “эллинизм” вытекал не из преклонения перед греческой культурой или греческим богословием, а из мелкого тщеславия и легковесных надежд на вселенскую роль» (Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: Духовные движения семнадцатого века. Репринтное воспроизведение. М.,1995 С. 223).

Реакция русского общества была предсказуемой⁵⁵⁷. После соборов 1654–1656 годов и выхода исправленных богослужебных книг становится очевидным, что реформы Никона носят не столько чисто религиозный, сколько антирусский, антиобщественный характер, поскольку они и по форме, и по содержанию демонстративно проводились как открытое оскорбление национального религиозного достоинства общества. В итоге не вера, а Церковь оказалась дискредитирована. С этого момента общество поднимается на защиту веры. Сопrotивление реформам Никона начинает охватывать все общество, за исключением тех бюрократических слоев, которые хотели бы двинуться по пути формирования военно-бюрократической вселенской империи. Для них выгоды военно-бюрократической империи перевешивали национальные интересы народа.

Идеологом и вдохновителем этого нового «геополитического мышления» был царь. В ходе польских походов 1654 – 1656 гг. царь вошел во вкус власти и «самодержавства». Успешное поначалу развитие польской кампании кружило голову. Речь даже шла о возможном его избрании на престол Речи Посполитой в 1656 году. А уже в 1657-м начали движение против шведов за Балтийское море по настоянию того же Никона. После побед 1655 года 26-летний царь берет себе вместо титула «царя всея Руси и великого князя Московского» титул «царь всея Великия, Малыя и Белья Руси, и самодержец, великий князь Литовский, Волынский и Подольский». Он также возвращает титул «самодержца», не употреблявшийся русскими царями после Смутного времени⁵⁵⁸.

Одновременно нарастают политические амбиции патриарха, что вызывает настороженность царя и светской иерархии, которые после польских походов 1654-1656 гг. объединяются против Никона, и в 1658 г. Никон уходит с патриаршего поста, а собор 1660 года

⁵⁵⁷ «Нетактично проводимая Никоном правка книг по темпу, широте охвата, по чуждости своего источника и по обидности ее для серьезно усвоенного, не только национального, но и подлинно православного самосознания русских людей, не могла не вызвать протеста. Протест был по глубине всеобщий: и епископата, и белого, и черного духовенства, и мирян, и простых людей. (Карташев А.В. Очерки по истории Русской Церкви. Т. I–II. Репринтное воспроизведение. УМСА-PRESS. Париж, 1959. – М.: Наука, 1991, II, с. 173).

⁵⁵⁸ Постепенно изменяется и уходит в прошлое роль Земского собора. При Михаиле он созывался не менее десяти раз за тридцать два года, и все важнейшие дела решались по обсуждению народным представительством. При Алексее Земский собор после 1653 года (арест Неронова, начало репрессий) умирает как совещательный и законодательный орган. Одновременно в боярской Думе растет число родственников царя. Милославские, Стрешневы, Нарышкины – все это уже не бояре, а скорее ближний круг, личные советники царя. В 1654 году создается Приказ тайных дел (Заозерский А.И. Царь Алексей Михайлович в своем хозяйстве. Пг., 1917. С.239 -244) Это – институт бюрократического контроля, своего рода «вертикаль», призванная следить за исполнением царской воли в приказах, в войсках, в самом бюрократическом аппарате. Во главе этого приказа становится некто Дементий Башмаков. Аввакум резко отозвался об этом приказе, назвав Башмакова «от тайных дел шишом антихриста». Если в 1652 году царь еще каялся за преступления Ивана Грозного, то в 1657-м – внимательно изучает его реформы, приказывает отслужить панихиду по душе царя Ивана. В 1656–1657 годах все чаще приезжает с фронта домой. А с 1657 года перестает приглашать патриарха на важные совещания и заседания. Летом 1658 года отношения с ним становятся особенно натянутыми. В это время русские войска терпят неудачи в Прибалтике. (Устюгов Н.В. Русское государство в XVII веке. Новые явления в социально-экономической, политической и культурной жизни. М., 1961. Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: Духовные движения семнадцатого века. Репринтное воспроизведение. М., 1995. С.247-248; Скрынников Р.Г. История Российская. IX-XVII вв. М., 1994.)

под давлением царя лишает Никона власти. Церковь вышла из конфликта ослабленной и тем самым открыла дорогу для секуляризации страны сверху правящей бюрократией, без участия общества. С уходом Никона начинается эпоха бюрократической секуляризации – наступления бюрократического государства на народную Церковь и, параллельно – эпоха крепостничества, эпоха наступления государственной бюрократии на общество. «Вестернизация» элиты сопровождается нарастающей «девестернизацией» общества. Все естественные формы общественной активности, сходные с западными и вырастающие на национальной почве, выкорчевываются властью совместно с церковью. Все живое, развивающееся в обществе, – от попыток реформировать и индивидуализировать веру до представлений скоморохов – безжалостно преследуется. Зато иностранные театры разрешены как «импортное» развлечение. Между тем безначалие и нерешенность церковно-религиозного вопроса усугубляли ситуацию раскола в обществе и Церкви, приводя к разрастанию кризиса. Люди стали терять веру в церковные таинства, переставали ходить в храмы. Еще в 1650 году Неронов пишет письмо о необходимости скорейшего решения вопроса. После конфликта с Никоном в начале 60-х, казалось, власть снова поворачивается к боголюбцам. Общество и Церковь все больше начинают осознавать опасные последствия отказа от старой веры. В Москву идут все умножающиеся протесты против правки книг. Царя буквально засыпают челобитными, на всех перекрестках обсуждаются церковные дела. Устранение Никона было расценено обществом и реформаторами, как недовольство царя реформами. Но на самом деле это было не так. И общество, и боголюбцы дорого заплатили за эту политическую ошибку.

Третий этап драмы Раскола связан с собором 1666-1667 годов⁵⁵⁹. После отстранения Никона начинается период уже прямого противостояния дворянской бюрократической элиты с царем во главе и общества, возглавляемого боголюбцами. Центром оппозиции с начала 1660-х годов становится дом боярыни Ф.П. Морозовой⁵⁶⁰. Лидером общественного сопротивления в этот период становится протопоп Аввакум⁵⁶¹. После начала реформ Никона в 1653 году он был выслан в Тобольск. Его вернули как противника Никона. Царь хотел бы теперь

⁵⁵⁹ О соборе 1666-1667 гг. см.: Деяния Собора 1666 – 1667 гг.// ДАИ (Дополнения к Актам Историческим, собранные и изданные императорской Археографической комиссией. Т. I – XII. СПб., 1846-1875. Т. V. С. 443-444; Николаевский П.Ф. Жизнь патриарха Никона в ссылке и заключении после осуждения его на Московском соборе 1666 г. СПб., 1886; Московский собор 1666 г. Деяния. М., 1893. С. 251 -262; Материалы для истории раскола за первое время его существования. Под ред. Н.И. Субботина. Т. 1–9. М., 1875–1890. Т. II. Стр. 35-62; Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: Духовные движения семнадцатого века. Репринтное воспроизведение. М., 1995. С.290-305.

⁵⁶⁰ Ф.П. Морозова – вдова Глеба Ивановича Морозова, брата Бориса Морозова, дочь окольного П.Ф. Соковнина, близкого родственника и дворецкого царицы Марии Ильиничны, племянница М.А. Ртищева и двоюродная сестра Федора Ртищева. В 1664 году она становится духовной дочерью Аввакума, вернувшегося из сибирской ссылки. (Козловский И.П., Ртищев Ф.М., Киев. Универс. Известия, 1906. С. 28; Житие боярыни Морозовой, княгини Урусовой и Марьи Даниловой, Мат. Т. VIII. С. 137–203).

⁵⁶¹ Если до 1653-го и даже до 1660 года главным духовным вождем боголюбцев выступает Иван Неронов, то после 1664 года радикализация общественного протеста выдвигает новое поколение лидеров, ярким представителем которого становится протопоп Аввакум.

воспользоваться Аввакумом для уничтожения Никона и никонианства, как когда-то воспользовался Никоном для дискредитации веры и народной церкви. Ему предлагали на выбор должности царского духовника, справщика печатного двора... А в обмен просили самую малость: «пожалуй-де послушай меня (государя): соединишь со вселенскими (патриархами) теми хотя не болшим чем»⁵⁶², т.е. потеряй лицо, предай своих духовных детей (а у Аввакума их было не 20–30, как у большинства, а 500–600), предай свою веру и свой народ. Но Аввакум был не Никон. Вера и политическое чутье подсказали ему, что любой компромисс здесь будет в пользу царя и в ущерб обществу. Он отлично понимал, что его сила только в его духовном общественном авторитете и в чистоте и несокрушимости веры. Не принимая никаких постов, он останавливается в доме Феодосии Морозовой и начинает проповедническую деятельность в церквях, на площадях, на улицах. Его проповеди не остаются безответными. Число сторонников Аввакума стремительно растет. Вслед за ним народная стихия выдвигает новых лидеров старообрядчества, таких, как Киприан⁵⁶³, Федор⁵⁶⁴. В конце концов, через полгода после возвращения Аввакума из ссылки в августе 1664 года, к нему явился боярин Петр Салтыков со словами: «Власти-де на тебя жалуются; церкви-де ты запустошил, поедь-де в ссылку опять»⁵⁶⁵. Аввакум снова отправляется в ссылку. В это время в Москве выдвигается представитель нового поколения старообрядцев, которое не принадлежало до этого к боголюбцам и не участвовало в борьбе с Никоном. Это был дьякон Федор⁵⁶⁶.

⁵⁶² Аввакум Петров. Житие Аввакума // Пустозерская проза: Сборник / Сост., предисловие, комментарий, переводы отдельных фрагментов М.Б.Плюхановой. – М., 1989. С. 44

⁵⁶³ Юродивый Киприан, бегая за царской колесницей, кричал: «Добро бы самодержавный, на древнее благочестие ступити» (Александр Б. (Боровкин). Описание некоторых сочинений, написанных в пользу раскола. – СПб., 1861, т. I–II. Т. I, с. 143).

⁵⁶⁴ Юродивый Федор передавал послания Аввакума царю. (Зеньковский С.А. Русское старообрядчество. М., 2009. С. 208)

⁵⁶⁵ Аввакум Петров. Житие Аввакума // Пустозерская проза: Сборник / Сост., предисловие, комментарий, переводы отдельных фрагментов М.Б.Плюхановой. – М.: Моск. рабочий, 1989. С. 47.

⁵⁶⁶ И дед, и отец его принадлежали к белому духовенству. Отец служил в Дмитровском уезде в селе Колычеве. Случайно после беспорядков, связанных с чумой, Федор был записан крестьянским сыном у бояр Одоевских, но затем освобожден от записи. В 1658 году дьякон Федор появляется в Москве. С 1659 года становится дьяконом Благовещенского собора в Кремле. Книжное образование получает в Москве, причем учителем его становится Спиридон Потемкин. Он изучает греческий, латинский, польский языки, много читает. В круг чтения Федора входили старые книги по литургике и церковной истории (преимущественно сербские и южнорусские издания). Федор имел возможность неоднократно обсуждать интересующие его вопросы с представителями греческого духовенства. Судя по его работам, он обладал аналитическим складом ума, склонностью к разработке теоретических и методологических вопросов богословия. Дьякон Федор был женат и имел детей, которых после ареста на Соборе 1666 года больше не видел, но до конца жизни писал им письма, стараясь не порывать с ними духовную связь. Он находился в активном общении с такими идеологами Раскола, как игумен Феоктист, старец Спиридон, и другими. В 1665 году дьякон Федор был арестован за адресованное ему обращение Аввакума. Большинство его работ было уничтожено. Его основное произведение – «Ответ православных» – было заверено подписями всех узников пустозерского заточения (о чем позднее) (Материалы для истории раскола за первое время его существования. Под ред. Н.И. Субботина. Т. 1–9. М., 1875–1890. Т. VII, С. 221.) Федор также был вхож в дом Ф.П. Морозовой. (Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: Духовные движения семнадцатого века. Репринтное воспроизведение. М., 1995. С. 273;) О нем : Дьякон Федор. Его сочинения и учение. // Православный собеседник. (Казань). 1859. Ч.2. Стр. 310 – 467; Материалы для истории раскола за первое время его существования. Под ред. Н.И. Субботина. Т. 1–9. М., 1875–1890. Т. VI. Стр. 321–335.)

До 1664 года, пока реформа была лишь делом Никона, пока царь не решался подписаться открыто под этой реформой, сопротивление реформе не носило еще антицерковного и антигосударственного характера. Речь шла тогда лишь о влиянии общества на церковь и на государство. Но власть, ни церковная, ни политическая не хотела, чтобы на нее влияли. Раскол стал неминуем. Между тем в силу жесткости своей позиции церковь и царь все больше теряют доверие со стороны общества. Наступает время террора. 5 августа 1664 года Питирим Крутицкий отрекается от руководства центральным церковным управлением⁵⁶⁷. Церковь остается без главы. На место блюстителя Московской епархии назначен жестокий архимандрит Чудова монастыря Павел. Реально же с 1664 года в течение 3 лет во главе церковного управления фактически находился сам царь Алексей. Он заменял все это время патриарха, а для консультаций держал при себе палестинского грека Паисия Лигарида⁵⁶⁸. Именно эта одиозная личность и председательствовала в отсутствие царя на собрании русских епископов. В этой обстановке царь начинает политические «зачистки» перед предстоящим Собором.

На самом деле вопрос был очень важен. Дело было не просто в книгах и обрядах. Речь шла о том, что важнее для страны, общества, государства: вера и истина или сиюминутная политическая выгода. Соблазн неверия и безнравственности переживала в этот момент не только власть, но и общество, каждый отдельный русский человек. Одни говорили: не обращайтесь внимания на эти «предрассудки» и расширяйте свою власть, если надо, поработайте ради этого собственный народ, зато какую политическую мощь вы обретете! Другие говорили: стойте за нравственность и веру. Потеряете нравственность – перестанете быть народом, государство сделает из вас рабов, и все его политические приобретения будут лишь усиливать ваше рабство, все его (государства) завоевания пойдут вам во вред. Вот какой был выбор. Путь предательства веры и нравственности, навязываемый царем, как раз и представлялся в народном сознании, как путь антихриста, как дорога лжи, путь обмена истины на ложь⁵⁶⁹. Речь шла об отказе от веры одних и о попрании веры других. Это-то и почувствовали старобрядцы. Одни потянулись в костромские леса ... Другие поднялись на борьбу⁵⁷⁰.

⁵⁶⁷ Гиббенет Н.А. Историческое исследование дела патриарха Никона. Т. I – II. СПб., 1882. Т. I. Стр. 252.

⁵⁶⁸ Бывший Газский митрополит Зеньковский пишет о том, что русские тогда не знали, что Паисий был греками запрещен в служении за ряд тяжких преступлений. Но когда царь узнал об этом, то... заплатил большие деньги греческому патриарху, чтобы тот простил Лигарида и снял с него грехи. (Зеньковский С.А. Русское старообрядчество. М., 2009. С. 214).

⁵⁶⁹ Одна любопытная деталь. Во время предсмертного сидения Феодосии Морозовой в боровской земляной яме патриархом стал Новгородский митрополит Иоаким. По рассказам дьякона Федора, этот Иоаким был известен такими словами: «... аз де государь не знаю ни старья веры, ни новья, но что велят начальницы, то и готов творити и слушать их во всем» (Федор (дьякон). О познании антихристовой прелести // Пустозерская проза: Сборник. М. 1989. С. 226)

⁵⁷⁰ «Зачистки» начались уже в 1664 году. Составы военных экспедиций отправляются на север и восток против лесных старцев. Этими «славными» делами руководили князь Иван Прозоровский и дворянин Александр Лопухин. Кельи старцев, призывавших к нравственному очищению, были разгромлены. Книги сожжены. Степан Зубов руководил «зачистками» костромских и вологодских лесов. Другие проводили «чистки» в Поволжье и на севере. Заметьте, все эти земли – колыбель русского ополчения, спасшего страну в 1612 году. Вожаки были

Для проведения Собора 1666-1667 гг. царь Алексей Михайлович нанял продажную команду полностью зависящих от него проходимцев-иностранцев⁵⁷¹. Все это были люди демонстративно безнравственные, жадные до денег и откровенно презирующие Россию. Главным воротилой собора назначается Паисий Лигарид.⁵⁷² Низкие моральные качества и совершенное отсутствие религиозных убеждений в сочетании с беспредельной жадностью делали этого человека незаменимым в том деле, которое задумал царь. Из греческих патриархов во второй части Собора за деньги участвовали Макарий Антиохийский и Паисий Александрийский⁵⁷³. Для Алексея Михайловича все эти люди были ценными агентами для осуществления его плана. Боголюбцы же ждали от Собора выяснения истины или хотя бы возможности заявить о своей позиции и поставить царя перед выбором. Но, у царя были свои

задержаны и казнены, но эффект был пока невелик. В 1665 году арестовывают дьякона Федора, затем Никиту Добрынина. Спиридон Потемкин успевает умереть своей смертью. Герасим Фирсов, юродивые Авраамий, Федор и Киприан посажены под наблюдение. Неронова ссылают в Вологду. На свободе остается пока только игумен Досифей. (Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: Духовные движения семнадцатого века. М., 1995. С.279; См: Юхименко Е.М. Выговская старообрядческая пустынь: Духовная жизнь и литература. Т. I. / Нуач.ред. Н.В.Понырко. М., 2002.Письмо патриарха Досифея царю от 1669 года.// ЗОРИСА. 1862. Т. II. Стр. 305-306.)

⁵⁷¹Другая ключевая фигура Собора – дьякон Мелетий (тоже грек). Этот умный, ловкий, начитанный, но абсолютно безнравственный и беспринципный авантюрист готов был выполнить, что называется, «любое указание любого правительства». Он был неоднократно обвинен в подделке патриарших грамот.» (Каптерев Н.Ф. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. М., 1996. Т. II. Стр. 306). «С Лигаридом этого уголовного от церковных дел сближала особая страсть к ростовщичеству, которой оба были широко известны в Москве Третьим обвинителем старообрядцев был греческий дьякон Агафангел. В свободное от церковных дел время он занимался виноторговлей и организацией игорных притонов.» (Гиббенет Н.А.Указ.соч. Т.II.Стр. 6-7; Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: Духовные движения семнадцатого века. М., 1995. С.282-283) И, наконец, замыкает эту «славную когорту» царских помощников фигура архимандрита Дионисия. Помимо «литературных талантов» (им было написано первое обличительное произведение против старообрядцев), Дионисий, по общему признанию, отличался также склонностью к... содомии, занимаясь этим даже в церкви. (Каптерев Н.Ф. О сочинении против раскола иверского архимандрита грека Дионисия.// Православное обозрение. 1888, №7, Стр. 1-35; №12, Стр.31-67). (46, с. 282). « В остальное время архимандрит занимался правкой книг и педагогической деятельностью. И, наконец, Симеон Полоцкий, воспитатель царских детей и придворный одописец. Он, как и положено, записывал «деяния» собора, правда, почему-то на латинском языке. Не будучи официально участникам собора Симеон Полоцкий тем не менее постоянно задавал вопросы старообрядцам на предмет чистоты их веры.» (Каптерев Н.Ф. Патриарх Никон и Царь Алексей Михайлович. Т.1–2. М.,1996.Т.II. с.28-29; Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: Духовные движения семнадцатого века. Репринтное воспроизведение. М., 1995. С. 282.)

⁵⁷² Биография главного обвинителя русских старообрядцев не была тайной для русских иерархов-участников собора. Родился в 1612 году. С 1626 по 1642-й учился в Риме в «греческой семинарии». В священники рукоположен римским униатским митрополитом. Между 1652 и 1656 годом был рукоположен епископом Иерусалимским. В 1657 году – извергнут из сана за какие-то темные дела и отлучен от церкви. Уезжает в Польшу. Никоном был приглашен в Россию, где появляется впервые в 1662 году. Вины и грехи Паисия, видимо, были настолько постыдны, что патриарх Иерусалимский даже постеснялся писать о них царю. (См.:Письмо патриарха Досифея царю от 1669 года.// ЗОРИСА. 1862. Т. II. С. 305-306.; Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: Духовные движения семнадцатого века. М., 1995.С. 290)

⁵⁷³ Греческие патриархи прибыли в Москву 2 ноября 1666 года и уже через три дня после прибытия состоялась их встреча с царем, на которой решался вопрос о «цене за услугу». Каждый получил лично от царской казны подарок на крупную сумму денег. Это было весьма кстати, оба патриарха были постоянно в долгах, а Паисий Александрийский по возвращении из России был даже посажен в тюрьму за присвоение 70 000 золотых. (Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: Духовные движения семнадцатого века.. М.:, 1995. С.291; Деяния Собора 1666 – 1667 гг.// ДАИ (Дополнения к Актам Историческим, собранные и изданные императорской Археологической комиссией). Т.I – XII. СПб., 1846-1875. Т.V. С. 96.)

цели. Ни представители белого духовенства, ни, тем более, верующие миряне на собор приглашены не были.⁵⁷⁴

Хитрость присутствовала во всем, начиная с того, что собор состоял из 2 частей. Собор 1666-1667 гг. должен был решить две задачи. Во время первой части собора (29 апрель–2 июля 1666 г.) власть угрозами и посулами склоняет церковных иерархов к уничтожению религиозно-гражданской оппозиции. Таким образом, царь ослабляет своих главных оппонентов – боголюбцев и одновременно лишает авторитета в обществе своих других оппонентов – церковную иерархию⁵⁷⁵. Во второй части собора (1 декабря 1666 года – первая половина 1667 г.) уже лишенная народного авторитета национальная церковь унижается с помощью греков как неканоническая и «подминается» под государство. Поэтому, после того как на первой части собора церковь под угрозами отеклась от народной веры и разрешила репрессии боголюбцев, во второй части предстояло разделаться уже с претензиями самой русской церкви в целом на политическую роль в государстве, олицетворенными фигурой Никона. Здесь были сделаны «главные дела» с участием и под благословением греческих патриархов. Все стало на свои места. Исчезли сладкие речи, полюбовные разговоры наедине, уговоры во имя «спокойствия и единства церковного». Царю была нужна не просто унификация обряда сама по себе. Ему надо было ослабить и подчинить народ, которому он был обязан властью своей безродной династии. Греки были лишь инструментом. Они были просто наняты русским царем для антинародного и безнравственного дела. Вторая часть Собора открылась 1 декабря 1666 года и уже 12 декабря был оглашен приговор Никону. Участие греческих патриархов во второй части Собора оказало царю неоценимую услугу в деле подчинения Церкви государственному бюрократическому аппарату. Греки, поддержанные лишь немногими русскими епископами, решили осудить Никона и лишить его сана за учение о превосходстве священства над царством⁵⁷⁶.

⁵⁷⁴Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: Духовные движения семнадцатого века. М., 1995. С. 283; ДАИ.Т.V. Стр. 98.

⁵⁷⁵Русских участников Собора царь вызвал к себе поодиночке и предложил в индивидуальном порядке письменно ответить на три вопроса, сформулированных таким образом, чтобы положительные ответы на них могли расцениваться как их согласие на беспрекословное подчинение греческим иерархам и принятие никоновых нововведений. На все три казуистически составленных вопроса все русские иерархи (кроме епископа Александра Вятского) малодушно дали положительный ответ. Многие оправдывались политической необходимостью лжи во имя сохранения единства Церкви. После этого начался разбор дел представителей «оппозиции». Многие не решились порвать с Церковью. Все вместе – царь, греки и иерархи единым фронтом выступили против боголюбцев. Покаялись тогда почти все, даже Неронов. Так страшен был разрыв с материнской Церковью. Впрочем, царь напирал в основном не на осуждение старого обряда, а на законность нового и необходимость не допустить раскол в Церкви. Тогда с большинством раскаявшихся слушников обращались пока относительно мягко. Единственным человеком, не подчинившимся авторитету собора и ласковым увещаниям царя, стал протопоп Аввакум. На этом мирная часть собора была завершена. (Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: Духовные движения семнадцатого века. М., 1995. С.291;)

⁵⁷⁶Большая же часть русского епископата защищала авторитет духовной власти против светской и была категорически против лишения Никона его сана (Карташев А.В. Очерки по истории Русской Церкви. Т. I–II. М., 1991.Т.П.С/213-214) И все же Собор принял решение, предложенное греками и царским двором. В присутствии самого Никона Иларион Рязанский (бывший активный соратник Никона) огласил это решение. Кроме «папизма», Никон был обвинен в самовольном уходе с престола, внесении смуты (!) в Русскую церковь, в жестоком (!)

Третьим этапом собора стало избрание нового патриарха. Низвержение царем патриарха было случаем беспрецедентным в русской православной канонической практике. Для такого шага нужно было очень веское идеологическое обоснование. По существу, нужно было обосновать совершенно новые права и обязанности государя по отношению к Церкви, выходящие за рамки господствовавшей теократической доктрины. Обстоятельным Алексеем Михайловичем все это было продумано и подготовлено заранее. Загодя, еще до собора, греческим патриархам были посланы от имени царя и Русской церкви вопросы, составленные с помощью Паисия Лигарида и других советников царя. В этих вопросах фактически уже содержались желаемые ответы. Речь шла о юрисдикции царя в его сношениях с Церковью и о пределах царской власти в отношении патриарха и епископата. В целом ответы греческих патриархов можно суммировать следующим образом. Царь своею властью подобен Богу («наместник Божий есть»). Патриарх в гражданских и административно-церковных делах подчиняется царю. («Патриарху же быти послушлива царю, яко же поставленному на высочайшим достоинстве и отмстителю Божию»). Царь может судить о праведности патриарха и смещать его с престола («Творяща противне церковным уставам или противно царю нерассудне и безумие деюща с престола своего весьма быти извержительна и удалительна»).⁵⁷⁷ Это была совершенно новая постановка вопроса, не имеющая ничего общего с идеологией, сложившейся в рамках русской православной народной теократии. Патриарха, как народную совесть и защитника православной нравственности перед всеми, даже перед царем, отныне разрешалось смещать, а царю даже предписывалось судить о соответствии его деятельности церковным уставам. Это неслыханное и совершенно новое утверждение о господстве царя и государства над Церковью, основанное на принципе божественного права государя, ставило последнего не только над обществом, но и над законами нравственности, над принципами добра и зла. Это была первая серьезная попытка власти преодолеть теократическую форму общественного контроля за властью, сложившуюся в Московском государстве, и противопоставить ей некий теократический абсолютизм. Впрочем, творцы новой идеологии, конечно, сознавая всю ее абсурдность, сделали некий реверанс в сторону общества, упомянув о том, что «цари должны поступать в соответствии с заветами церкви». «Царское дело добро творити», т.е. царь прав, когда справедлив. Но реальные инструменты теократического контроля за властью и воздействия на власть с точки зрения ее соответствия требованиям

обращении с клиром. Никон был лишен патриаршего сана и низвержен из епископского достоинства. Клубук и панагия были с него сняты греческим патриархом Макарием Антиохийским, и он был отвезен простым монахом в Ферапонтов монастырь. (Материалы для истории раскола за первое время его существования. Под ред. Н.И. Субботина. Т. 1–9. М., 1875–1890. Т.П.С. 170-173)

⁵⁷⁷ Текст ответов патриархов см.: СГГД (Собрание государственных грамот и договоров, хранящихся в государственной коллегии иностранных дел). Т. I–IV СПб., 1828. Т. IV. С. 84–117; Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: Духовные движения семнадцатого века. М., 1995. С.295

нравственных норм отнимаются у Церкви. Это неопределенное утверждение остается лишь фразой, благим пожеланием безграничной власти оставаться все-таки в пределах нравственности. Единственным арбитром здесь должна служить совесть самого царя. Тезис же о том, что воля царя есть закон для подданных, остается квинтэссенцией подхода («никто же не имеет толику свободы да возможет противиться царскому волению – закон бо есть.»)⁵⁷⁸. Это был одновременно удар по боголюбцам, Никону и церковной иерархии и, конечно, по обществу. Так завершился глубокий теократический конфликт в русском государстве XVII века. Отчуждение церкви от общества на Западе вылилось в кризис народного доверия и в провозглашение новой церкви и веры в союзе с национальным государством. Отчуждение церкви от общества в России вылилось в кризис народного доверия к Церкви и в использование государственной властью этого кризиса для разрушения старых (теократических) и недопущения новых (гражданских) форм общественного контроля и интеграции.

После «полупринятия» такого идеологического обоснования «теократического абсолютизма» царь переходит к прямому террору, ставшему с этого момента основным принципом «интеграции» российского общества. После небольшого отдыха от дел в феврале-марте террор против общества разворачивается со всей возможной силой. На апрельскую «сессию» Собора привозят из заключений представителей оппозиции. Теперь уже их будут судить не за дисциплинарные нарушения, а непосредственно за верность обряду и народной традиции. Речь шла об отлучении от Церкви всех сторонников старой веры. Именно в этом состояла главная задача последней части Собора 1666–1667 годов – отлучение боголюбцев от Церкви, а народа – от веры. Отлучение от Церкви – было страшным событием для русского человека. Это было не просто изгнание, это было отлучение от России, от самого себя, от Бога в себе... Даже самые стойкие и мужественные люди, не боявшиеся смерти, не смогли принять отлучения от Церкви и покаяться.⁵⁷⁹ Именно с этого акта начинается подлинная история государства Романовых. С этого момента греческие книги признаются как единственно правильные⁵⁸⁰. Под угрозой анафемы запрещается пользоваться старым обрядом, Развенчивается русская церковная слава. Инициатором этого становится грек Дионисий.

⁵⁷⁸ Гиббенет Н.А. Историческое исследование дела патриарха Никона. Т. I – II. СПб., 1882. Т. II. Стр. 672, 673

⁵⁷⁹ Среди них священник Амвросий, Никита Добрынин. Не смог пойти на отлучение даже старец Григорий Неронов. И только пять человек, только пятеро пошли до конца. Вот их имена: протопоп Аввакум, дьякон Федор, инок Епифаний, поп Никифор, поп Лазарь. Они не раскаялись. Не приняли новый обряд. Несколько месяцев их уговаривали, и 17 июня 1667 года они предстали перед судом. А уже 26 августа их судьба была решена. Все отлучены от Церкви и приговорены к ссылке в Пустозерск, на дальний север. Епифаний и Лазарь предварительно подверглись обрезанию языка, чтобы не могли учить. Только Никифор избежал наказания ввиду преклонного возраста. (Бороздин А. Протопоп Аввакум. Ростов-на-Дону, 1998; Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: Духовные движения семнадцатого века. М., 1995. С. 299 Мякотин В.А. Протопоп Аввакум. Его жизнь и деятельность. М., 2002.)

⁵⁸⁰ Московский собор 1666 г. Деяния. М., 1893. С.171.

Именно он сочиняет трактат⁵⁸¹ специально для осуждения русского крестного знамени и старых книг. Основной идеей трактата становится тезис о том, что с тех пор как русские порвали с Константинополем (и отвергли унию!), они ввели ереси.⁵⁸² Отменены были постановления Стоглавого собора 1551 года⁵⁸³. Деяния и клятвы были скреплены подписями участников Собора, положены для сохранения в Успенском соборе, а наиболее существенная часть была напечатана в Служебнике 1667 года.⁵⁸⁴ С этого момента начинается последний акт трагедии. Сопротивление государственно-религиозному террору перерастает в социально-религиозный конфликт, охватывая все общество и выливаясь в мощное крестьянское восстание под руководством Степана Тимофеевича Разина.⁵⁸⁵

По итогам Собора царь добился нескольких важных вещей. Начали утверждаться новые отношения между государством и церковью. Из религиозно-общественного института церковь все больше превращается в идеологический инструмент государства, направленный на подавление и подчинение общества. Но самое главное – был остановлен и «заморожен» естественный процесс формирования религиозной трансформации и гражданской интеграции на почве нового типа веры. К числу «позитивных» моментов политики царя, как правило, относят унификацию обряда, якобы позволившую Русской православной церкви претендовать

⁵⁸¹ «...начаша были zde сия прелести (ереси): о сложении перстов, и прилог в символе и аллилуйя и прочее» и вся русская земля «темным омрачением омрачашася». (См. Каптерев Н.Ф. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович ... Т. II. Стр. 375-376. Прил. Стр. XXX –XXXI\$ О Соборе 1666 года см. Смирнов П.С. История русского раскола старообрядчества. 2-е изд. СПб., 1895. Стр. 65-78; Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: Духовные движения семнадцатого века. М., 1995. С.301)

⁵⁸² Демонстрируя презрение к русскому обряду, когда во время торжественного патриаршего богослужения в присутствии царя русское духовенство пошло с плащаницей «по солонь», Дионисий неожиданно увлек греческих патриархов и все остальное греческое духовенство в обратном направлении навстречу русской процессии. Возникло замешательство, спор. Царь потребовал подчиниться грекам. (Карлович В.М. Исторические исследования, служащие к оправданию старообрядцев. Т. I –III. М. – Черновцы 1881 – 1886. Т. I. Стр. 61.)

⁵⁸³ Все это свидетельствует о намерении не просто унифицировать, «исправить», а именно оскорбить, унижить русскую веру и Русскую церковь, отмечает Зеньковский. Так, о деяниях знаменитого Стоглавого собора, закрепившего двуперстное знамение и сугубую аллилуйю, было сказано: «...писано нерассудно простою и невежеством». Русский митрополит Макарий, возглавивший Собор 1551 года, был обвинен в невежестве: «Зане тот Макарий митрополит, и иже с ним мудрствоваша, невежеством своим безрассудно...» и т.д. Наконец, была дана следующая уничтожающая характеристика защитникам народной веры: «Аще ли же кто не послушает повелеваемых от нас постановлений в обряде и не покорится святей восточней церкви и сему освященному собору, или начнет прекословити и противитися нам, и мы такового противника даннаю нам властью от всесвятото и животворящего Духа, – аще ли будет от освященного чина, – извергаем и обнажаем его всякого священнодействия и проклятию предаем. Аще же от мирского чина, отлучаем и чужда сотворяем от Отца и Сына и Святого Духа, и проклятию и анафеме предаем, яко еретика и непокорника и от православного всесочленения и стана и от церкви Божия отсекаем, дондеже уразумеет и возвратится в правду покаянием и пребудет в упорстве своем до скончания своего, тот да будет и по смерти отлучен, и часть его и душа его со Иудею предателем и с распятыми Христа жидови, и со Арием и с прчими проклятыми еретиками. Железо, камени и дресеса да разрушатся и да растлятс, а той да будет не разрешен... во веки веков. Аминь». (Материалы для истории раскола за первое время его существования. Под ред. Н.И. Субботина. Т. I–IX. М., 1875–1890. Т. II, 219–221; Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: Духовные движения семнадцатого века. М., 1995. С. 302)

⁵⁸⁴ Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: Духовные движения семнадцатого века. М., 1995. С.304

⁵⁸⁵ Восстание Степана Разина не носило религиозного характера, однако коль скоро мы рассматриваем религиозный раскол как важное духовное звено в цепи действий, направленных на формирование сращенной империи и повторное закрепощение российского общества, мы вправе рассматривать это восстание как социальное продолжение народного сопротивления, начатого старообрядцами в сфере духовной. (Дружинин В.Г. Раскол на Дону в конце XVII века. СПб., 1889; Ершова О.П. Старообрядчество и власть. М., 1999.)

на статус «вселенской», и восстановление «единства». Первыми как дым улетучились надежды на вселенское господство. Империи царь построить тогда не сумел, а вот национальным государем стать уже не смог. Этот путь он отрезал для себя Расколом. Началось народное движение против него, и ему ничего не оставалось, как перейти к открытому террору против собственного народа. Народ был поставлен со своей верой вне церкви и вне государства. Т.е. стал в полном составе социальным и религиозным маргиналом в собственной стране, инородным, чужим телом в государстве. И у него был выбор: либо войти в государство на новых условиях абсолютной зависимости и рабства, либо восстать против этого государства. Одни вошли. Другие восстали. Целый народ не мог признать, что он был не хранителем благочестия, а хранителем ошибок и ложных обрядов. И этих восставших оказалось уже не 4 человека, как на соборе.

Уже через месяц после ссылки первых старообрядцев в сентябре 1667 года восстал Соловецкий монастырь с категорическим отказом принять новый обряд⁵⁸⁶. Но это было только начало. Монахи-то боролись за старый обряд, а не против царской власти. Однако уже к середине 70-х годов начинается резкая политическая радикализация общества. Сразу после окончания собора четыре нераскаявшихся мятежника поп Лазарь, протопоп Аввакум, инок Епифаний и дьякон Федор (он присоединился позже) были отправлены в пустозерскую тюрьму на Крайний Север. 12 декабря 1667 года они прибывают в Пустозерск. А в 1682 году, уже после смерти Алексея Михайловича, они были сожжены в срубе. Но за эти 14 лет в тяжелейших условиях пустозерскими узниками была проведена колоссальная работа не только по защите и обоснованию «старой» веры, но и по организации общенародного сопротивления. Пустозерск становится духовной «штаб-квартирой» старообрядчества. Вначале, как водится, писали челобитные, пытаясь переубедить царя и патриарха. Поп Лазарь систематически приводил аргументы о тяжелейших социальных последствиях попрания народной веры для России. Он предлагает даже Божий суд (вхождение в огонь) для себя и своих оппонентов, чтобы доказать свою правоту. Но больше всего требует гласного разбора аргументов и всенародного обсуждения. Он предупреждает о тысячах русских людей, которые поднимутся за веру. Только через четыре года после их написания охрана тюрьмы пересылает челобитные – но не царю, а

⁵⁸⁶Это была самая могущественная церковная организация на Русском Севере. Она насчитывала до 500 человек монахов. 14 февраля 1666 года была подана «Соловецкая челобитная» (Материалы для истории раскола за первое время его существования. Под ред. Н.И. Субботина. Т. 1–9. М., 1875–1890, III. С. 45–46), в которой царя просили не нарушать предания и не изменять обрядов. Посланный Собором и царем новый архимандрит Сергей не был принят. Вожди оппозиции архимандрит Никанор и старец Александр Стукалов взяли власть в свои руки, составили четвертую челобитную. Царь не принял и ее. Тогда была написана пятая «Соловецкая челобитная», которая наряду со «словами» Спиридона Потемкина и «Ответом православных» стала важнейшим документом изложения старой веры. Но это было только начало. Монахи-то боролись за старый обряд, а не против царской власти. Однако уже к середине 70-х годов начинается резкая политическая радикализация общества. (Материалы для истории раскола за первое время его существования. Под ред. Н.И. Субботина. Т. I–IX. М., 1875–1890. III, 213–275)

патриарху.⁵⁸⁷ Аввакум больше оратор, пастырь, психолог. В своей, написанной совместно с дьяком Федором, челобитной 1669 года он отрицает, что он и его соратники – еретики и должны быть отлучены от Церкви. В этом случае, говорит он, раскольниками и еретиками нужно считать всех русских людей, патриархов и царей. Они все держались старого обряда. Именно Аввакум первым совершенно четко называет царя в качестве главного и истинного организатора и вдохновителя Раскола. «Воистину царь государь, глаголем ти: смело дерзаете, но не на пользу себе. Кто бы смел рещи таковыя хульняныя глагол на святых, аще бы не тоя держава попустила тому быти?»⁵⁸⁸ Не получая откликов от царя и патриарха, пустозерские узники продолжают писать и распространять свои челобитные. Но отныне главным адресатом этих посланий становится уже народ. Именно в пустозерский период дьякон Федор пишет одну из самых значительных своих работ, ставшую центральным богословским сочинением эпохи раннего старообрядчества «Ответ Православных».⁵⁸⁹ Вопреки всему тому, что было провозглашено с высоких «трибун» собора, дьякон Федор говорит: «...а такая уже под солнцем веры чистыя несть, какова в русской земли». Интересно, что хронологическим началом этой особой чистой веры и самого подлинного христианства дьякон Федор считает не Киевскую Русь, а эпоху Александра Невского, т.е. по существу – начало Московской Руси⁵⁹⁰. «Ответ Православных» становится пособием для всех старообрядцев и, особенно, для московских групп, где главным центром сторонников старого обряда становится дом Феодосии Прокопьевны Морозовой⁵⁹¹.

Важно понять, что новый тип государства на тот момент еще не родился. Теократическое государство было единственно возможным для людей той эпохи. Понятие теократии было тождественно понятию «государство». Поэтому кризис теократической легитимации власти переживался обществом очень остро, как кризис власти как таковой. А фактически речь шла о конце целого цивилизационного пласта. Надо сказать, что старообрядцы не ошиблись в предсказании поистине катастрофических социальных последствий религиозной трагедии. Так и не преодоленный народно-теократический кризис легитимации власти вылился в анархию, у которой в России социально-религиозные корни, – неподчинение нехристианской, неправильной, нелегитимной власти. Старые теократические формы легитимности власть

⁵⁸⁷ Русское старообрядчество: Духовные движения семнадцатого века. М., 1995. С. 315.

⁵⁸⁸ Так он говорит: «Ты владешь на свободе одною Русскою землею, а мне Сын Божий покорил за темничное сидение и небо и землю». Аввакум заявляет о своем праве быть пророком в сложившейся ситуации. (Аввакум. Сочинения... Стр. 758.)

⁵⁸⁹ Материалы для истории раскола за первое время его существования. Под ред. Н.И. Субботина. Т. 1–9. М., 1875–1890. Т. VI. Стр. 315 – 334, Т. VIII. Стр. 354 –360; Дружинин В.Г. Пустозерский сборник. (Памятники первых лет русского старообрядчества. III) // ЛЗАК (Летопись занятий Археографической комиссии.) Т.1 – 35. СПб. – Пг. – Л. 1862 – 1929. Т. 26. 1914 Стр. 1 – 25.

⁵⁹⁰ Материалы для истории раскола за первое время его существования. Под ред. Н.И. Субботина. Т. 1–9. М., 1875–1890. Т. VI. С. 320 –331

⁵⁹¹ Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: Духовные движения семнадцатого века. М., 1995 . С. 317.

отвергла, а новым, гражданским, не дала развиваться. Отныне за царем, властями и Церковью отрицается всякий авторитет и Божье покровительство. Православные люди внутренне освобождаются от всякой обязанности послушания и повиновения власти. После ареста Аввакума, Лазаря и Федора игумен Досифей стал главным организатором старообрядческого подполья. Он налаживает координацию. Часто бывает в Москве.⁵⁹² Высшие круги московского общества были в основном пассивны. Только несколько женщин из высшей аристократии круга Морозовой не побоялись проявить свою преданность вере. Остальные затаились и выжидали. Молчали и царица Мария Ильинична и царевна Ирина Михайловна. С этого времени вера перестает быть главным фактором, определяющим поведение знати и дворянства. Зато народ восстал.⁵⁹³ Конечно, крестьянская война под руководством Степана Разина не была религиозным движением в собственном смысле этого слова, но она была восстанием против той политики духовного унижения и порабощения российского общества, к которой приступила династия Романовых в середине 17 века, и против которой выступили старообрядцы. Правящий класс, напуганный мощным общенародным сопротивлением, проявил необыкновенную жестокость по отношению к обществу. По всей стране рассылались карательные отряды, выскивавшие сторонников старой веры. Десятки тысяч людей были уничтожены, а их поселения сожжены. Многие предпочитали самосожжение смирению перед новым порядком. Гари и террор против населения стали нормой политической жизни.

2 ноября 1675 года в возрасте 42 лет от голода умирает в боровской земляной яме Феодосия Морозова. 22 января 1676 года ценой предательства были взяты, наконец, Соловки. Вождь восставших Никанор был казнен. Последними его словами, обращенными к царю, были: «не боюсь я тебя, ибо и самодержца душу в руке своей имею».⁵⁹⁴ Впрочем, царю тоже оставалось жить считанные дни. Алексей Михайлович умирает 29 января 1676 года в возрасте 47 лет. Последними уходит в историю четверка пустозерских узников во главе с несокрушимым Аввакумом. Они были сожжены в 1682 году. Так закончился важный акт русской социально-исторической драмы под названием Раскол. Но социальные и нравственно-

⁵⁹²В декабре 1670 года он постриг Ф.П. Морозову под именем инокини Феодоры. Затем появляется на Дону среди восставших Степана Разина. А Разин, в свою очередь, ездил на Соловки. Через дом Ф. Морозовой шла связь с Пустозерском, Поморьем, Заволжьем, Доном. Постепенно все избежавшие «покаяния» сторонники старой веры включились в религиозную агитацию. Шла пропаганда народного сопротивления Соборам 1666–1667 годов.

(Житие боярыни Морозовой, княгини Урусовой и Марьи Даниловой, // Материалы для истории раскола за первое время его существования. Под ред. Н.И. Субботина. Т. 1–9. М., 1875–1890. Т. VI. Т. VIII, стр. 160; Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: Духовные движения семнадцатого века. Репринтное воспроизведение. М., 1995. С. 320)

⁵⁹³ Зимой 1669–1670 годов на Дону взволновались голутвинские казаки, они готовились к войне против московского правительства. В сентябре 1669 года мятеж перекинулся в центр Московского государства. Но уже к началу 1671 года московскому правительству удается подавить восстание. Занявшиеся грабежом казаки были деморализованы. А 14 апреля 1671 года Степан Разин был схвачен самими казаками и выдан на казнь в Москву. Но само пламя пожара бушевало еще очень долго.

⁵⁹⁴ Семен Денисов. История об отцах и страдальцах соловецких. // Есипов Г.В. Раскольничьи дела XVIII столетия. Т. II. СПб., 1863. Стр. 27

политические последствия этих событий выходят далеко за пределы самого периода, определяя будущий ход исторического развития России вплоть до наших дней. Мало кто мог предсказать тогда, в те далекие дни, что ждет страну. Но, то ощущение громадной нравственно-социальной значимости происходящих событий, которое выразили старообрядцы в своих текстах, заставляет по-новому взглянуть на русский путь в эпоху Современности, а также по-новому увидеть и европейскую парадигму. К анализу этих важнейших текстов мы и переходим.

§4. Индивидуализация веры в концепциях идеологов русского Раскола. Аввакум. Федор. Лазарь

Анализ текстов старообрядцев был одним из самых трудных и самых интересных этапов работы. Особая трудность состояла в изложении. Дело не только в том, чтобы проинтерпретировать, «перевести» идеи раскольников на язык современности. Под лозунгом защиты «старой» веры старообрядцы, сами того не сознавая до конца, предложили совершенно новое, индивидуализированное, обновленное понимание веры, свободное, социальное, соответствующее духу времени – очень современное⁵⁹⁵. За традиционными цитатами и текстами скрывалась очень важная модернизация и предстояло ее выявить. Это была индивидуализация, «обмирщение», социализация веры – т.е. те же самые процессы, которые составляли сердцевину западной Реформации. Различие состояло в характере понимания индивидуальности. Но и в том, и в другом случае вера провозглашается неотъемлемым элементом субъективного индивидуального выбора и личной ответственности каждого человека.

Протопоп Аввакум и его «современность». Как и Лютер, Аввакум ощущает прервавшуюся «связь времен». Как и у Лютера, причина этой «прерванности» – разрыв человека и Бога, отчуждение человека от Бога, утрата Бога и веры как важного морального критерия личной жизни. Так рождается исходное стремление «встроить» современность в цепь событий, реабилитировать настоящее и «вернуть» туда Бога. Написание собственного «жития» явление для православной литературы неординарное. Обычно это делает кто-то другой – последователи, почитатели, ученики... Но Аввакум сделал это сам, как делает себе операцию матрос, выброшенный в шторм в шлюпке в открытое море. Время было такое, что надо было

⁵⁹⁵ Демкова Н.С. Опыт контент анализа «Жития» и посланий протопопа Аввакума: к вопросу о модернизационном аспекте старообрядчества.// Мир старообрядчества. Выпуск 4/ Живые традиции: результаты и перспективы комплексных исследований русского старообрядчества. М., 1998.

успеть сказать, объяснить, прокричать и никому другому нельзя было этого доверить. Пришло время личной ответственности каждого за себя, за веру, за землю свою, за своих ближних. Сам Аввакум говорит так: «Писаное время пришло»⁵⁹⁶. И еще: «Иного времени долго такова ждать: само царство небесное валится в рот»⁵⁹⁷. И наконец: «Ну вот, дошли, дал Бог, до краю»⁵⁹⁸. Это совершенно отчетливое осознание важности, экстраординарной важности, почти библейской важности своего исторического момента, событий, разворачивающихся вокруг, и своей миссии, самой роли этих событий в решении судьбы народа – вот первое, что сразу бросается в глаза, когда открываешь эти тексты.

В чем же важность этого времени, в чем суть его? В чем причина того героического упорства, с которым они шли на смерть? Может, они ошибались, спутали по темноте своей главное с мелочами, не разобрались в обрядах? Собственно, это и есть главная цель Аввакума. Разобраться в своем времени. Понять, что происходит, что стоит за фасадом мелочей и мелких стычек, какие силы столкнулись в современной ему России и «куда несет нас рок событий», как скажет позднее уже в иную, не менее бурную и смутную, пору русский поэт, тоже пытавшийся разобраться в происходящем. Аввакум хочет понять свою «Современность». И он встраивает свое время в «прервавшуюся связь времен», он пытается прочесть современность сквозь призму Священных текстов. Конечно, такова была традиция. Особенностью средневековых русских «хронографов» (первых исторических сочинений) было то, что события в них излагались с самого начала – т.е. с сотворения мира, с библейских книг, к которым уже присоединялись со всеми уподоблениями рассказы о судьбах мировых царств. И в этом контексте русское царство на текущий момент рассматривается как последнее, замыкающее собой библейскую историю. Но уже здесь Аввакум идет вперед и, отступая от традиции средневековых хронистов, концентрируется прежде всего на этом последнем, современном ему, этапе, вводя самого себя в историко-библейский процесс в качестве важного действующего лица. Нескромно? Возможно. И все же главное здесь: вера провозглашается личным делом.

Своей биографии («житию») он предпосылает написанный Иоанном Златоустом диалог между Богом-Отцом и Богом-Сыном о сотворении человека и послании в мир Сына. Таким образом, уже самой формой повествования Аввакум предлагает новое, индивидуализированное, а не отчужденное понимание веры как личного дела. Отныне христианство и защита религиозно нравственных принципов становятся задачей «каждого» и требуют усилий «каждого». Аввакум не проводит жесткой черты между святыми, ответственными за

⁵⁹⁶ Аввакум Петров. Житие Аввакума // Пустозерская проза: Сборник / Сост., предисловие, комментарий, переводы отдельных фрагментов М.Б.Плюхановой. – М., 1989. С. 38–94. С.93

⁵⁹⁷ Аввакум Петров. Из книги бесед // Пустозерская проза: Сборник...М., 1989. С. 95–107.С.99

⁵⁹⁸ Там же. С.97

соблюдение христианских норм, и всеми остальными людьми, «освобожденными» от этого по своей «слабости», «грешности» и «несвятости» и лишь принимающими поучения и исполняющими обычай.

Он утверждает, что выбор и защита христианства становятся сегодня уделом каждого. Он утверждает, что существует связь между Богом и людьми, а вера – это не только предмет согласия и принятия, а прежде всего субъективный, личный акт ответственности каждого индивида перед Богом за защиту религиозно-нравственных истин, за защиту добра и за противодействие злу. И в этом смысле Священное Писание является открытой книгой, а не набором догм для заучивания. Книгой, открытой в Современность. А продолжением его является жизнь («жития») следующих после Христа поколений, которые вносят уже свою лепту в защиту добра и противостояние злу. Отсюда и его акцент на понимание Христа как богочеловека, и его представление о Троице, как связи различного, но единосущного. Отсюда центральным событием истории для Аввакума становится именно вочеловечение Бога, т.е. момент нового обретения человеком связи с Богом, преодоления отчуждения, отрыва человека от Бога и превращения его из простого объекта слепого подчинения божественной воле в сопричастную и ответственную перед Богом и собой индивидуализированную личность. В соответствии с этим Аввакум определяет и современную ему ситуацию как ситуацию исчерпания истории и подготовки к Страшному суду, подготовки к тому, чтобы дать личный ответ за свою жизнь и свою веру. Вера становится не только личным правом, долгом и обязанностью каждого. Она возвращается в общество, в мир обычных людей (а не только монахов и священников) и из профессии определенного социально-привилегированного класса становится действенным фактором нравственной жизни общества. Вера индивидуализируется и «обмирщается». Так же, как и Лютер, Аввакум видит свою миссию в служении миру, а не в уходе от мира.

Итак, в мире есть зло, и христианин должен противостоять злу. Но как? Собственно, это и есть гамлетовский вопрос. Да ведь и «Гамлет» был написан за какие-нибудь 20 лет до рождения Аввакума. Аввакум жил в эпоху Шекспира, и вся разыгрывавшаяся в России драма вполне могла бы выйти из-под пера великого драматурга. В чем-то Аввакуму было сложнее, чем Гамлету (все-таки тот был принцем), но в чем-то и проще – потому что у него была вера... Вопрос был в том, как относиться и как вести себя по отношению к реальному миру, в котором много зла, как бороться за этот мир, как его исправлять? Что любой христианин должен сделать все возможное для исправления мира и для защиты добра от зла – в этом сомнений не было. Но вот все расхождения начинались с вопроса «как?».

И в России, да и вообще в истории, было два ответа. Первый – очистись от зла сам, покори, «преодолей» этот мир в себе, сделай из своей жизни тот светильник, который может

озарить и открыть людям истину, воодушевить их на собственную борьбу со злом, и тем самым поддержать веру в высокое предназначение человека на земле. В этом был смысл русского иночества и отшельничества как особого, исключительно важного социального института. «Соль не должна потерять силу» – вот главный девиз этого движения. Но эта линия предполагает очищение общества путем личного примера, путем задания определенной высокой планки, поддержания нравственной мерки или нравственного маяка для общества, она предполагает все-таки уход от общества, молчаливость, воздержание от прямого участия в его конфликтах, от активного прямого воздействия на мир. Только высокий авторитет, пример святой жизни, притягивая людей, заставлял их самих искать совета, благословения, поучения у подвижников. Эта линия, получившая особенное развитие в русской религиозной и социальной культуре в период XIV – XV веков, вела свое начало от неоплатонизма и воплотилась наиболее ярко в движении Сергия Радонежского. Эта линия была близка также августиновской идее «двух градов». К XVI–XVII векам она постепенно уступает место другому направлению.

Второе направление – линия активного воздействия на мир и порицание зла в миру. Это направление уже предполагает отсутствие пропасти между «двумя градами» и возможность некоей связи, вплоть до иерархии «града земного» и «града Божьего», восхождения по ступеням «града земного» к «граду Божьему», приближения и улучшения «града земного» с точки зрения «града Божьего». В России теоретической основой стало учение восточно-православного отца церкви Иоанна Златоуста с его концепцией социального христианства. Аввакум, разумеется, принадлежал к этому направлению «народной теократии», становившемуся к XVII веку все более опасным для абсолютистских антинародных устремлений власти. Если путь отшельничества предполагал молчание и личный пример, то второй путь – активной нравственно-просветительской деятельности в миру – предполагал проповедь, поучение, протест против зла и несправедливости, защиту обиженных, помощь обездоленным. Фактически речь шла о чем-то среднем между народным трибуном и христианским пророком-проповедником. Вот как Аввакум формулирует свою социальную и религиозно-нравственную миссию перед Богом и людьми. «Жаль мне стада верных, влающихся и скитающихся в ветренном учении, во лжи человечестей, в коварстве льщения...»⁵⁹⁹. И дальше – призыв: «Станем, Бога ради, добре, станем мужески, не предадим благоверия!... Не убоимся, братия, от убивающих тело, души же не могущих убить; убоимся втория смерти, еже есть вечныя муки!»⁶⁰⁰.

При всей близости общего направления трансформации веры у Аввакума и Лютера не следует забывать о важных отличиях в протекании этих процессов в России и на Западе. На

⁵⁹⁹ Аввакум Петров. Послание «Стаду верных» или «Кораблю Христову» // Пустозерская проза: Сборник... М., 1989. С. 170–173. С.170

⁶⁰⁰ Там же. С.171

Западе Реформация противостоит имперской, внешней теократии и потому проходит под лозунгами защиты национального суверенитета. Здесь граница явная. Национальный, религиозный, культурный, экономический и политический суверенитеты совпадают. В России движение старообрядцев тоже предполагало защиту национального религиозного, культурного и экономического суверенитета общества, но не против чужой, а против покушений со стороны своей власти и иерархии (поскольку в России в отличие от Германии была автокефалия). Это очень серьезно осложняет процесс религиозной суверенизации общества. В России Церковь и государство, исторически вырвавшиеся из общества (а не навязанные ему изначально, как на Западе), под влиянием экономического развития к концу XVI – началу XVII века вступили в стадию отчуждения и вырождения своей общественной природы, утраты своей первоначально общественной сущности. Поэтому в России, по сути, новаторский процесс обмирщения и индивидуализации веры принимает вид возвращения ей ее изначальной общественной сущности. А защита национального суверенитета приобретает не религиозно-политическую (как на Западе), а религиозно-социальную форму. В целом в концепции Аввакума можно выделить пять основных разделов: философский, личностный, социальный, пророческий и этический.

Круг первый – философский. Аввакума часто принято изображать хмурым, иррациональным, малограмотным фанатиком, упершимся в мелочи старинного обряда, путающим главное и второстепенное, противником прогресса и просвещения. На первый взгляд кажется, что это так. Тем более что он сам беспрестанно повторяет: «Аз есмь ни ритор, ни философ, дидаскальства и логофетства неискусен, простец человек и зело исполнен неведения»⁶⁰¹. Но! Так говорили все самые мудрые и ученые люди. Так говорили Сократ и апостол Павел. Так говорил Августин, так говорили почти все религиозные и нерелигиозные мыслители, признавая свою ничтожность перед лицом божественного разума и истины. И это не просто фраза – это было их действительное отношение к неисчерпаемости знания. И никому не приходило в голову ставить им это в вину и обвинять их в невежестве на этом основании.

Соотношение разума и веры в концепции Аввакума свидетельствует о том, что он отнюдь не был фанатиком, противником прогресса и просвещения. Наоборот, все его работы и послания наполнены призывами: читать, познавать, изучать, понимать. И это естественно, ведь обмирщение веры требует как раз реабилитации разума, рациональности, развития логики аргументации для убеждения других и формирования своих собственных убеждений. Другое дело, что предмет его интереса – сочетание нравственного, политического и религиозного:

⁶⁰¹ Аввакум Петров. Нравоучение // Аввакум Петров. Послания и челобитные. (Серия «Литературное наследие русских мыслителей») / Вступительная статья А.Ф.Замалева. СПб, 1995. С. 41-50. С.49

именно такого рода литературу он считает наиболее важной. Да и совсем не похожи на невежд ни Аввакум, ни Иван Неронов, ни прочие боголюбцы. Не случайно и сам Аввакум пишет о том в своем нравоучении; «Нам же подобает на всяк день поучатися закону Господню и заповедем Его: учителю присесть, книгам прилежать, слово Божие слушать и иным вещать» (8, с. 44). И дальше он так поминает свое «невежество» и свою «миссию»: «Сказать ли, кому я подобен? Подобен я нищему человеку, ходящему по улицам града и по окошкам милостыню просящу. День той скончав и препитав домашних своих, на утро паки поволокся. Тако и аз, по вся дни волочяся, собираю и вам, питомникам церковным, предлагаю, – да пускай, ядше, веселимся и живи будем. У богатова человека, царя Христа, из Евангелия ломоть хлеба выпрошу; у Павла-апостола, у богатова гостя, из послания его хлеба крому выпрошу; у Златоуста, у торгового человека, кусок словес его получю; у Давида-царя и у Исаи-пророков, у посадцких людей, по четвертине хлеба выпросил. Набрал кошел, да и вам даю, жителям в дому Бога моего. Ну, ежте на здоровье, питайтеся, не мрите з голоду. А я опять побреду збирать по окошкам, еще мне надают, добры до меня люди те, – помогают моей нищете. А я и паки вам, бедненьким, поделюся, сколько Бог дает. Не подобает скривати данного вам таланта, да не оскудимся ...»⁶⁰². И дальше добавляет по своему адресу: «Не ленись того дня, собака!»

Если мы возьмем самого Аввакума и посмотрим, как он знал всю известную на тот период русскому человеку литературу, цитируя её дословно по памяти, как он упорно продолжает читать и писать, сидя на цепи в земляной тюрьме, то сразу отпадает всякое подозрение в его пренебрежении к знаниям, в обскурантизме и невежестве. Более того, критикуя своего духовного сына, а потом и идеологического противника, по вопросу о Троице дьякона Федора, Аввакум прежде всего ставит ему в вину незнание книг, неумение работать с текстом, понимать и толковать написанное. «Смешник-таки ты, учитель! Лаба или Котухта Бухарской! В тетратках своих написал; вот-де веруйте, православные, так, как я написал кое-как наизусть, собираючи без книг»⁶⁰³. Откуда же тогда гневные слова против философии и дидактизма? Дело в том, что философия тогда, в том понимании, которое вкладывалось Аввакумом, вовсе не была синонимом знания и самостоятельного мышления, как это имеет место сейчас. Выступая против философии, дидактизма и риторства, Аввакум не выступал против знания как такового (как и Сократ, выступая против софистов и клеймя их «диалектику»). Он отрицает ценность лишь определенной конкретной разновидности знания.

Для того чтобы понять, что это была за форма и разновидность знания, надо взглянуть на литературу, которая пришла к нам из Греции. И иметь в виду, что вся традиция православного богословия – как восточного, так и западного – выросла из критики и очень жесткого

⁶⁰² Там же.

⁶⁰³ Аввакум Петров. О Святой Троице, богообразности и философе Платоне // Аввакум Петров. Послания и челобитные... СПб. 1995. С. 25–33. С.26

противостояния позднеантичной литературе. И в основе этой критики была действительная бедность античного знания по вопросу о Боге, о вере, о любви, о личности. Не надо забывать, что в этой критике античности было знание, новое нравственное философское знание, являющееся важнейшим шагом вперед по сравнению с античным знанием (в этой области). Именно по этому пути шел и Аввакум, тем более, что ситуация в XVI–XVII веках напоминала кризис поздней античности. За восхищением вновь открытой античностью Европа все более утрачивала личного Бога, открытого христианством, которого было очень важно сохранить. Тема критики античности не случайно становится центральной для таких близких Аввакуму новаторов, как Лютер, Савонарола, Эразм Роттердамский.

Позиция Аввакума как раз была на волне Современности. Совсем по-лютеровски звучат его слова: «Боюся, братие, онаго огня и зело трепещет ми душа, яко горек есть и неугасаем есть»⁶⁰⁴. Как и Лютер, Аввакум понимает, что сейчас этот страх не сохранился, и сохранение этого «страха Божья» (совести) важнее всего. И те книги, что учат этому страху, совести, важнее, чем те, что учат его не бояться и жить безнравственно в свое удовольствие. Не следует забывать, что Аввакум жил в эпоху «кто кого?» в России. Если бы удалось отстоять совесть и ценность человеческого достоинства в этот исторический момент – никуда бы не делись впоследствии и познания о мире. Конечно, Аввакум не стал бы Галилеем никогда. Но! Именно он с его упрямым отстаиванием права на личную веру и свободу совести был неизмеримо ближе к Галилею, чем Никон и Алексей Михайлович с его театрами, ни во что не ставившие эти права личности. Ни Лютер, ни Кальвин тоже не были крупными естествоиспытателями и особенными поборниками знаний об античности, но без их фанатичного отстаивания суверенитета личности в сфере веры невозможно было бы и дальнейшее развитие науки в Европе.

Поэтому, с одной стороны, у Аввакума сохраняется восточно-православная традиция неприятия чисто «внешней» идеи мудрости, философской и риторской, унаследованной от старой христианской богословской традиции, а с другой – появляется реальная потребность осознанного, а следовательно, разумного и рационального, толкования текстов Священного Писания, необходимых для проповеднической и просветительской деятельности. Отсюда – двойственное отношение к разуму, к рациональному типу мышления. «Разумея же свое невежество, припадая молю Ти ся, и еже от Тебя помощи прося: Господи, управи ум мой и утверди сердце мое не о глаголании устен стужатиси, но приготавитися на творение добрых дел, яже глаголю, за добрыми делы просвещен на судищи десныя Ти страны причастник буду со всеми избранными Твоими»⁶⁰⁵ (1, с. 38). Уже здесь у Аввакума появляется важный момент –

⁶⁰⁴ Аввакум Петров. Нравоучение // Аввакум Петров. Послания и челобитные.... СПб., 1995. С. 41–58. С. 49

⁶⁰⁵ Аввакум Петров. Житие протопопа Аввакума // Пустозерская проза: Сборник ... М., 1989. С. 38–94. С. 38

традиционно исихастская идея о преимуществе дела над словом дополняется мыслью об активном социальном действии как необходимом моменте истинной веры. Фактически речь идет о расширении пространства индивидуального действия и спасения до границ социальности. Т.е. о начале преодоления разрыва между индивидуальным и социальным действиями и спасением, что является величайшим моментом трансформации сознания подданного в сознание гражданина. Разум выступает как опора веры. Именно разум позволяет сделать веру действительно осознанным индивидуальным актом, а не простым следованием форме.

И здесь он выходит на одну из важнейших и проблем Современности - *расхождение формы и содержания*. Одной из наиболее опасных тенденций своего времени Аввакум считает проблему «искажения истины», то, что в европейском богословии и философии исследуется как проблема расхождения формы и содержания, сущности и явления. Его беспокоит становящаяся все более опасной возможность сохранения видимости (формы) при реальном отмирании, исчезновении, «осквернении», выхолащивании сущности, содержания. Что он, собственно, и называет ложью и не хочет принимать. Видимость-имитация веры, видимость-имитация любви, видимость-имитация добродетели, видимость-имитация обряда, видимость свободы, видимость «самодержавия»... «По сему разумевай того же Дионисия о истинне: себе бо отвержение – истинны испадение; истинна бо сущее есть; аще бо истинна сущее есть, истинны испадение сущаго отвержение есть. От сущаго же Бог испасти не может и еже не быти – несть» (1, с. 38). Ведь вполне возможна ситуация, когда сохранение формы (например, церкви или власти, обряда) перестает быть гарантией сохранения Бога и веры. О чем он совершенно четко заявляет, ставя «диагноз» социально-религиозной ситуации в России: «потеряли новолубцы существо Божие испадением от истиннаго Господа Святаго и животворящаго Духа»⁶⁰⁶.

Таким образом, с одной стороны, ссылаясь на Дионисия Ареопалита, Аввакум очень тонко по-философски формулирует проблему. Но, с другой стороны, не забывает очертить границы компетенции того самого разума и той самой философии, без которой он не может обойтись. Помимо следования восточно-православной, да и раннехристианской богословской традиции в целом по вопросу об отношении религии и веры, Аввакум ухватывает действительно важный тезис о «ненаучаемости» вере как и «ненаучаемости» любви, о недоказуемости бытия Бога. Т.е. о недостаточности разума для сохранения веры и об опасности утраты веры, если полагаться только на разум. Предупреждение, кстати говоря, очень актуальное, если учесть, что речь идет об эпохе позднего Возрождения, когда именно излишнее увлечение античным рационализмом настолько далеко завело Европу по пути религиозного нигилизма, что поставило её на грань

⁶⁰⁶ Там же.

братоубийственного взаимоуничтожения. Достаточно вспомнить эпоху нескончаемых жесточайших войн, насилия и бессилия, предшествовавших возрождению веры в виде протестантизма и кальвинизма в конце XVI века. Тонко чувствуя особенности и опасности безверия для своего времени (загронувшие, да еще как (!) и Россию), Аввакум пишет: «Сей Дионисий научен вере Христове от Павла-апостола, живой в Афинех, прежде, даже не приити веру Христову, хитрость имый исчитати беги небесныя; егда ж верова Христови, вся сия вмених быти яко уметы ... Аз проидох делом и ничто ж обретох, токмо тщету» (1, с. 39). Речь идет о том, что знание не только не дает веры, но без веры оно тщетно, оно не спасает человека. Видимо, Аввакум, тонко чувствуя свое время, понимал, что главная угроза предстоит не знанию, а именно вере. И он не столько порицает знание, сколько опасается утраты веры. Как бы в подтверждение этого позже он замечает: «Ищитати беги небесныя любят погибающии, понеже любви истинныя не прияша...»⁶⁰⁷.

Вместе с тем, главным аргументом в споре для Аввакума является вовсе не авторитет официальной власти и даже не традиция. Поборник и защитник веры Аввакум вовсе не готов был принимать что бы то ни было и от кого бы то ни было... просто на веру! Он понимает, почему «аллилуйя» нужно петь 2 раза, потому что потом уже следует «аллилуйя» по-русски – «Слава тебе Боже», но не понимает, почему нужно петь три раза, а потом еще «Слава тебе Боже», превращая «троицу» в «четверицу».⁶⁰⁸ Мы не собираемся здесь обсуждать, что такое «аллилуйя» и как петь правильнее и ортодоксальнее. Но тот факт, что человек не хочет просто произносить и принимать нечто по причине того, что он не понимает, свидетельствует о его уважении к разуму, как важнейшему критерию нравственного и религиозного выбора. Таким образом, разум становится очень важной поддержкой веры в условиях кризиса формальных религиозных институтов и традиций. Разум особенно необходим, когда вера превращается в индивидуальный, осознанный выбор. Кризис же традиционной веры, как правило, принимает вид расхождения между формой и содержанием. Задачей в данном случае становится сохранение содержания и, возможно, развитие новой формы. Но при этом с разумом надо обращаться очень осторожно. Он не должен убивать веру. Аввакум как будто предупреждает об опасности возможной универсализации разума, как средства коммуникации, убивающей веру.

Тем не менее, он совершенно четко говорит о том, что индивидуализация веры (а для него – истинность веры) предполагает прежде всего невозможность принять то, что не убеждает, не принимается разумом. Аввакум разделяет две вещи: веру как особый тип коммуникации (несводимый и незаменимый разумом) и веру как слепое подчинение авторитету. Как бы они ни были похоже внешне друг на друга, это не только разные, но прямо

⁶⁰⁷ Там же. С.39

⁶⁰⁸ Там же. С. 41

противоположные вещи. Вторая враждебна разуму, свободе и индивидуальности. Первая является естественным выражением индивидуальности и абсолютно не противоречит разуму, а наоборот, предполагает его.

Однако, если в западном протестантизме разум все же выше чувства, рациональное выше эмоционального (если у Лютера не явно, то уж у Канта точно), если там разум «обуздывает» душу, то у Аввакума чувственная сфера не только не ниже рациональной, но даже выше. Чувства есть важнейшая часть души, без развития которой вера невозможна. Поэтому вера развивается и воспитывается не столько с помощью разумного обуздания чувств, сколько, напротив, с помощью их правильного и наиболее полного развития в гармонии с чувством сопереживания, сострадания. На Западе индивидуализация веры заключалась в соединении принципа эгоизма и нравственного принципа, некоем обуздании, «социализации» эгоизма с помощью веры. В России индивидуализация заключалась скорее в реабилитации альтруизма, в его «обмирщении», в соединении принципа альтруизма с мирской жизнью, с успехом в мирских делах. Цель была одна и та же – индивидуализация веры, но формы были разные. На Западе – социализация (христианизация) эгоизма, а в России – социализация (обмирщение) альтруизма. Вера, по Аввакуму, есть особый тип коммуникации, особый тип «соединения» людей друг с другом в Боге. «Особость» этого соединения в том, что «части» здесь не складываются, не суммируются в «целое», а каждая из них «дорастает» до «целого». Тем самым «целое» выступает не как сумма частей, оно «проявляется» в частях, причем целиком. Таким образом, каждая часть становится «ипостасью» целого. Это создает особый тип общности-коммуникации, в которой части не меньше целого, но и не поглощаются целым, а свободно в нем гармонируют друг с другом, не сливаясь. Такая вера неотчуждаема. Описание этого типа единства, как гармонии ипостасей, Аввакум дает через интерпретацию Троицы – центрального понятия в православии. Но если необходимость личного разумного суждения несомненна, то еще важнее определить, в чем необходимость веры, зачем она нужна человеку? Ссылаясь на Афанасия Великого, Аввакум говорит о том, что если без разума человек не может сделать свой личный выбор, то без веры невозможно личное, индивидуальное спасение: «... иже хочет спастися, прежде всех подобает ему держати кафолическая вера, ея же аще кто целы и непорочны не соблюдает, кроме всякаго недоумения, во веки погибнет» (1, с. 41). Итак, вера необходима для личного спасения. При этом её нужно не просто «держатися», но, когда надо, и защищать её «целость» и «непорочность». Но тогда, естественно, возникает вопрос: что же это за «целость» и «непорочность» и каковы могут быть её проявления? Чем вера «истинная» отличается от «неистинной»? Об этом будет чуть позже. Пока же для нас важно отметить саму постановку вопроса о возможности неистинной веры, о функциях разума при осуществлении выбора и о необходимости не просто уповать на Бога, а самостоятельно защищать истинную

веру против кого бы то ни было, если в том возникнет необходимость. Важнейшей темой русского православия, начиная с XIV–XV веков, была тема Троицы. Поэтому, определяя предмет и сущность истинной веры, Аввакум неизбежно переходил к определению своего понимания того, что есть Бог.

Что есть «Бог»? Бог как Троица. Вера как личный путь к Богу. «Вера же кафолическая сия есть, да единого Бога и Троице и Троицу во единице почитаем, ниже сливающе составы, ниже существо разделяюще. Ин бо есть состав Отець, ин – Сыновен, ин – Святаго Духа, но Отчее, и Сыновнее, и Святаго Духа едино Божество, равна слава, соприсущно величество; яков Отец, таков Сын, таков и Дух Святыи: вечен Отец, вечен Сын, вечен и Дух Святыи; не создан Отец, не создан Сын, не создан и Дух Святыи, Бог-Отец, Бог-Сын, Бог – и Дух Святыи. Не три бози, но един Бог, не три несоздания, но един несозданныи; равне: вседержитель-Отец, вседержитель-Сын, вседержитель и Дух Святыи. Подобне: непостижим Отец, непостижим Сын, непостижим и Дух Святыи, не три вседержители, но един вседержитель, един непостижимый. И в сей святей Троице ничто же первое или последнее, ничто не более или менее, но целы три составы и соприсущны суть себе и равны. Особно бо есть Отцу нерождение, Сыну же рождение, а Духу Святому исхождение, обще же им Божество и царство»⁶⁰⁹.

В том, как человек понимает Бога, проявляется его восприятие социального целого. Бог для Аввакума есть особое единство различного, а не тождество. Он ставит вопрос о различных формах проявления этого единого. И три ипостаси – это не просто различные его функции, сама «триипостасность» связана с особым характером «связи», взаимодействия человека и Бога. Троица – это не просто персона Бога, но это одновременно и способ взаимодействия, способ связи человека с Богом.

В этом способе связи, собственно, и состоит главное отличие христианского Бога от языческого. В то время как в язычестве они разорваны, в христианстве люди и Бог едины, они объединены, но не слиты. Эта «неслитность», «нетождественность» и создает главное напряжение, требующее усилия веры или веры как субъективного усилия для поддержания гармонии, которая, собственно, и есть проявление Бога. Поэтому после общей постановки вопроса о том, что «триипостасность» предполагает единство, связь, взаимодействие различного, Аввакум переходит к вопросу о том, как же эта связь осуществляется и как вообще возможна христианская связь человека с Богом. Эта центральная, как для западного, так и для восточного направления индивидуализации веры, тема раскрывается через проблему «вочеловечения Бога».

⁶⁰⁹ Там же. С.41

Связь человека с Богом. Вот что говорит Аввакум по этому поводу, ссылаясь на «Маргарит» Иоанна Златоуста: «За благость щедрот излил Себе от Отческих недр Сын, Слово Божие, в Деву чисту Богоотроковицу, егда время наставало, и воплотился от Духа Свята и Марии-Девы вочеловечився, нас ради пострадал, и воскрес в третий день, и на небо вознесся, и седе одесную величества на высоких, и хошет паки прийти судити и воздати комуждо по делом его, Его же царствию несть конца»⁶¹⁰. «Слово», таким образом, есть проявление Божие, т.е. процесс этот разворачивается во времени, но лишь разворачивается, а не возникает, ибо «И сие смотрение в Бозе бысть прежде даже не создатися Адаму, прежде даже не вообразитися. Рече Отец Сынови: «Сотворим человека по образу Нашему и по подобию». И отвеща другий: «Сотворим, Отче, и преступит бо». И паки рече: «О Единородный Мой! О Свете Мой! О Сыне и Слове! О сияние славы Моея! Аще промышляеши созданием Своим, подобает Ти обещися в тлимаго человека, подобает Ти по земле ходити, апостолы воспряти, пострадати и вся совершити». Отвеща другий: «Буди, Отче, воля Твоя!» Посем создася Адам, и прочая»⁶¹¹.

Т.е. таков был с самого начала замысел создать человека: сначала создав материю, природу, затем вдохнуть в него дух, дав стимул к сопротивлению, к преодолению этой бездушной материи и, тем самым, надежду на спасение. Важно показать, что человек есть не просто часть природы, подчиняющаяся законам или, что, то же самое, богам-деспотам, но человек это часть Бога, особое создание Божие, способное к активному обретению Духа через стремление себя спасти. И пока Бог не развернут в человеке, он не полон, Бог должен породить усилие, стремление к себе, которое невозможно без сопротивления среды и среде. Вот цель вочеловечения – обрести единство с Богом через сопротивление среде, ведь и сам Бог пошел против среды, создав человека. Дело не в том, что Бог совершил ошибку, создав человека, а потом поправил её с помощью Христа. А в том, что таков был замысел, что единство с Богом должно быть возможно только в результате личного, индивидуального усилия. И для нас существенно, что именно на эту сторону христианского догмата Троицы обращает внимание Аввакум. Именно на Троицу как модель, символ связи человека с Богом и на вочеловечение как необходимый для самого Бога момент.

В связи с этим интересны разногласия относительно Троицы и вочеловечения Христа, возникшие в ходе полемики по данному вопросу между Аввакумом и другим идейным вождем Раскола дьяконом Федором, также сидевшим в пустозерской тюрьме, а затем сожженным вместе с Аввакумом. При этом еще раз хотелось бы подчеркнуть, что мы не собираемся сравнивать и сопоставлять эти концепции с точки зрения их большей или меньшей «каноничности». Эта полемика интересует нас прежде всего для оценки того, что нового

⁶¹⁰ Там же. С.42

⁶¹¹ Там же.

появляется в характере аргументации, в каком направлении развивалось понимание природы человека.

Полемика о Троице с Федором. Проблема «единства». Полемика развернулась вокруг нескольких важных вопросов, первым из которых стал вопрос о природе единства, воплощенного в Троице.

Послание дьякона Федора не сохранилось. Однако, судя по критике Аввакума, дьякон Федор видит единство скорее как монолитность, т.е. не как связь разнообразного, а как уничтожение разнообразия, как тождество: «... понеже-де Божественное несозданное существо Святыя Троицы несекомо есть и не разстоящо, лицом же до друг друга и отнюдь не разделно»⁶¹² И дальше Аввакум говорит, обращаясь к Федору: «Святая сливаешь, разделную лица глаголеши неразделну»⁶¹³. Троичность же Федор рассматривает как разнообразие свойств и проявлений одного. «Також-де и огонь – единовиден есть зраком, а триличен: огонь-де прилагает Отцу, а светлость от него Сыну, сияние же от огня – Духу Святому»⁶¹⁴. Это – слова Федора в интерпретации Аввакума. И дальше – единство: «камени единокому подобно Божество»⁶¹⁵. Аввакум же отвечает: «не уподобляй троих единому камени»⁶¹⁶. И дальше поясняет: «Аще бы рекл: три камени имут три света, единственным сиянием сияющи... – то бы ты у меня прослыл прямой богослов Феодор»⁶¹⁷. Единству – тождеству Аввакум противопоставляет единство как связь многообразного. Почему это так важно для Аввакума? Потому что, с его точки зрения, Бог не дается человеку без личного усилия. И потому здесь нет тождества, человек не становится и не является подобным Богу просто самим фактом своего существования и даже фактом наличия разума. По существу, эта идея противостоит не только возрожденческой концепции богочеловека, но и нехристианскому античному представлению о связи земного и божественного, как материального и идеального у Платона. Аввакум совершенно четко ухватывает деиндивидуализацию и рационализацию божественного начала у Платона как главную и характерную черту, отличающую античного бога от христианского. Идею нельзя любить, и идея не может любить. Поэтому и христианской любви, как личностному, индивидуальному чувству, нет места в платоновском мире. Аввакум пишет: «... Платон, совратив на великия образ, яже суть в мире сем, вся сличия и видови – то, подобни суть разумным сущием сотворена» и дальше: «Платон своровал, злодей, разумным сущием всю

⁶¹² Аввакум Петров. О Святой Троице, богообразности и философе Платоне // Аввакум Петров. Послания и челобитные... СПб.1995. С. 25–33. С.25

⁶¹³ Там же.

⁶¹⁴ Там же. С.26

⁶¹⁵ Там же. С.30

⁶¹⁶ Там же.

⁶¹⁷ Там же.

тварь нарекл; и по образу своему быто Бог сотворил; также и ты глаголешь душу разумным сущием по образу Божию»⁶¹⁸.

Божественное как «субъективное». Для Аввакума же Бог – не абстрактный разум, закон мироздания, проявляющийся во всех вещах, а нечто иное... Во-первых, он отличает мир внешних человеку объективных вещей и самого человека, выделяет человека среди других «объективных» природных явлений: «... все бо изведенное бытие и сущное сотворенно добро же зело, да не по образу Божию сущим, по просту сотвори, коегождо свой образ устроил»⁶¹⁹. Итак, образ Божий носит только человек, а объективные законы и образы вещей принципиально отличаются от образа Божия. Но что же такое тогда образ Божий? И снова Аввакум категорически отвергает возрожденческую установку на индивидуализирующую, неоплатоническую интерпретацию образа Божия. Образ Божий в человеке не есть внешнее сходство, и не проявляется он во внешнем сходстве и даже не в совершенстве внешней формы человека, не говоря уже о вещах. Аввакум совершенно четко говорит: «Не человекообразно Божественное! Не глаголите на Бога неправду. Не имать бо сличия человека к Богу, ни по души, ни по чему иному, разве гласа, святыи рече»⁶²⁰. И чуть раньше: «Так ли образ прилагаеши безобразному? Несть ли то безчестно? Хочет нам Бог, да будем подражатели Его добрыми делы. Како есть по образу быти? Бог свят есть: аще и мы будем святы, то по образу Божию будем»⁶²¹.

Вот принципиальная постановка вопроса, уходящая корнями в православную индивидуализацию личности. Если человек подобен Богу по языческо-платоновскому образцу, то святость не нужна для подобия Богу. Если же человек уподобляется Богу только через любовь и святость, то от природы он индивидуален лишь как животное, а человеческую индивидуальность обретает лишь превращаясь в личность, т.е. через личное нравственное усилие, направленное на уподобление Богу по святости. И в этом случае простого факта рождения недостаточно для обретения образа Божия, а необходимо постоянное нравственное усилие, противостояние среде, природе, материи для выхода за пределы объективности и обретения святости – на это способен только человек, и потому только человеку свойственен особый, духовный тип субъективности и индивидуальности – быть личностью. Бог не в объективности, а именно в субъективности. Бог – личность, и этим он противостоит природной объективности и человек «похож» на Бога *именно в этом*. Индивидуальность присуща всему объективному, но только личность – есть противостояние объективности. Человек способен к субъективности, быть субъектом, и *только этим* подобен Богу.

⁶¹⁸ Там же. С.27

⁶¹⁹ Там же

⁶²⁰ Там же

⁶²¹ Там же

Чувственное и рациональное. Вообще проблема объективного и субъективного, разума и души, их соотношения очень важна для Аввакума. Дьякону Федору он говорит: «... глаголешь – ум, слово, дух в человеке – троя сия – состав душе сущим по образу Божию». Аввакум же отвечает: «... душе-то силы данныя действенныя: ум, слово, дух, а не состав ея существа... душа во всем телеси телесовидная есть. Псел премудрый рече: едино слово имать человек, от души рождается, а умом наставляемо, а не два слова... Естество ея единорасленно, вдохновенно, от сущетворныя силы Божия; дух есть душа, яко ангел некий честнейший, но и плотна есть ... а ум безплотен – по Григорию Нискому»⁶²². Речь идет о том, что душа и разум не совпадают, при этом именно душа главенствует над разумом. И именно душой человек близок к Богу, а истинное слово рождается от души.

Подобная постановка вопроса резко отличается от дохристианской, античной, где душа понимается как нечто среднее между разумом и материей, нечто связующее разумное и материальное начала в человеке. В античном понимании разум выше души, душа как бы подвержена страстям, «испачканный» страстями разум. В этом случае все чувства человеческие более «низменны», чем разум. При таком понимании «чувств» и «страстей» эмоциональная сфера человека сплошь рассматривается как нечто более «низменное», чем рациональная, и сфера эмоций с необходимостью попадает в сферу несвободы, в то время как свобода понимается как способность подчинить себя разуму и смирять страсти в соответствии с максимами разума. Поскольку западное христианство выросло из Августина, очень близкого к античности, а затем еще получило античную прививку в виде Возрождения, постольку именно такое обретение нравственности и свободы через смирение, подавление и обуздание эмоциональной сферы с помощью разума стало на Западе доминирующим. И даже вера приобретает со временем эту рациональную «стоическую» окраску в протестантизме.

Аввакум принадлежал к иной традиции. Для него душа и вся эмоциональная сфера не только не ниже, а даже выше рассудка-разума. Любовь является важнейшей функцией души, недоступной разуму. Именно через любовь, развивая и облагораживая, а не подавляя свою эмоциональность, человек приближается к Богу. И только руководимый и проникнутый любовью к Богу и людям разум-слово может принести благо. Поэтому для Аввакума Христос – не бесстрастный рассудочный мудрец. Природа Христа эмоциональна. «Христос вся наша воспринял, – пишет Аввакум, – кроме греха, плоть совершенну принял со страстми ея. Знаешь ли, с которыми страстми? – сиречь бояшеса, и утруждашеса, и потяше, спаше, скорбяше»⁶²³. Но святая эмоциональность, святая страстность – особая. Она отличается от страстности греховной, которая не свойственна Христу. И главное её отличие – в отсутствии эгоизма.

⁶²² Там же. С.28

⁶²³ Там же. С.32

Святая страстность, как и святая любовь – неэгоистична, она альтруистична. Потому-то так плохо и сочетается с православной нравственностью императив эгоизма. Православная нравственность в отличие от протестантской строится не на обуздании и подавлении страстей с помощью разума-рассудка-долга, а на облагораживании страстей, развитии и переориентации их с животной любви к себе к божественной и человеческой любви к Богу и людям. Потому-то для православной нравственности чувство долга становится чем-то лишним, внешним, в то время как опасный для общества эгоизм преодолевается самой верой. В протестантизме же эгоизм выступает как естественное природное начало, которое нельзя исключить, но можно ограничить с помощью разума, руководимого чувством долга, опирающегося на веру. В православии же эгоизм не есть естественная дань природе, а скорее изъян души, преодолеваемый истинной верой. Отсюда и слова Достоевского насчет Алеши Карамазова, который не мог понять, что это значит: дать пять копеек и чувствовать себя добрым христианином. Отсюда и непрививаемость «чувства долга», и несовместимость православной нравственности с императивом эгоизма. Отсюда особая опасность для России кризиса альтруизма, как ценности, и особая восприимчивость к социальным доктринам, построенным на принципе альтруизма. Отсюда «трудная судьба» либеральной модели гражданского общества протестантско-европейского образца в России.

Итак, первое и важнейшее отличие Богочеловека – в том, что он без греха, т.е. без эгоизма страсти. И в этом тайна его божественного происхождения. «Безпрестанно дева, – пишет он о Богородице, – и в зачатие, и в рождестве, и по рождестве и присно дева»⁶²⁴. И в пояснение этого чуда добавляет: «Бог и еже хочет, побеждается естества чин...» Таким образом, рассмотрев основные теоретические вопросы, необходимые для обоснования важности и значимости индивидуального человеческого бытия, Аввакум переходит уже непосредственно к своей биографии, излагая её в виде достаточно сухих фактов.

Круг второй. Личный путь к Богу. И здесь мы замечаем сходство Лютера и Аввакума. Страх смерти, идея личной ответственности и личного спасения. Идея призвания. Пророческий тип социальной активности. Сходство и различия в биографиях. И там, и там толчком послужило неадекватное, по их мнению, отношение к вере. На Западе вера использовалась для обеспечения экономических и политических преимуществ папства, в России – для обеспечения экономических и политических преимуществ правящей бюрократии (церковной и государственной). Описание личного пути Аввакума к вере и обретению своей социальной миссии начинается с факта смерти животного, который потряс его еще в детстве, напомнив об обреченности всего живого и необходимости спасения. Затем следуют описания тех трудностей

⁶²⁴ Там же.

и искушений, которые довелось ему преодолевать в ранней молодости во время своего священнического служения. (Все это, кстати, очень напоминает то Августина, то Лютера). И затем кульминационный момент – «видение кораблей» с одним – прекрасным, предназначенным для *его* плавания. С этого момента индивидуализированное понимание веры как череды нравственных усилий, направленных на обретение спасения, достигает высшего момента – осознания своей личной миссии перед Богом и людьми: защиты добра и сопротивления злу.

Аввакум описывает наиболее острые моменты своего служения, защиту обиженных и слабых. Начало преследований со стороны дворян-начальников, столкновения с ними при изобличении их произвола и безнравственности. Страдания, которым он подвергался. Среди противников фигурируют не только чиновники-воеводы, но и простые «мужики и бабы», подстрекаемые против него недовольными чиновниками. И наконец без каких-либо особых предисловий Аввакум сразу же переходит к событиям Раскола. Причем описывает эти события именно так, как они проявлялись лично для него, описывает даже не столько сами события, а скорее свое личное восприятие событий.

Чувство личной ответственности за исторические события. Для него Раскол начался с того, что Никон прислал бумагу: «Год и число. По преданию-де святых отец и апостол, не подобает метания творити на колену, но в пояс бы вам класть поклоны, еще же и трема персты есте крестились»⁶²⁵. И без всяких объяснений и переходов, не раскрывая пока причин того потрясения, которое произвел столь буднично пришедший циркуляр от начальства, Аввакум просто описывает эту реакцию: «Мы, сошедшеся отцы, задумалися; видим, яко зима хочет быти: сердце озябло и ноги задрожали». А чуть позже: «Время приспе страдания, подобает вам неослабно страдати!» И тут же начинает действовать: «Мы же з Данилом, ис книг написав выписки о сложении перст и о поклонех, и подали государю. Много писано было, он же не вем, где скрыл их, мнит ми ся – Никону отдал»⁶²⁶.

Современного человека поражает несоответствие тона буднично пришедшей грамоты, еще одного указа сверху, посвященного вроде бы несущественной особенности обряда масштабу и глубине реакции – «сердце озябло и ноги задрожали». Тем более что вся предшествующая и последующая жизнь свидетельствовала о том, что сердце у этого человека было отнюдь не из пугливых и по пустякам «не дрожало». Аввакум не торопится раскрывать эту загадку, лишь подчеркивая и все усиливая значимость совершающегося события. Вскоре начинаются гонения на непослушных. Жестокость репрессий нарастает. Сам Аввакум отправляется в ссылку... Для него все это выступает как простое проявление дьявольских

⁶²⁵ Аввакум Петров. Житие Аввакума // Пустозерская проза: Сборник / Сост., предисловие, комментарий, переводы отдельных фрагментов М.Б.Плюхановой. – М.: Моск. рабочий, 1989. С. 38–94.С.47

⁶²⁶ Там же

наваждений. Затем описываются уже не его личные, а более глобальные несчастья: стихийные бедствия, мор, междуусобная война. Подобный прием позволяет описать, с одной стороны, всю сложность и внезапность несчастья, свалившегося на русское общество, а с другой – значение нравственного чувства, первым, еще до глубокого рационального осознания природы, истоков и последствий предлагаемых перемен, подказавшего верную реакцию на разворачивающиеся события, позволило уловить их значимость вплоть до мелочей.

Сомнения и ситуация выбора. Между сухим, оставляющим много вопросов, описанием событий и самим осмыслением происходящего Аввакум помещает короткий, но очень важный кусочек текста, связывающий эти две части его жития. Кусочек этот посвящен его личному выбору и личным сомнениям, анализу того, как он лично вел себя в этой не имевшей аналогов ситуации. Таким образом, суть эпохи и суть конфликта предстает в его подлинном значении. Самим характером, логикой своего повествования Аввакум как будто говорит нам, что дело здесь не просто в противостоянии различных сил, интересов, «моделей» дальнейшего развития России, здесь решается гораздо более важный вопрос: быть или не быть нравственному выбору, пойдет ли развитие России по пути, оставляющему место для нравственного выбора, или нет.

После отстранения Никона Аввакум, как его противник, был вызван из ссылки и обласкан двором. Ему давали деньги, предлагали высокую должность, говорили теплые слова, предлагали сотрудничество «во благо России». Многие тогда поверили царю. Казалось, с отставкой Никона исчезает корень зла, и все возвращается на круги своя. Но что-то подсказывает Аввакуму, что дело не в Никоне, что не «ошибка» это, не «отступление» мелкое, что за всеми этими «новинами» стоит нечто большее, с чем не может быть компромисса. «Помолчал я немного, да вижу, что неладно колесница течет, одержал ея, сие написав, подал царю: «Царь-государь, – и прочая, как ведется, – подобает ти пастыря смиренномудра матери нашей общей святей церкви взыскать, а не просто смиренна и потаковщика ересям; таковых же надобно избирать во епископство и прочих властей; бодрствуй, государь, не дремли понеж супостат дьявол хочет царство твое проглотить»⁶²⁷.

«Смиранные» и «смиреномудрые». И в случае с Лютером, и в случае с Аввакумом путь ведет от личного неприятия к социальной борьбе. И тут, и там обосновывается право общества на сопротивление. В своем противопоставлении двух видов смирения Аввакум, по сути, отделяет веру от простого безликого подчинения иерархии. Так, не получив ответа на свои предостережения, Аввакум пишет челобитную, где фактически различает два типа смирения: «смиреномудрие» и «смирение-потакание». Первое он рассматривает как божественное, второе – дьяволово. И выбор, ставку на второй тип «смирения» со стороны подданных он рассматривает как опасное начало отклонения России от божественного, истинного, праведного

⁶²⁷ Там же. С.65

пути. Вот, оказывается, что стоит за непринятием Аввакумом позиции царя. В своем «Житии» Аввакум очень ярко описывает тот момент, когда точки над *i* были расставлены. «Я пред царем стою, поклоняюсь, на него гляжу, ничего не говорю. А царь, мне поклоняюсь, на меня стоя глядит, ничего не говорит. Да так и разошлись, с тех мест и дружбы только...»⁶²⁸. С этого момента компромисс уже невозможен. Аввакуму становится ясно, что царь – с «врагом», что изменил он вере своей, народу своему неспроста, что курс этот выбран окончательно, и что Аввакуму он – этот курс – не подходит. После этого Аввакум был пострижен и на слова начальника Тайного приказа Дементия Башмакова «Протопоп, велел тебе государь сказать – небось-де ты никоно, надейся на меня», Аввакум ответил: «Челом... бью на ево жалованье, какая же он надежа мне! Надежа моя Христос!», и дальше приводятся слова псалма «Не надейтесь на князя, на сыны человеческия, в них же несть спасения»⁶²⁹. С этого момента служение царю и служение Богу для него расходятся. Раб божий «смиреномудрый» в отличие от просто раба сам несет свою ответственность перед Богом и не может никому доверить свое решение и свою совесть. Аввакума отправляют в Пафнютьев монастырь в заключение. Трудно давалось это решение и царю. Приехал в Пафнютьев, походил, походил, да не вошел к Аввакуму, уехал. «Кажется, и жаль ему меня, – замечает Аввакум, – да види он, Богу уж-то надобно так». Он чувствует весь драматизм царского выбора и, одновременно, всю несовместимость их жизненных позиций. «И ныне мучат всех, не велят веровать в старова Сына Божия, спаса Христа, но к новому богу, антихристу, зовут»⁶³⁰.

И Аввакум, и Лютер проходят сложный путь от попыток реформировать существующую иерархию к противостоянию с существующей религиозной иерархией. С этого момента главным вопросом для Аввакума становится не выжить, не преуспеть, не «помочь царю», а «как бы де Бога не прогневить»⁶³¹. Он снова и снова возвращается к тому самому великому открытию, которое он сделал, к корню своего противостояния с царем: чем отличается свободный смиреномудрый христианин (раб божий) от смиренного раба-потаковника, чем страх божий отличается от простой трусости перед наказанием хозяина. Вот его слова: «Я дьявола не боюсь, боюсь Господа своего, Творца и Создателя и владыку; а дьявол – какая диковина, чево ево боятца! Боятца подобает Бога и заповеди его соблюдать, так и мы со Христом ладно до пристанища доедем»⁶³². Не дьявола он боится, как раб своих страстей, а Господа, т.е. боится перестать быть хозяином своего слова, своей совести, обменять свое человеческое достоинство на что-либо и тем прогневить Бога. А если на кого и надеяться на

⁶²⁸ Там же

⁶²⁹ Там же.

⁶³⁰ Там же. С.67

⁶³¹ Там же. С.69

⁶³² Там же. С.70

этом пути, то уж никак не на царя и его «милости», а на Бога, на себя и, конечно, на людей, на их веру, на их поддержку, на их любовь – на своих единомышленников. Вот как он пишет о них: «Милые мои, сердечные друзья, помогайте и нам бедным, молитвами своими, да же бы и нам о Христе подвиг сей мирно скончати»⁶³³.

Аввакум чувствует не только значимость для всех людей того, что он защищает, но и их веру, и их поддержку; веря в Бога, он верит прежде всего в людей. Это отношение к друзьям-единомышленникам (а Аввакум пользовался огромной популярностью, имея более 600 духовных детей) выливается в идею равенства людей в их праве «ходатайства» перед Богом, противоречащую римско-теократической идее религиозно-мирской иерархии. Не случайно уже в конце своего «Жития» он обращается именно к людям, к современникам и потомкам, уповая на силу и отвагу любви, объединяющей их, живых и мертвых. «Пускай раб от Христов веселится чтучи, а мы за чтущих и слушающих станем Бога молить. Как умрем, так оне помянут нас, а мы их там помянем. Наши оне люди будут там, у Христа, а мы их во веки веков. Аминь»⁶³⁴. Это равенство, равноценность каждого распространяется не только на свое, но и на будущие поколения. После Пафнугьева монастыря начинается уже период открытого «спора», противостояния не Никону, а власти. Аввакум сам называет своего противника: «грызлися, что собаки, со мною власти». Что за власть? «Вселенские патриархи и свои лисы». И уже здесь он говорит о том, что не он сам, но Христос «посрамил их устами моими»⁶³⁵. У Аввакума появляется мысль о необходимости, жизненной необходимости Христа сегодня, живого. И если Он пока не пришел, то надо дать Ему свой голос, надо дать Ему возможность сказать правду через нас живых. Так постепенно Аввакум подходит ко все более глубокому осознанию и объяснению истинных причин своего упорства и истинных социальных причин происходящих событий.

«Оживить» Бога, вернуть его человеку в мир – вот главная задача времени.

Круг третий – социальный. И у Аввакума, и у Лютера идет осмысление нового типа легитимации власти – общественно-религиозной. Это еще не гражданский тип легитимации, но уже и не теократический. Это уже не внешняя власть авторитета. Власть коренится в обществе. Ее легитимность (все еще божественного происхождения) определяется уже не санкцией церковного института, а общественным согласием, свободной моральной санкцией общества. Эта власть по-прежнему имеет религиозную природу и обоснование, но это уже другая религиозность. Это не внешняя идеология, а, по сути, общественная нравственность, хотя и религиозно мотивированная и окрашенная. Легитимность власти в этом случае обеспечивается соответствием принципов власти моральным принципам общества, его нравственно-

⁶³³ Там же. С.71

⁶³⁴ Там же. С.94

⁶³⁵ Там же. С.71

религиозным традициям. И критерием легитимности все больше становится не санкция официальных религиозных институтов, а принятие, признание власти обществом, как нравственно соответствующей ему.

«*Самодержство*». «В чем причина твоего упрямства?» – спрашивают недоумевающие греческие иерархи, давно научившиеся «вести себя умно». И Аввакум им отвечает: «Вселенстии учителя! Рим давно упал и лежит невсклонно, а ляхи с ним же погибли, до конца враги быша христианом. А и у вас все православие пестро стало от насилия турскаго Магмета, да и дивить на вас нельзя: немощни есте стали. И впредь приезжайте к нам учитца: у нас Божию благодатию самодержство...»⁶³⁶ (1, с. 71). Вот, оказывается, что стоит за понятием «самодержство» – совсем не то «самодержавие» – дикая авторитарная абсолютная, неподконтрольная обществу власть с рабами-подданными, которая стала ассоциироваться с самодержавием позднее. Это позже самодержавие стало разновидностью некоего крайнего абсолютизма-самодурства. У Аввакума «самодержство» означает нечто прямо противоположное – общенациональную, общественно-признанную власть. Аввакум противопоставляет самодержство как собственную национальную власть национальной несвободе и зависимости. В пример приводятся католические страны, которые в этот период вели борьбу за формирование собственных национальных государств в противостоянии Риму, и греки, утратившие к тому времени свое собственное государство и впавшие в инонациональную и иноверную зависимость. «Самодержство» в этом случае понимается как своя собственная национальная власть, как самостоятельное держание обществом своего государства, а вовсе не власть неподконтрольного и не зависящего от общества единоличного тирана, не признающего никаких законов.

Аввакум идет дальше. Он раскрывает, что такое эта народная власть, на чем она основывается. Он фактически дает характеристику народной теократии, очень близкую к Лютеру. Тем самым по сути противопоставляя её абсолютизму. Он ссылается не на абсолютную волю монарха и рабское подчинение ему, а на волю соборов, выполнявших важнейшую функцию кристаллизации веры и народной нравственно-политической традиции. «До Никона-отступника у наших князей и царей все было православие чисто и непорочно и церковь была немятежна. Никон, волк, со дьяволом предали тремя персты креститца. А первые наши пастыри, якоже сами пятию персты крестились, тако же пятию персты и благословляли по преданию святых отец наших: Мелетия Антиохийского и Феодорита Блаженного, Петра Дамаскина и Максима Грека. Еще же и московский поместный собор при царе Иванне так же слагати персты и креститися, и благословляти повелевает, якоже прежнии святии отцы –

⁶³⁶ Там же.

Мелетий и прочие – научиша»⁶³⁷. И дальше, ссылаясь на русских святых и митрополитов, участвовавших в Стоглаве, Аввакум дает свое понимание веры и власти, связи веры и власти в теократическом народном государстве. Вера для него именно потому не подлежит изменению по произволу кого бы то ни было, хоть и царя, что является делом всего общества, народной судьбой, той самой квинтэссенцией народной нравственной мудрости, которой спасается общество, вера жива потому, что народ творит её, развивает, углубляет, открывает для себя на своих соборах, в святых делах своих праведников. Потому-то и нельзя отречься от этой веры, что на ней, как на стержне, держится народная нравственность, та самая истина, без осознания и опоры на которую, народ превращается в стадо.

Кто виноват? Последние страницы «Жития» почти целиком посвящены ответу на главные вопросы: кто враг? Кто виноват? В чем подлинная причина трагедии? Конечно, вина царя для Аввакума несомненна, он не снимает с царя вины за происходящее. Но есть и более глубокие причины того, почему такая политика царя оказалась возможна в России. Аввакум пишет, что «не от царя нам мука сия, но грех ради наших, от Бога дьяволу попущено озлобить нас, да же искусяся ныне вечного искушения уйти». Захлестнувшее общество нарастание эгоизма и озлобления – вот главная причина трагедии, растущее безразличие к судьбе своего государства, своей веры и, тем самым, к своему собственному будущему – вот та почва, на которой произрастают любители тирании. Царь – только человек, он может заблуждаться в постановке целей для всего общества, но в обществе должна быть сила, способная не допустить опасных ошибок правителя, поправить их. Уже из тюрьмы Аввакум пишет на имя царя две челобитные с увещаниями и предостережениями. Ответом на это со стороны власти становится казнь последователей, его духовных детей. После этого наступает окончательный внутренний разрыв с царем и этой, уже чужой для него, властью. Царь становится не лидером, за которым следует вести страну, а противником, врагом, орудием дьявола, а его государство – не достоянием общества и предметом гордости, а антинародным и антихристианским источником злобы и насилия, вместе с подчиненной ему церковью. И когда полуголова (царский чиновник) Иван Елагин, приглашенный в Пустозерск для совершения казни, объявляет у плах: «Изволил-де государь и бояря приговорили, тебя, Аввакума, вместо смертные казни учинить струб в землю и, зделав окошко, давать хлеб и воду, а прочим товарищам резать без милости языки и сечь руки», Аввакум, «плюнув на землю», говорит: «Я, реку, плюю на ево кормлю; не едше умру, а не предам благоверия»⁶³⁸. И затем, чуть позже, добавляет: «Простите же и молитесь о мне, и я о вас, чтущих сие и слушающих. Неука я человек и немислен гораздо больши тово жить не умею; а что зделаю я, то людям и сказываю: пускай Богу молятся

⁶³⁷ Там же.

⁶³⁸ Там же. С.75

о мне. В день века все же познают соделанная мною – или добрая, или злая. Но еще и неучен словом, но не разумом»⁶³⁹.

Известно, что одним из главных аргументов Алексея Михайловича при осуществлении политики насилия над верой был тот, что он, как царь всех православных, имеет особую ответственность перед Богом не просто за судьбу своего народа, а вообще за всех православных. И если понадобится, то готов «обречь свой народ на любые жертвы во имя защиты единоверцев», а по сути – во имя расширения своей власти, вплоть до похода на Константинополь. Аввакум же иронически замечает: «Станем добре, не предадим благоверия, не по што нам ходить в Персиду мучитца, а то дома Вавилон нажили»⁶⁴⁰. Он как бы говорит царю: ты не только над другими православными власти не имеешь, ты своими управлять не вправе. На этой ноте заканчивается описание Раскола сквозь призму личной судьбы и начинается собственно анализ и осмысление всего узла социально-политических вопросов, затянувшихся вокруг Раскола.

Социальный диагноз – развилка двух путей развития России: народное и авторитарное государство. Осознав для себя и сформулировав истинную природу конфликта, как выбора между двумя путями, двумя способами существования народа в государстве – народ-господин, народ – раб Божий со своей мерой ответственности за свою страну или же народ-раб, народ – средство для расширения и упрочения несправедливой антихристианской мирской власти (в этой точке конфликт смыкается с общенародным, социальным), Аввакум с неизбежностью вступает в сферу оценки Раскола, как не просто религиозного, а масштабного социального явления, затрагивающего все стороны русской жизни – от нравственно-культурных до социально-политических.

Он все острее осознает, что проблема становится проблемой его жизни и что выбор, ставший выбором его жизни, на самом деле есть проблема общенациональная. Так необходимость защиты своей собственной свободы совести и человеческого достоинства перерастает у него в необходимость защиты национального достоинства и общих интересов народа, к которому он принадлежит.

«... не позарите просторечию нашему понеже люблю свой русской природной язык, виршами философскими не обик речи красить, понеже не словес красных Бог слушает, но дел наших хочет», – пишет он в «Обращении Аввакума к чтущим и слышащим»⁶⁴¹. И дальше поясняет: «Вот, что много разсуждать: не латинским языком, ни греческим, ни еврейским, ниже иным коим ищет от нас говоры Господь, но любви с прочими добродетельми хочет, того ради

⁶³⁹ Там же. С.77

⁶⁴⁰ Там же. С.92

⁶⁴¹ Аввакум Петров. Обращение к чтущим и слышащим // Пустозерская проза: Сборник... М., 1989. С. 94.

и не бегу о красноречии и не унижаю своего языка русского»⁶⁴². Так он все более подходит к мысли о том, что не просто каждый человек, но каждый народ имеет право на свой индивидуальный путь к Богу. А дорога к Богу прокладывается через «добрые дела» и индивидуальные свершения этого народа. Отсюда нарастает осознание того, что курс правительства на «попрание веры» является не просто антихристианским, но глубоко антинародным, антинациональным политическим актом. И облегчает правительству проведение этой антинациональной политики именно нравственное оскудение народа. «Паче же ныне нам подобает плакати в настоящее время... Понеже Антихрист прииде ко вратом двора и народилось выблятков его полна поднебесная. И в нашей русской земли обретесе чорт болшой, ему же мера – высоты и глубины – ад преглубокий... Вникайте и разумеите вси послушавшии, даст бо вам Господь разум о всем»⁶⁴³.

Мораль и политика. Вот она, та самая связь нравственности и политики, столь необходимая для выживания народа-самодержца. Судьба государства и место народа в нем зависит не только от экономической или политической конкуренции, отношений власти и собственности, а наоборот и то, и другое зависит от того, насколько сильна воля каждого человека сохранить в себе образ Божий, т.е. свою свободу. И здесь очень важна идея о том, что суверенитет народа, общественный суверенитет в государстве будет невозможен, если не удастся отстоять свободу совести, которая и выражается в данном случае в защите своей веры. Так усилия каждого по защите своей веры и свободы совести становятся важнейшим условием сохранения народом общественного суверенитета по отношению к власти уже в сфере политики, а следовательно, и своего государства. Так политика смыкается с религией, а мораль – с политикой.

Отстоять свой нравственный мир, свое право на совесть, свою веру в истину и добро и поддержать при этом других – все это становится уже не просто задачей индивидуального спасения, а вопросом политического выживания народа, вопросом его общественного суверенитета. Потому-то так ответственна и велика миссия каждого человека по отношению к себе и к другим, ибо именно через каждого человека проходит главная линия противостояния – линия борьбы добра и зла. И каждый – волей или неволей – есть боец этой армии, участник этого сопротивления. «... мир своих любит, а Христовых гонит. А миру тому державец дьявол; он так научает делать; а Христовых тех людей вяжут, да куют, да мучат, да беды наводит, да и в смерть загонит. Потому что не любит он Христа – тово гораздо. Идеже кем заповедь Христова соблюдается, ту благодать Духа Святаго преизобилует, а дьявола-тово палит сила Божия; так он, что бешеная собака, бросается на человека-тово, и так и сяк ищет, как бы разовратити от

⁶⁴² Там же.

⁶⁴³ Аввакум Петров. Из книги бесед // Пустозерская проза: Сборник... М., 1989 С. 95–107. С.98

веры и от дел добрых, чтобы благодать-та отгнать от человека, так бы ему не тесно»⁶⁴⁴. Человек и есть арена борьбы между Богом и дьяволом. И от индивидуального нравственного усилия каждого зависит судьба его и мира, от того, сумеет ли он защитить божественное начало в себе и в мире. В этом и состоит миссия человека. Но для осуществления этой миссии человек должен быть свободен. Так в концепции Аввакума появляется тема «свободы», как неотъемлемого права человека. Появляется как раз накануне тотального закрепощения русского общества.

Новое понимание свободы. Так Аввакум выходит на понятие «свободы» как центральное, важнейшее для его времени и для осознания тех событий, в которых он участвовал. Во «Фрагменте беседы об Аврааме» он ставит вопрос о том, что есть свобода? Что делает человека свободным? И насколько вообще важна для человека свобода? Он начинает со слов апостола Павла: «Темже, братие несмы рабынина чада, но свободныя, свободною, еюже убо Христос свободи, стойте, и не паки под игом работы, держитесь». И затем дает свое толкование этой мысли: «Слышите, братие, что Апостол Павел приказывает: стойте крепко за Христа. Свободныя мы с вами люди: свободил нас Христос от греховнаго ига, снял с нас кошель сей с червями, пригвоздив е на кресте трисоставном...»⁶⁴⁵. Все последователи Христа есть люди свободные. Миссия Христа – это прежде всего миссия освободителя. Бог дал вам всем право на свободу. Защита истинного христианства есть защита свободы – своей и других. Без свободы нет веры, но и без веры нет свободы, ибо свобода есть не просто свобода от кого-то, а прежде всего свобода от греха, способность противостоять греху, злу в самом себе и в мире.

Ответственного перед собой, людьми и Богом человека нельзя сделать рабом. Человека нельзя лишить свободы, но он может сам от неё отказаться, сам согласиться на рабство. Для Аввакума отказ от свободы начинается с отказа человека от самого себя, от Бога в себе как главного в себе, с утраты веры и совести. Как для каждого отдельного человека путь к рабству начинается с отказа человека от веры и личной ответственности за себя перед Богом, так и для народа путь к рабству начинается именно с предательства по отношению к своей вере. «Апостолы, и седьмь соборов святых отец, и пастыри, и учителя о Святем Дусе исполнили святую церковь догматою, украсив ю яко невесту, кровию своею со Христом запечатав, нам передали; а антихристова чадь и разграбили, зело разорили, и крест с маковицы Христов стащили трисоставный и поставили крыж латынской четвероугольный, а из церкви-той все выбросали, и жертву переменили, молитвы и пение, все на антихристово лице устроили. Чему быть? Дети ево; отцу своему уградили путь. Аще и не пришел он еще последней чорт; но скоро

⁶⁴⁴ Там же. С.101

⁶⁴⁵ Там же. С.106

уже будет. Все уготовали предотечи его, и печатью людей бедных, слепых перепечатали, тремя персты и развращенною малаксою»⁶⁴⁶.

Аввакум четко улавливает связь между утратой духовной свободы и наступлением реального экономического и политического рабства. Отказ от веры для него есть, прежде всего, начало отказа от свободы, а вслед за утратой свободы, т.е. за утратой внутренней свободы, составляющей основу человеческого достоинства, последует и внешнее, уже политическое, рабство, утрата своего государства. Бог становится защитником свободы, дьявол же, напротив, искушает людей рабством. Утрата Бога - есть утрата свободы. А перемена обрядов и догматов есть не что иное, как согласие на отказ от истинного Бога, от истинной веры; перемена догматов и обрядов – есть символы будущего рабства. Поэтому и предостерегает Аввакум: «Вы же, братия, назидаящиеся святою верою вашею, стойте крепко за святую церковь, и отеческое предание умирайте; не давайте грабить вора матери своя, в ней же родихомся духовным порождением»⁶⁴⁷. Сумеете отстоять свою церковь – отстоите свою душу и свободу. А если не сумеете, не поймете вовремя, что за угроза пришла, то... И дальше Аввакум дает удивительное по силе описание встречи с антихристом и несокрушимую веру в способность человека и общества противостоять злу. «Я, братия моя, видал антихриста – тово, собаку бешаную – право, видал, да и сказать не знаю как... А се на поле на чистом много множество людей вижу. И подле меня некто стоит. Я ему говорю: чего людей много в собрании? Он же отвеща: антихрист грядет; стой, не ужасайся. Я подперся посохом двоерогим своим, протопоповским, стал бодро: ано ведут ко мне два в ризах белых нагова человека, – плоть-то у него вся смрад и зело дурна, огнем дышит, из рта, из ноздрей и из ушей пламя смрадное исходит. За ним царь наш последует и власти со множеством народа. Егде ко мне привели его: я на него закричал и посохом хошу его бить. Он же мне отвещал: Что ты, протопоп, на меня кричишь? Я нехотящих не могу обладать, но волею последующих ми, сих во области держу...»⁶⁴⁸. Что ж, значение нравственного выбора каждого, конечно, очень важно. Но мера ответственности человека перед Богом определяется еще и тем, какое место он занимает в обществе. По мнению Аввакума, политическая власть наделяет человека особой ответственностью перед Богом.

Царь и границы его власти. Что такое власть? Так что же такое царь? Есть ли границы его власти? И зачем ему дана власть? Как соотносится служение Господу и подчинение властям мирским? Как относиться к мирской власти свободному христианину? Прежде всего, с точки зрения Аввакума, власть мирская заслуживает уважения, или, вернее, должна заслуживать уважения общества. А способность сознательно, а не из страха наказания, уважать и подчиняться законам власти необходима для свободного христианина. Но подчинение,

⁶⁴⁶ Там же. С. 107

⁶⁴⁷ Там же.

⁶⁴⁸ Там же. С. 108

уважение и преклонение перед властью как таковой отличается от поклонения конкретному лицу, осуществляющему эту власть. Святость института власти как такового вовсе не означает святости конкретного лица, олицетворяющего эту власть. Свободный человек служит власти, раб прислуживает лицу.

Критикуя восходящий «культ личности» Алексея Михайловича, Аввакум пишет: «Так-то и царя-тово враг Божий омрачил, да и к тому величает, льстя на переносе: благочестивейшаго, тишайшаго, самодержавнейшаго государя нашего, такова-сякова, великаго – больше всех святых от века! – да помянет Господь Бог в царствии своем, всегда, и ныне, и присно, и во веки веков... А царь-ет, петь, в те поры чается и мнится будто и впрямь таков, святее ево нет! А где пуще гордости-той. Мерзко Богу горделиваго и доброе дело, колми же блудня и слабоумие, истинну в неправде содержаще»⁶⁴⁹. Здесь Аввакум, по сути, подходит к очень важной мысли, которую высказывает и Лютер: почитание, честь и прославление, а также подчинение и поклонение полагается не лицу, а общественному институту. Вот как эта мысль формулируется у Аввакума: «Прежде во православной церкви на переносе не так бывало, но ко всему лицу мирскому глаголя дьякон и священник: всех вас да помянет Господь Бог в царствии своем, всегда, и ныне, и присно, и во веки веком; а до царя дошед, глаголет: да помянет Господь Бог благородие твое во царствии Своем; – а к патриарху пришед: да помянет Господь Бог святительство твое во царствии Своем. А не в лице говорили именем его, посылая во царство небесное: буде он и грешен, ино род его царев православен; а в роду и святой обращается. Тако и патриарх, аще и согрешит нечто, яко человек, но святительство непорочно. А ныне у них все наось да поперег, жива человека в лице святым называй: коли не пропадет. В Памятнике напечатано сиче: помолимся о державном святом государе царе... От века несть слыхано, кто бы себя велел в лице святым звать, разве Навходоносор Вавилонский!»⁶⁵⁰.

Таким образом, подчинение законной власти не означает рабского подчинения всем прихотям лица, осуществляющего эту власть. Более того, не следует забывать, что и само лицо, осуществляющее эту власть, отличается от других лишь более высокой мерой социальной ответственности, а вовсе не святостью. Святость – есть качество личное, и святость института не означает одновременно личной святости лица, связанного с этим институтом. Личная святость зависит от самого человека, от степени его нравственности. Перенос же святости с института на лицо без личных заслуг, с точки зрения Аввакума, незаконен и противен духу христианства. Так он вплотную подходит к вопросу о том, какая власть является законной и, вообще, как понимать законность или незаконность царской власти?

⁶⁴⁹ Аввакум Петров. Из книги толкований // Пустозерская проза: Сборник... М., 1989. С. 108–126. С. 116

⁶⁵⁰ Там же.

Аввакум дает свое понимание соотношения светской и церковной власти с точки зрения народной теократии: «В коих правилах писано царю церковью владеть, и догматы изменять, и святая кадить? Только ему подобает смотреть и оберегать от волк, губящих ея, а не учить, как вера держать и как персты слагать»⁶⁵¹. Выражаясь современным языком, в сфере веры, в сфере церковной царь может осуществлять лишь исполнительную власть. Он не имеет права менять моральный закон («церковью владеть» и «догматы изменять»). А кто же может и должен осуществлять законодательную власть в теократическом государстве? «Се бо не цареве дело, но православных архиереев и истинных пастырей, иже души своя полагают за стадо Христово, а не тех, глаголю, пастырей слушать, иже и так и сяк готовы на одном часу перевернутиса»⁶⁵². Итак, функция православных архиереев в том, чтобы быть законодательной властью в теократическом государстве, поскольку главным политическим законом теократического государства является закон Божий, и он-то и ограничивает своеволие царя. Царь, нарушающий этот закон, больше не царь, он утрачивает право на легитимацию власти в рамках теократического государства. Поэтому архиереи, в идеале люди наиболее авторитетные – должны осуществлять очень важную и опасную функцию по контролю над царской властью с точки зрения соответствия или несоответствия её действий христианским нравственным нормам. Но и архиереи имеют эту законодательно-контрольную власть не просто в силу принадлежности к церковной иерархии. Скажем, «никоняне», по мнению Аввакума, не имеют такого права. Церковная власть Никона, в понимании Аввакума, не легитимна, несмотря на его звание Патриарха. Его проклятие он не ставит ни во что, и сам, в свою очередь, прокликает его, называя «бабоблудишкой».

Чем же плохи никоняне? Почему их власть не легитимна, и каким может быть основание легитимности, законности церковной власти? Никоняне плохи, поскольку «... что им велят, то и творят. Только у них и вытвержено: а-се государь, во-се государь, добро государь!» А государь «новый закон блядивой положил, а отеческой истинной отрыгнул и обругал»⁶⁵³. Главный недостаток никонян, что они из страха и личных выгод отказались от своей высокой религиозно-общественной миссии нравственно-законодательного контроля над действиями светской власти и пошли к ней в услужение. При этом Аввакум совершенно четко определяет, почему это произошло. Главную причину утраты Церковью законодательно-контролирующей функции он видит в том, что церковная иерархия сделала ставку не на народный авторитет, а на подачки со стороны светской власти. Основой же легитимации законодательно-контролирующей власти Церкви в рамках народной теократии является именно общественный авторитет, достигаемый путем личной святости иерархов. Право осуществлять нравственно-

⁶⁵¹ Там же. С.117

⁶⁵² Там же.

⁶⁵³ Там же. С. 118

законодательный контроль над действиями царской власти имеют именно пастыри, учителя, пророки, святые. Именно они, с одной стороны, обладают достаточным бесстрашием, чтобы контролировать власть, а с другой – достаточным доверием и широкой поддержкой со стороны общества, чтобы власть их слушала и с ними считалась.

Национальная основа легитимации власти. В этом смысле и народ, и его пастыри имеют право на восстание и на сопротивление царской власти, если она нарушает з а к о н. Вот как отзывался Аввакум о личности современного ему монарха, не соответствующего, с его точки зрения, его высокой «должности»: «Накудесил много, горюю, в жизни сей, козел скача по холмам, ветр гоня, облетая по аеру, яко пернат, ища станы святых, како бы их поглотить и во ад с собою свести»⁶⁵⁴. Аввакум совершенно уверен в том, что он имеет право судить действия власти не только потому, что сам готов отдать жизнь за христианские принципы, не только потому, что не боится их защищать и не стремится никому угождать ради мирских радостей, но еще и, прежде всего, потому, что он любит свою страну, переживает за её судьбу. Именно эта любовь и дает ему силы и право. Поэтому и отношение к власти – особое, критическое, но не отчужденное. Власть для него не чужая – это его страна, его царь, и он хочет не разрушить её, доказав свою правоту, а спасти её, помочь ей. И хотя царь, с его точки зрения, и «горюю», и «накудесил много», но «спаси его, Господи, имиже веси судьбами своими, Христе, за молитв кокушок-тех бедных (Морозова и ее соузницы по тюрьме. – А.Г.), сидящих в земле. Аще ли не належит покаяние ему». И дальше обращается к Богу: «... перемени от прелести царя Алексея Беднова...» И, наконец: «О, царю Алексею! Покажу ли ти путь к покаянию и исправлению твоему?»⁶⁵⁵. Конечно, здесь сразу встает вопрос, а на каком основании Аввакум взял на себя право и ответственность учить. Это совершенно справедливый вопрос со стороны современного человека, привыкшего спрашивать об основаниях. А какие основания он признает? Например, человека выбрали, есть мандат, есть признание, есть закон или я назначен. Но в истории были и другие «основания», был не только институт «трибунов», но и институт «пророков». И там «основаниями» являются любовь, харизма, святость, готовность к подвигу. В теократическом обществе этот институт играл очень важную роль и был важнейшим источником законодательно-контролирующей власти. Вот основание Аввакума, и тогда оно было очень важно и сильно, особенно в условиях, когда народное участие еще не формализовано, как это произошло позже в рамках национальных светских государств. В переходный же период новые идеи приносили именно пророки. Таковым был и Лютер, тоже взявшийся учить «не по чину», и Кальвин, и Савонарола. Но без их пророческого служения выход из теократического общества был бы невозможен.

⁶⁵⁴ Там же. С. 120

⁶⁵⁵ Там же.

Главным обвинением царю со стороны Аввакума, как это ни удивительно, является не просто обвинение в антихристианстве, а в антинациональном, антиобщественном характере его деятельности. Это уже не религиозное, а важное политическое обвинение: «Ты ведь, Михайлович, русак, а не грек. Говори своим природным языком; не уничай ево и в церкви, и в дому, и в пословицах... Любит нас Бог не меньше греков: предал нам и грамоту нашим языком Кирилом Святым и братом его. Чево же нам еще хочется лутче тово?»⁶⁵⁶. Итак, не забывай, чей ты царь, какой народ тебе Богом доверен, какой народ ты «держишь» и какой тебя «держит». Имей достаточно человеческого достоинства, чтобы не унижать свой народ, уважать его, и его язык, и его веру. С одной стороны, речь, по сути, идет о том, что уважающая себя и уважаемая, т.е. подлинно легитимная, власть должна быть властью национальной, т.е. соответствующей интересам нации (народа), которой она управляет. Но во времена Аввакума нации и национальные государства только формируются, нет еще даже понятия нации и национальных государств. В те времена политика ставит все новые вопросы, в том числе и о национальной ответственности власти еще в «старом» теократическом оформлении.

Для Аввакума «русские» совпадают с подлинными христианами. А вот для царя уже нет. Он хотел бы расширить свои владения за счет всех православных. Аввакум же как бы говорит: и ты хочешь ради звания всехристианнейшего царя осуществить антихристианский акт унижения собственного народа, попрания его веры и христианского достоинства? Это лишает царя прав на престол христианского государя. Не так надо приобщать других христиан к своей державе, а через усиление своего народа, через консолидацию власти и общества в своей стране, с опорой на свою веру и свой народ. «Всех ли христиан-тех любишь? ... Веть мы у тебя не отнимаем царства-тово здесь, ниже иных взушаем на тебя; но за веру свою стоим, боля о законе своем, преданнем от святых отец. ... Грабишь нас напрасно и обнажаешь от Христа. Время и тебе покаяться...»⁶⁵⁷. Отношение к национальному у Аввакума не так просто. С одной стороны, он обращает внимание на природное единство, объединяющее природное, родовое начало. Но с другой стороны, это не является для него главным. Главное – это единство по языку и вере. Так, отмечая, что Никон был мордвин, он тем не менее замечает, что это-то как раз и не важно: «Кто ево ни родил, однако, блядин сын от дел звание приемлет. Блядь пишется ложь. Правда от Бога, а ложь от диявола»⁶⁵⁸. Т.е. свои от чужих отличаются не по крови, а по отношению к Богу и истине. Максим Грек – свой, Иоанн Златоуст – тоже, и не только они. «Национальное» для него – скорее нравственно-культурное единство, а уж потом – политическое. Политическое же не должно вступать в противоречие с нравственно-культурным единством, общностью – вот закон устойчивости государства. Тем и опасна, тем и плоха

⁶⁵⁶ Там же. С.122

⁶⁵⁷ Там же. С. 122-123

⁶⁵⁸ Там же. С. 115

политика царя, что не учитывает необходимости этого соответствия, что готова строить политическую систему вразрез и за счет нравственно-культурного единства... Предостережением от этого опрометчивого шага и посвящена его последняя пятая челобитная Алексею Михайловичу.

Пятая, последняя, челобитная Алексею Михайловичу. Аввакум подводит итоги своим мучительным социально-религиозным исканиям и в то же время выражает последнюю надежду на возрождение народной теократии. Поистине эта челобитная – последний кирпичик народной теократической легитимации. После этого уже начинается пропасть, на несколько веков расколовшая русскую цивилизацию и отделившая власть от общества, народ от государства.

Вообще говоря, национальная общественная консолидация очень важна. Без неё, даже на базе пролетарского интернационализма, демократия невозможна. Демократический представительный принцип всегда предполагает какое-то самоограничение социального пространства и его консолидацию. В империи демократии быть не может. Да, национальная консолидация может быть тоталитарной. Национальная консолидация не обязательно может быть демократической. Но демократия без и вне национальной, т.е. общественной, консолидации невозможна. Россия не прошла стадию национально-общественной консолидации и сразу из теократии перепрыгнула в империю, а затем подоспел и пролетарский интернационализм. В итоге гражданская нация как общественный институт – противостоящий и уравнивающий государство – не сформировалась, не сформировался общественный суверенитет, который не может быть в своем истоке ни чем иным, кроме как общенациональным, и который составляет основу демократии.

Итак, какова цель Аввакума, чего он хотел и к чему он писал царю, зачем? Он сразу формулирует свою цель: «... да примиришия Богу и умилишия в разделении твоём от церковного тела. ... помилуй едиnorodную душу свою и вниди паки в первое свое благочестие...»⁶⁵⁹. Аввакум совершенно четко дает оценку тому, в чем суть политики Алексея Михайловича (не заблуждаясь ни на минуту). «Почто по духу братию свою тако оскорбляеши?»⁶⁶⁰. Его политика есть прежде всего оскорбление. Кого? На кого направлено это оскорбление? Вот его (Аввакума) характеристика той общности, к которой принадлежит и он, и царь, и народ, живущий в его государстве: «Единаго бо мы себе Отца имамы вся, иже есть на небесех, по святому Христову Евангелию»⁶⁶¹. Здесь совершенно отчетливо звучит мысль о том, что единство народа есть прежде всего определенная религиозно-культурная объективная общность «по духу», которую оскорблять и которой пренебрегать опасно. И Аввакум говорит о

⁶⁵⁹ Аввакум Петров. Челобитная царю Алексею Михайловичу (V) // Пустозерская проза: Сборник... М., 1989. С. 127–133. С. 127

⁶⁶⁰ Там же.

⁶⁶¹ Там же.

том, что именно эту общность и уважение к ней он отстаивает, отстаивая веру, сформированную этой общностью и цементирующую её. Есть вера – есть общность. Нет веры – распадается общность.

И дальше Аввакум выстраивает иерархию отношений царя, Бога и этой общности, т.е. дает структуру этой народной теократической общности. «Господин убо есть над всеми царь, раб же со всеми есть Божий»⁶⁶². Т.е., обретая власть и возвышаясь над обществом, царь не выходит за пределы «рабов божьих» и за пределы божественного закона. Закон христианский (нравственный), которому подлежат все люди, стоит в другой плоскости – светская иерархия не встраивается в церковную иерархию. В этой другой плоскости все равны в своей ответственности за себя перед Богом. И в этой второй сфере возможна свобода, которая заключается в том, что «тогда ж наипаче наречется господин, егда сам себе владеет и безместным страstem не работает...»⁶⁶³. Итак, оказывается, господин – это тот, кто способен обуздывать свои страсти, подчинять их чему-либо, а не подчинять всех своим страстям. Но чему должен подчинять свои страсти господин? Аввакум говорит об этом не вполне ясно. С его точки зрения, это должен быть «споборник благочестива помысла», «непобедимый самодержец безсловесных страстей, иже всех матеря похоти всеоружием целомудрия низлагает»⁶⁶⁴. Т.е. речь идет о некоем социальном институте советника-исповедника-наставника при царе. Как правило, это был царский духовник, исполнявший особую роль контролера, соотносителя действий и устремлений царя с принципами христианской народной нравственности. Царь должен добровольно к нему прислушиваться, опираясь на его социально-нравственный авторитет, а не обязан по закону. И дальше, подытоживая эту мысль о необходимости контроля за царской властью с точки зрения её соответствия народно-христианскому закону, Аввакум замечает: «Честь царева суд любит, по пророку»⁶⁶⁵.

Есть и более точное указание на те основания, на которых может базироваться право контролировать царскую власть. Это – защита и отстаивание тех истин, той веры и тех принципов, на которые опирались русские святые, цари и патриархи, т.е. отстаивание, защита общественной традиции. «Аще мы раскольники и еретики, то и вси святые отцы наши и прежние цари благочестивии и святейшия патриархи таковы суть»⁶⁶⁶. При этом, важно иметь в виду, что Аввакум, говоря об отношении царя к этой «форме контроля» над своими Страстями, употребляет слово «любит». Именно любит, т.е. добровольно принимает этот контроль и суд, а не боится или обязан подчиняться его закону. Т.е. власть царская легитимна, если она не боится

⁶⁶² Там же.

⁶⁶³ Там же.

⁶⁶⁴ Там же.

⁶⁶⁵ Там же.

⁶⁶⁶ Там же.

контроля закона Божьего. Именно царь, отказавшийся от этого важного института контроля – есть главный виновник раскола. «Воистину, царь государь, глаголем ти: смело дерзаете, но не на пользу себе. Кто бы смел реши таковыя хульные глаголы на святых, аще бы не твоя держава попустила тому быти?» И дальше: «Все в тебе, царю, дело затворися и о тебе едином стоит. Жаль нам твоя царския души и всего дому твоего, зело болезнуем о тебе; да пособить не можем, понеж сам ты пользы ко спасению своему не хочешь»⁶⁶⁷. Это грань, та самая грань, за которой заканчивается отношение к власти, как к своей, и начинается отношение к власти, как к чужой, как к чуждой антиобщественной силе. Здесь еще не свершилось отчуждение, только его самое начало. Но дальше звучит предостережение.

Предостережение. Аввакум совершенно уверен, что царь не ошибается, что он совершенно сознательно, «по стихиям сего мира» (т.е., по соображениям политическим. – А.Г.) отказывается от истины, и за это он будет наказан, а вину разделят согласившиеся на это подданные: «... и, ведая, почто истинну в неправде содержиши? Сего ради открывается гнев Божий на вас, и бысть многажды ты наказан от Бога и все царство твое, да не позналися есте...»⁶⁶⁸. Вот в чем главная вина, грех царя перед Богом и перед людьми – в новом типе суда «по делам мира сего», в отказе коррелировать политику нравственностью, христианской моралью. В этом и состоит глубинная подлинная причина Раскола – в стремлении элиты перейти к авторитарной абсолютистской власти. В предостережение этому, очень опасному и действительно судьбоносному шагу Аввакум говорит о том, что царская вечная власть имеет свои естественные границы. «А еже нас не велишь умерших у церкви погребать и исповеди, и святых тайн лишать в животе сущих ещё коих, да Христос нас не лишит благодати своея. Той есть присно с нами и будет, надеем бо ся нань крепко и никто-ж человек смертной и тленной отлучити нас от Него не возможет – с Ним бо страждем и умираем»⁶⁶⁹. Вера – это личное взаимоотношение каждого с Богом, и никакой внешний институт не может разорвать эту связь, не имеет для этого силы, но может соблазнить человека к этому разрыву. Тогда он становится орудием антихриста-дьявола. Сфера духовного мира индивидуальности, сфера веры и совести – вот те пространства, на которые не может быть распространен царский указ в соответствии с христианским законом.

Второй предел царской власти связан с ограниченностью её легитимации. Легитимность царской власти определяется наследованием, но есть и другой вид власти – власть пророка, общественного трибуна – эта власть определяется его собственным авторитетом и связана с его готовностью умереть за правду. Эту власть над собой и миром дает человеку Бог за нравственную чистоту. «Ты владеешь на свободе одною Русскою Землей, а мне Сын Божий

⁶⁶⁷ Там же. С. 129

⁶⁶⁸ Там же.

⁶⁶⁹ Там же.

подарил за темничное сидение и небо, и землю...»⁶⁷⁰. Именно на этом основании Аввакум считает себя вправе говорить царю то, что думает, и критиковать его не по должности в государстве, а по праву веры: «Прости, Михайлович свет, либо потом умру, де же бы тебе ведомо было, да никак не лгу, ни притворяясь, говорю: в темнице мне, яко во гробу, сидящу, что надобна? Разве смерть? Ей, тако», – пишет Аввакум, обосновывая свое право сказать правду⁶⁷¹.

Аввакум завершает свою челобитную пророческим прозрением. Царь безнадежен. Он больше не вернётся на стезю добра, он пошел войной на свою веру и свой народ и лишается не только истинной веры, но и своей личной власти. «Нет, государь – пишет Аввакум, – большо покинуть мне, плакать о тебе, вижу, не исцелеть»⁶⁷². И просит прощения, что утратил надежду: «Не хотелося боло мне в тебе некрепкодушия тово-веть то всячески будем вместе, не ныне, ино там увидимся. Бог изволит»⁶⁷³.

Круг четвертый – этический. Еще одна, и, пожалуй, очень важная тема – тема «фанатизма» Аввакума. Конечно, было бы ошибочной версией и даже глупостью представлять его как какого-то либерала, демократа, прагматика. Он был сыном своего времени, как, впрочем, и Лютер, и Кальвин, и прочие представители Реформации, без которых, тем не менее, были бы невозможны ни либерализм, ни западная демократия. Благодаря этому «фанатизму» и произошли такие изменения в вере, которые сделали возможным дальнейшее развитие в направлении демократии. И прежде всего потому, что была «фанатичная вера» в право человека на свободу совести. Может быть, именно в отношении к инакомыслящим проявлялся его фанатизм? Сразу надо сказать, что к еретикам Аввакум был строг, но не строже Лютера, называвшего папу прямо и без обвиняков не иначе, как антихристом. «Как бы мне мочь Илии пророка, всех бы еретиков тех, яко Илия, ножем переколол за Владычицу ту (Богоматерь. – А.Г.), яко он в потоце Киссове пол-осма ста перепластал, покойник, при Ахаве. Сердит же был миленький...»⁶⁷⁴. Конечно он никого не «переколол» бы, даже если бы мог. Слишком важна и священна была для него человеческая жизнь. Речь здесь идет о страстности натуры и глубине веры, силе возмущения и гнева за поправленную святыню. Только человек, не имеющий ничего святого, может спокойно смотреть на осквернение Бога.

Та же страстность натуры проявляется и в его спорах с духовным сыном и «союзником» Федором, которого за неверное, с его точки зрения, понимание Троицы он иногда называет

⁶⁷⁰ Там же. С. 131

⁶⁷¹ Там же. С. 129

⁶⁷² Там же. С. 130

⁶⁷³ Там же. С. 132

⁶⁷⁴ Аввакум Петров. Послание Симеону, Ксении Ивановне и Александре Григорьевне // Аввакум Петров. Послания и челобитные. ... СПб., 1995. С. 85–97. С.86

«врагом Божиим Феодором», который «мерзок есть таковой Святой Троице, И Отцу, и Сыну, и Святому Духу» и которому предложено быть «отсечену яко гнилой зуб от церкви Божия»⁶⁷⁵. Дьякон Федор, как любимый, но упорный в своем несогласии по поводу Троицы ученик Аввакума, удостоился и более бранных слов. Но и здесь Аввакум оговаривается, что лет десять он терпел, пытаясь образумить сына духовного, но наконец терпение лопнуло, и пришлось высказаться. Вот как он объясняет причину своего гонения на Федора: «Судите вы, Божии избраннии: аще праведно мне терпеть ему? Близ мене отрава в люди раждается, а мне молчать? Как Сын Божий претерпит? Ни, никакоже!»⁶⁷⁶. Так, может, ничем не отличался Аввакум от царя и Никона? Просто те были у власти, а этот – нет? Это был человек своего времени, религиозный боец. Но вот само отношение его к людям, само содержание его учения отличалось и от Никонова, и от царева учения. И отличалось настолько, что торжество его имело бы очень важные последствия для гуманизации и либерализации русского общества. К сожалению, сам Алексей Михайлович ни богословских, ни философических трудов не оставил, если не считать весьма дельного руководства по ведению соколиной охоты. Поэтому, судить о его отношении к людям мы можем только по его делам.

Отношение к людям. Посмотрим теперь на то, как относился к людям Аввакум. Вот что пишет он в своей иронической манере о том, как содержится человек в тюрьме: «Горазд я, Симеон, есть да спать, – пишет он в своей ироничной манере, – да как ветхая та испражнять? Покой большой у меня и у старца (союзника Епифания. – А.Г.) милостью Божию, где пьем и ядим, тут, прости Бога ради, и лайно испражняем, да складши на лопату, да и в окошко. Хотя воевода тут приходит, да нам даром. Мне видится и у царя Алексея Михайловича нет такова покоя»⁶⁷⁷. И дальше: «Еретики, собаки! Как-то их дьявол научил: жива человека, закопай в землю! Хлебом кормят, а срать не пускают!»⁶⁷⁸. Никакой проблемы в том, чтобы построить для заключенного отхожее место не было. Но это не было сделано, и людей даже не выпускали из помещения. Почему? Что это значит? Людей надо было унижить, ткнуть их лицом в собственные экскременты, чтобы не слишком-то задумывались о судьбах мироздания да и о душе своей. Надо было раздавить их морально и показать, кто здесь хозяин.

И Аввакум это прекрасно понимал. Потому, что это были звенья одной цепи – попрание веры, попрание человеческого достоинства, стремление сломить, запугать, унижить. Вот тот тип отношения к человеку, который был характерен для царя и Никона, и который не принимал и отвергал Аввакум. Он, напротив, не презирает человека, а восхищается высотой и величием его

⁶⁷⁵ Аввакум Петров. Послание чадам духовным о дьяконе Федоре // Аввакум Петров. Послания и челобитные.... СПб., 1995. С. 105–108. С. 105

⁶⁷⁶ Там же.

⁶⁷⁷ Аввакум Петров. Письма и послания Симеону // Аввакум Петров. Послания и челобитные... СПб., 1995. С. 97–105. С. 97 – 98

⁶⁷⁸ Там же. С. 98

души, несокрушимостью и непобедимостью его веры, несмотря на всю его физическую слабость. Вот совершенно потрясающие по глубине сострадания, любви и восхищения слова, обращенные к Феодосии Морозовой, Евдокии Урусовой, Марии Даниловой. Сколько в них гордости звучит за человеческое достоинство, которое нельзя сломить никакими унижениями; сколько восхищения мужеством этих женщин, понимания и осознания важности того, что они отстаивают ценой собственной жизни; сколько нежности и тепла. «О, миленькая моя, – говорит он о Феодосии Морозовой⁶⁷⁹, – не твое бы то дело-то! Ездил, ездил в коретах, да и в свинарник попала, друг мой милой!... А что ты, Прокопьевна, не боисься ли смерти-то? Небось, голупка, плюнь на них, мужествуй крепко о Христе Иисусе!»⁶⁸⁰.

А вот оценка себя самого: «Писано моею рукою грешною, сколько Бог дал, лутче тово не умею. Глуп ведь я гораздо, так, человекенко, ни к чему не годно, ворчю от болезни сердца своего. А Бог всех нас правит о Христе Иисусе»⁶⁸¹. Или еще: «Я уже нынче не плачу сам, вам велю плакать о всех и о мне»⁶⁸². И хотя «умаление» автора есть традиция всей христианской литературы, что-то говорит нам о том, что здесь речь идет просто о трезвой оценке человека, как с точки зрения его «величия», так и с точки зрения его «ничтожности». Грешен человек, как бы ни были высоки его помыслы, нет святости при жизни, редко, редко кому удастся приблизиться к ней. Как же тогда относиться к греху? Прощать его, признавать, потому что все грешны? Или все-таки наказывать? Да и как наказывать, если ты сам признаешь свою собственную ничтожность и греховность (в отличие от царя и Никона)? А как же быть с любовью и прощением, ведь сказано: «не судите...»?

Отношение к греху. Наказание за грех. Для Аввакума, имевшего до 600 духовных детей, все эти вопросы были очень «практическими», а не просто абстрактной теорией. Посмотрим, как он эти вопросы разрешает на примере его «Послания Борису и прочим рабам Бога Вышняго». Это послание Аввакума «детям духовным». Он их наставляет и одновременно порицает за неправильное поведение и даже налагает наказания.

Одна из его «духовных детей» Елена проявила слишком большую страсть, стремясь не допустить повторного брака молодой вдовы, при этом возникла угроза жизни будущего ребенка от этого брака. Аввакум строго выговаривает ей за это, налагает епитимью почти как за убийство. «Елена-дурка! На что ты ея в приказах-тех и в монастырях-тех озлобляла и робеночка-де маленько не уморила?...Ну. Оленушка-сестрица, вот тебе от нас с Меланьєю

⁶⁷⁹ Феодосия Прокопьевна Морозова была обладательницей одного из самых крупных в России состояний, ближняя боярыня царицы.

⁶⁸⁰ Там же.

⁶⁸¹ Там же.

⁶⁸² Аввакум Петров. Послание братии на всем лице земном // Аввакум Петров. Послания и челобитные ... СПб, 1995. С. 80–85. С. 81

(старица, тоже духовная дочь Аввакума. – А.Г.) пирожок, кушай на здоровье...»⁶⁸³. И затем следует самая строгая епитимья, приравнивавшая разрыв жены с мужем и угрозу жизни ребенка к убийству! А потом после всей строгости Аввакум пишет: «Друг мой миленькой, Еленушка, поплачь-ко ты хорошенько пред Богородицею-светом, так она скоренько очистит тебя. Да веть-су, и я не выдам тебя: ты там плачь, а я здесь. Дружне дело: как мне покинуть тебя?»⁶⁸⁴. И дальше: «Елена, а Елена! С сестрами теми не сообщайся: понеже они чисты и святы. А со мною водися: понеже я сам шелудив, не боюся твоей коросты, – и своей много у меня! Пришли мне малины. Я стану есть, – понеже я оглашенной, ты оглашенная, – друг друга не дивим, оба мы равны»⁶⁸⁵.

В этом истинная христианская мудрость, народный христианский тип отношения к согрешившему и греху. Об этом много позже писал Ф.М. Достоевский, поясняя, чем отличается христианское милосердие к грешнику от безнравственного потакания греху. Грех есть грех. Это надо признать, он заслуживает наказания, возмездия и раскаяния от согрешивших. Нельзя освобождать человека от чувства вины за грех. Не в этом прощение. Но человек, осознавший свою вину, не должен остаться один. Он заслуживает поддержки, сочувствия и сострадания для того, чтобы иметь силы преодолеть, замолить грех, подняться для новой доброй жизни. То же и в отношении Морозовой, то же в отношении Федора, даже то же и в отношении царя, только уже с горечью, потому что царю не хватило мужества раскаяться, полагает Аввакум. Т.е. наказание ни в коем случае не должно доходить до отрицания за человеком права на любовь, на сочувствие, на сострадание, а главное – не распространяться на веру в лучшее в нем, вплоть до лишения, попрания его человеческого достоинства.

Иное отношение к сознательным грешникам, людям, целенаправленно презирающим добро, бросающим вызов Богу просто ради корысти или из гордости, бравады или трусости. К людям, преуспевающим за счет зла, называющим «добро» глупостью, Аввакум беспощаден. И главная составляющая его отношения к этим людям – презрение: «Бабоблудишка, какой он антихрист...» – говорил Аввакум о Никоне. К самому же злу Аввакум относился со священным, торжественным неприятием, отвержением! При этом он сохраняет человеческое достоинство перед лицом дьявола. «Я Бога боюсь, я дьявола не боюсь» – вот слова Аввакума. Уверенность в возмездии людям, не проявившим мудрости и не сохранившим чистоту души, не вызывает у Аввакума никакой радости. Он лишь знает, что так должно быть, и принимает это как должное по отношению к миру зла. Вот отрывок из его «Двух посланий к Симеону» из книги «Толкований», посвященной, по сути, царю: «А мучитель ревет в жюпеле огня. На-вось тебе

⁶⁸³ Аввакум Петров. Послание Борису и прочим рабам Бога Вышняго// Пустозерская проза: Сборник... М., 1989. С. 157–162. С. 160 - 161

⁶⁸⁴ Там же. С. 161

⁶⁸⁵ Там же.

столовые, долгие и бесконечные, пироги, и меды сладкие, и водка, процеженная, з зеленым вином! А есть ли под тобою, Максимиян, перина пуховая и возглавие? И евнухи опахивают твое здоровье, чтобы мухи не кусали великаго государя? А как там срать-тово ходишь, спалники робята подтирают гузно-то у тебя в жупеле том огненном? Сказал мне Дух Святой: нет-де там уж у вас робят тех, – все здесь остались, да уж-де и ты не серешь кушенья тово, намале самого кушают черви, великаго государя. Бедной, бедной, безумное царишко! Что ты над собою зделал!»⁶⁸⁶. Если кто-то и относился в ту эпоху с уважением к человеческой жизни и убеждениям личности, то это как раз и был Аввакум. А ведь для фанатика человеческая жизнь – ничто по сравнению с его идеями. Аввакум был религиозным человеком, страстным спорщиком, но в нем было слишком много любви и уважения к человеческому достоинству, чтобы быть фанатиком. Гневные высказывания, угрозы и пожелания, срывавшиеся время от времени с его уст по адресу его идеологических противников, не могут перечеркнуть ни общей гуманистической сущности его учения, ни реального опыта его жизни.

Посмотрим, как он относился к своим ученикам, как поощрял, как наказывал за грехи. В своем *«Нравоучении»* он декларирует основные нравственные принципы, относящиеся к ежедневной мирской жизни. Самым главным принципом, стержнем нравственности для Аввакума является понятие «страха Божия». «Прежде всего, имейте страх Божий в сердцах своих, – пишет он, – да от того научитесь и Бога бояться»⁶⁸⁷. «Страх Божий» не имеет ничего общего с трусостью. Как «раб Божий» – с рабством. Напротив, обладание «страхом Божьим» в сердце своем есть признак совести, мужества человека, сознательно принимающего на себя право и обязанность нести личную ответственность перед Богом за свои поступки. За совершаемое добро и зло. Не бояться Бога как раз самые трусливые люди, готовые на любую низость ради самосохранения и благополучия. Не случайно Аввакум говорил о том, что лишь имеющий «страх Божий» не боится дьявола и потому является свободным человеком. Второй важнейший принцип – тот, что лег в основу категорического императива Канта – знаменитое евангельское изречение, именно не ветхозаветное, а новозаветное: «Возлюби ближнего своего как самого себя». И затем Аввакум еще раз подчеркивает: «Кто бо ближний наш? Меню же всякого христианина, живущаго в вере Христове»⁶⁸⁸. Итак, конечно, это ещё не человек как таковой, но это уже и не человек определенной крови, а прежде всего разделяющий православную веру, православные нравственные традиции.

Социальное пространство, таким образом, оказывается парадоксально открытым, поскольку, если кровь не выбирают, то присоединение к духовной общности в принципе

⁶⁸⁶ Аввакум Петров. Два послания Симеону из книги толкований // Пустозерская проза: Сборник... М., 1989. С. 149–163. С. 156

⁶⁸⁷ Аввакум Петров. Нравоучение // Аввакум Петров. Послания и челобитные... СПб., 1995. С. 41–58. С. 41

⁶⁸⁸ Там же. С. 42

возможно для любого. Такой постановкой вопроса о границах социального пространства Аввакум, с одной стороны, близок к иудаизму (принцип объединения на базе веры, самоопределение народа через веру), но, с другой – от него отличается, т.к. не включает фактор этнический, фактор крови, делающий иудаистскую общность принципиально замкнутой. Из второго нравственного принципа: «Яко же хотите, да творят вам человецы, и вы творите им такожде» Аввакум выводит свое понимание равенства как третий важнейший принцип человеческих отношений. «Еже есть: хочещи помилован быти – сам такожде милуй, хочещи почтён быти – почитай, хочещи ясти – иных корми; хочещи взяти – иному давай. Се бо есть равенство...»⁶⁸⁹.

Равенство и неравенство. Аввакум определяет равенство не политически, а тем более не экономически. Равенство для него есть прежде всего нравственное требование к другим, равное нравственному требованию к себе, т.е. способность сознательно, не дожидаясь окрика, плетей и попадания за решетку примерить к своему поведению общую меру добра и зла. В этой интерпретации понятие «равенство» совпадает с понятием «справедливость». Но здесь Аввакум идет еще дальше. Он ясно сознает, что такое равенство нельзя установить сверху, политически или экономически. Такое равенство предполагает в своей основе определенное общественное согласие людей с христианскими поведенческими нормами. Чем шире и глубже это согласие, вытекающее из веры каждого, тем менее мучительной и более безопасной становится жизнь каждого, следующего нравственным христианским императивам.

Но даже самое благополучное с точки зрения нравственной общество – «неравномерно». И потому оно нуждается не просто в хороших людях, воздающих за добро добром, но и в людях, обладающих качествами святости, выходящих за пределы простого равенства, для противостояния злу. Поэтому Аввакум и пишет: «Се бо есть равенство, а по превосходному уму – себе желай худьшее, а искренему – лучшее; себе желай меньшее, а искренему большее. Богатому – поклонися в пояс, а нищему в землю. Ударит тя кто по ланите – обрати ему и другую и, отошед, ему же поклонися»⁶⁹⁰. Этот тезис всегда вызывает споры и чувство протеста. И на первый взгляд, расходится с жизненным путем самого Аввакума, который на сыпавшиеся на него удары всегда отвечал, хотя и не ударами, но зла никому не спускал. Именно этот тезис чаще всего приводят для дискредитации христианской морали, объявляя ее моралью слабых, не умеющих постоять за себя и противостоять злу.

Противостояние злу. На самом деле это не так. И данный момент нуждается в разъяснении. Христианин, с точки зрения Аввакума, это прежде всего свободный борец, солдат армии Бога, активный защитник добра и непримиримый противник зла. Христианство ни в

⁶⁸⁹ Там же.

⁶⁹⁰ Там же.

кчем случае не безразлично к злу и уж, тем более, не принимает и не прощает зла. «Не мир, но меч» – это самое главное в христианстве, меч против зла. Зло есть враг, и с врагом надо бороться до конца и противостоять ему, не идя ни на какие компромиссы. Вот тут-то и начинаются проблемы. Как противостоять злу? Нет, не человеку, сотворившему зло, а именно злу. Человека, конечно, можно убить, отравителя – отравить, убийцу – застрелить, вора – посадить в тюрьму. Но станет ли тем самым меньше зла? Ведь отвечая на зло злом, вы тем самым не сокращаете, а множите количество зла в мире. Вы как бы приобщаетесь к злу, легализуете его, опускаетесь до него, становитесь с ним на одну мерку, и тем самым... теряете право его осуждать! Как найти выход из этого гамлетовского порочного круга? Можно пойти по европейскому пути – кодифицировать зло и добро в законы, принять их во всем объеме с опорой на национальные традиции и наказывать зло «без личного гнева» и от лица абстрактного правосудия. Вариант Аввакума, вообще говоря, не противоречит этой точке зрения. Но он лишь особо подчеркивает необходимость сохранения личной позиции по отношению к вирусу зла, без которой невозможно сохранить в обществе критическую массу добра.

Любовь. Следующей важнейшей темой нравоведения становится тема любви. Здесь, пожалуй, Аввакум даже отходит от позиции, прописанной в Евангелии. Впрочем, так же, как и Лютер. Т.е. все это вполне в духе времени. Аввакум конкретизирует любовь, его градация любви начинается вовсе не с абстрактной любви к человеку вообще, а с любви к родителям, затем идет любовь к детям, затем братья и сестры, затем прочие родственники, затем все человечество. Конечно, эта градация вовсе не утверждает христианского предпочтения одних людей другим по степени родства. Но она позволяет сделать христианскую любовь более конкретной, более естественной, более интегрированной и сочетаемой с законами природного человеческого бытия. «Чти отца твоего и мать любезне и сердечне, яко ко святым, к стопам ног их главу приклоняй благоговейне, изведших тя от своей утроб; тебя ради утроба матерня болезнь претерпе, отец же, болезнуя о тебе, воздыханием и печалию снедаем всегда»⁶⁹¹. Здесь и обязанности родителей по отношению к детям: «Яко же бо ты отцу своему и матери сотворишь, такожде и тебе чада твои сотворят, и в ню же меру мериши возмерят ти ся»⁶⁹². Этика Аввакума очень естественна. Семейная жизнь и брак являются естественными и освященными Богом формами бытия. Брак законен и богоугоден. «Еще же муж жене и жена мужу своему да воздаст должную любовь о Господе»⁶⁹³. «Честен брак и ложе не скверно»⁶⁹⁴. При этом в основе брака должна лежать любовь, гармония. Но её не достаточно для счастливой семейной жизни. Брак

⁶⁹¹ Там же.

⁶⁹² Там же. С. 43

⁶⁹³ Там же. С. 45

⁶⁹⁴ Там же. С. 47

есть ценность, поскольку только в семейной жизни муж и жена обретают одну плоть, только в семейной жизни эгоизм страсти уравнивается альтруизмом взаимной любви, проявляющейся в совместном преодолении трудностей, в ответственности друг за друга, в воспитании детей. Как любая ценность, брак требует нравственного усилия, вознаграждаемого искренней любовью и чистотой. «И пейте от своих студенец источника, еже есть в чюжия кладязи не ходите, но свою воду пейте», – пишет Аввакум. «Какая потреба, – говорит он, – временно усладиться грехом и вечно мучиться?»⁶⁹⁵. Но дальше, после важных слов о долге любви к ближним и дальним, Аввакум формулирует свое понимание любви.

Любовь к ближнему рассматривается не как тяжелая непосильная обязанность, а как дар и, одновременно как долг перед Богом. «Кий дар таковой можем Ему принести, яко же Он о нас сотвори?»⁶⁹⁶. Т.е. любовь к ближнему – это наша посильная благодарность за безграничную любовь к нам Бога. «Возлюбим друг друга, чада церковная! Аще возможно, со всеми человеки Писание мир имети велит, и любовь, яже о Господе»⁶⁹⁷. «Аще возможно» – очень важная оговорка. И дальше Аввакум определяет то, чем отличается истинная любовь от неистинной. «Разумеете ли силу любви? Не сию, глаголю, любовь, еже любит рачитель блудный рачительницу, или пьяница пьяницу; тако же любятся тати с татями, и мытари с мытарем; ядят и пьют друг другу, восхитя чюжая, с любовию дают. Ни, ни! Се бо есть пагубная, бесовская любовь. Истинная же любовь о Господе Бозе и Спасе нашем, Иусе Христе, сия есть от трудов и пота лица своего: алчна накорми, жадна напой, нага одежи, странна в дом свой введи, священство и иночество почитай, главу свою до земли им преклоняй; в темницу пришед, сидящим упокоение сотвори; о вдовице и о сиром попекися; грешника на покаяние приведи; заповедь Божию творити научи; должника искупи; обидимаго заступи; мимоходящему путь укажи, и проводи и поклонись. И о всех и за вся молитвы Богу приноси, о здравии и о спасении всех православных християн. Се бо есть сила любви»⁶⁹⁸.

Любовь Аввакума к Богу очень тепла. Она не имеет ничего общего с любовью к Богу фанатика, способного ради абстрактной истины переступить через любовь к «ближнему» и «дальнему». Аввакум говорит лишь о том, что всякая человеческая любовь должна стремиться к чистоте, к чистоте от зла, от эгоизма, от подлости, она не должна строиться на унижении, страдании и боли других людей. Конечно, в реальной жизни человек может совершить зло, предательство, подлость, даже убийство ради своей семьи, но, по мнению Аввакума, это так и останется злом, предательством, подлостью, которые не имеют оправдания и лишь разрушают любовь. Аввакум говорит о неразрывной связи любви и добра. О широте любви – не одних в

⁶⁹⁵ Там же. С. 45

⁶⁹⁶ Там же. С. 43

⁶⁹⁷ Там же.

⁶⁹⁸ Там же. С. 43 - 44

ущерб другим, а наоборот – доброта к людям усиливает и очищает любовь к семье, родным, близким. Аввакум вплотную подходит к мысли о том, что грешная душа лишается дара любви. То же относится и к любви к детям: «... но пещися вам подобает: тако сына и дщерь в благоразумие привести, тако к любви Божией привлеци, к православной вере утвердить, на милость и любовь к человеку научить, молитве, и посту, и иным добродетелем вразумить. Се бо есть благоприятно и любезно Богу»⁶⁹⁹. Аввакум еще и еще раз подчеркивает, что забота о материальном благополучии детей пойдет прахом при их нравственной слабости и неустойчивости.

Труд и социальная иерархия. И, наконец, очень важный момент – отношение к работе, к хозяевам и к социальному неравенству. Главный тезис Аввакума – и здесь он верен себе – где бы и на кого бы ты ни работал – работать надо на совесть. Это мораль свободного человека, а не подневольного раба – принцип добросовестности. Все выходящее из-под твоих рук должно быть качественным, максимально для тебя возможным. Потому что это – вопрос твоего человеческого достоинства, которое является очень важным для Аввакума. Раз уж «ты сам свой высший суд», то и суди строго сам себя и свою работу как истинно свободный человек, не нуждающийся в плетке. Но тогда сразу встает вопрос: как же относиться к социальной зависимости, ситуации социального неравенства и несвободы. «Раби, послушайте господей своих по плоти, со страхом и трепетом, не пред очима токмо работающе, яко человекоугодницы, но яко же раби Христови, творящи волю Божию от душа, со благоразумием служаще, яко же Господу, а не яко человеком, ведуще, яко кождо, еже аще сотворит благо, сие приим от Господа, аще раб, аще свобод»⁷⁰⁰ (8, с. 48). На что здесь надо обратить внимание?

Слово «раб» в тот период еще не приобрело того антихристианского значения (вещи, говорящего животного), которое оно обрело в России после «вестернизации», осуществленной Романовыми. В христианском обществе, в теократическом обществе все христиане в равной степени были людьми и имели право на христианское достоинство, независимо от места в социальной иерархии. Конечно, они не имели равной социальной чести и почестей. Но все они принадлежали к одной социальной общности; и дворяне, и церковники, и посадские люди, и земледельцы – все русские православные люди были «крестьянами», т.е. «христианами». И только потом «крестьянами» остались исключительно земледельцы, дворяне перестали быть «крестьянами», и наряду со словом «крестьяне» – крещеные люди – появилось «христиане».

Поэтому, когда Аввакум говорит о необходимости «раба» подчиняться хозяину, следует иметь в виду, что речь не идет об отношениях типа «Салтычиха – крепостные» или «помещик

⁶⁹⁹ Там же. С. 45

⁷⁰⁰ Там же. С. 48

Пеночкин – крестьяне». Аввакум вовсе не благословляет здесь тот тип духовно-социального рабства, сложившийся в результате Раскола и после Раскола, при котором человек рассматривался как вещь, которую можно продать или обменять на собаку. Наоборот, именно против этой реальной возможности развития социальных отношений и выступал Аввакум. Именно эту «перспективу» он и отразил в своем понимании наступающего царства антихриста. В данном случае Аввакум снова очень близок к Лютеру и другим протестантам. Речь идет о том, что властные отношения в обществе важны, что они организуют общество, что их следует уважать. Но какое бы место ты ни занимал в этой социальной системе, никто не может лишить тебя права на человеческое достоинство. А именно оно-то и проявляется в добросовестном отношении к любому труду, который выпадает на твою долю.

При этом не следует забывать и о другой стороне вопроса. Ведь в основе концепции Аввакума лежали идеи социального христианства. Поэтому подобная трудовая этика «низов» только тогда будет благотворна для общества, когда будет дополняться соответствующей этикой «верхов». «И господие так же творите к ним, послабляюще им прещения, ведуще, яко и вам самем и тем Господь есть на небесех и обинования лицу несть у него»⁷⁰¹. Тем самым Аввакум говорит о том, что в достоинстве человеческом все равны, и нужно уважать работу каждого и достоинство своих работников. В этом проявляется признание социальной иерархии и структурности при сохранении взаимной любви, уважения к человеческому достоинству. В этих взаимных обязанностях, построенных на уважении, заключены важные принципы социального христианства.

Будущее России. Тема антихриста. Социальное возмездие за Раскол. Аввакум больше не надеется на раскаяние царя. Он понял, что это был сознательный царский выбор для России нового пути. Поэтому следующей важной темой становится тема наступающего зла. Как встретить зло, если его уже нельзя отвратить, как выстоять и какова природа этого зла – вот центральные вопросы, на которые он ищет ответ. Среди четырех главных добродетелей, которым учит христианство, Аввакум не случайно выделяет следующие: «Понеже Христос во Евангелии научает четверем добродетелем: мужеству, мудрости, правде и целомудрию»⁷⁰² (14, с. 164) Эпоху Раскола Аввакум рассматривает как преддверие, подготовку к появлению самого страшного – эпохи антихриста. Так, он говорит: «А о последнем антихристе не блазнитесь, – ещё он, последний чорт, не бывал: нынешния бояре ево комнатныя, ближния дружья, возятся, яко беси, путь ему подстилают, и имя Христово выгоняют... А тайна уже давно делается беззакония, да как распухнет, так и треснет...»⁷⁰³ (14, с. 170) Здесь Аввакум совершенно ясно

⁷⁰¹ Там же.

⁷⁰² Аввакум Петров. Два послания Аввакума ко всем исповедующим старую веру.// Пустозерская проза: Сборник... М., 1989. С.163 - 172. С. 164

⁷⁰³ Там же. С. 170

говорит о том, как именно готовится дорога антихристу в России – через разрушение веры «имя Христово выгоняют».

Последствия раскола для власти. Дальше последуют беды уже вполне социально разрушительного характера: «Видите ли, не меньше днесь тогдашнева наказания за извращение веры православныя? Сначала бляди сея нововводныя пагуба была всемирная при нашим зрении: мором во всю землю рускую во 162 и третьем году во градех и селех пусте зделал Бог, также кровопролитие полскими, также междоусобие с Разиным; и иных пагуб несть времени исчести уму моему: но се число, яко звезд небесных и яко капель дождевых, толико пало глав человеческих»⁷⁰⁴. (10, с. 34). Аввакум предрекает наступление очень острых социальных катаклизмов, связанных с сопротивлением политике царя: социальный раскол в России, переход власти к жесточайшим репрессиям и противостояние с собственным народом. Речь идет о том, что вслед за кризисом веры, отчуждением народа от веры последует кризис власти – отчуждение общества от власти, и превращение государства в немногочисленный аппарат насилия над обществом. Тот, кто откажется от своей совести, т.е. веры, обречен на социальную кабалу. Аввакум улавливает эту связь и формулирует её следующим образом: «Адовы псы, однаки ходатаи пагубе вечной гибнущими, яко кабальными, обладали; что они велят, то и творят: «Так де нам государи патрархи указали, на них де Бог положил то дело»⁷⁰⁵.

Последствия раскола для общества. Аввакум очень четко называет главный источник, создающий возможность рабства в обществе, – согласие, внутреннее согласие каждого на отказ от личного права совести, на отказ от личной ответственности перед Богом за свои поступки, и все это связано с отказом от веры. И одновременно – отказ от индивидуальной, личной ответственности за то, что происходит с твоим обществом, переложение этой ответственности на иерархию и оставление себе лишь функций подчинения. За утратой личного нравственного суверенитета каждого следует утрата общественного суверенитета в государстве, за ними – рабство – прямая социально-экономическая кабала. Так отступление людей от веры ведет людей к отчуждению от власти, а утрата совести к утрате социальной, экономической и политической свободы. Никакая созданная людьми иерархия не вправе брать на себя функции совести. Совесть и вера должны быть сознательным выбором и достоянием каждого. «А которой Бог? Скажитко, простолюдин, разве бог тмы сего ослепил сердца ваши, еже не возсияти вам истинны и правды? Прозри, безумне! Болишь слепотою неразумия! Предание веры не от человек, но от Исуса Христа, Сына Божия и от святого Параклита, и речь осенением Святого Духа глаголаша Божьии святии человецы, свидетельствовавшие истинну, не чревобожники, ни блудодеи и не пьяницы, не убийцы и не сребролюбцы, но равноангельно

⁷⁰⁴ Аввакум Петров. Послание к неизвестным // Аввакум Петров. Послания и челобитные.. СПб., 1995. С. 33–35. С.34

⁷⁰⁵ Там же.

живущий в посте и молитве со слезами, любящей правду, – таковыми действоваше благодать Духа Святого»⁷⁰⁶.

Место церкви. Однако отрицание прав священной иерархии на особые функции в области свободы совести вовсе не означает, что Церковь и институт священства не нужны. Просто право судить и защищать советом, лечить совесть других, наставлять их в вере дается не на основании места в официальной иерархии, а на основании личного образа жизни и авторитета у верующих. В этом заключается смысл народной теократии в ее противостоянии западноевропейской папистской теократии. Более того, Аввакум настаивает не только на их различии, но и на их противоположности и несовместимости. «Али ты чаешь, потому святы нынешния законоположники власти, что брюха-те у них толсты, что у коров; да о небесных тайнах не смыслят, понеже живут по-скотски и ко всякому беззаконию ползски... Ино было и не искать величества да жить пониже, так бы душе здоровье было»⁷⁰⁷. Итак, что же за власть ожидает людей, отказавшихся от своей веры и своей свободы совести? В работе «Послание к верным об антихристе» Аввакум фактически дает описание эпохи Современности или, вернее, того, чем обернется эта эпоха для России.

Чем для России обернется наступающая эпоха. Здесь мы будем использовать следующий прием: поскольку, по нашей версии, описание антихриста есть не что иное, как восприятие надвигающейся на Россию новой эпохи. Итак, начнем с того, что новая эпоха(эпоха антихриста), придет в Россию с Запада, из Рима. «Сие о римской власти рече, в Риме бо писа. И тогда явится беззаконный... во знамениях и чудесех ложных и прочая ... и тамо быти ему, а не zde»⁷⁰⁸. Царства антихриста пока нет. Но есть сигналы его наступления. И главным сигналом станет «разорение» римской власти. «И ждите того: егда станет римская власть разорятися и обстоим будет Рим вои отовсюду, и тогда разумеите, яко приближися запустет ему и антихритство царство прииде...»⁷⁰⁹.

Что же станет причиной отпадения народов от Рима и «запустения римской власти»? «И Божию и человеческую власть содержит ныне папа римской, сиречь обема начальствы владеет, и духовным, и градскими»⁷¹⁰. Значит, именно с этого стремления Церкви использовать для дел веры политическую власть и решения вопросов веры политическими средствами – с этого начинается церковь антихриста и смерть настоящей веры. Именно эти тенденции были заимствованы Никоном с Запада и стали причиной отхода общества от Церкви в России. Впрочем, конкретные сроки наступления эпохи антихриста скрыты. Но «антихрист будет царь,

⁷⁰⁶ Там же.

⁷⁰⁷ Там же. С. 34 - 35

⁷⁰⁸ Там же. С. 36

⁷⁰⁹ Там же.

⁷¹⁰ Там же.

а не патриарх»⁷¹¹, т.е. «нововременная» власть антихриста будет иметь уже светскую, а не теократическую природу.

И дальше совершенно отчетливо Аввакум выделяет главную черту антихриста, т.е. признак нововременного типа власти – этой чертой является её «обманность», лицемерие, её стремление выдать себя за праведную власть, ложный характер её легитимности, изначально ложный характер её основания. «Обманщик лютой будет: исперва тово смирен и милостив покажется, а как уж воцарится, так возглаголет прегордая на Бога Богом».⁷¹² Вот что такое антихрист и его власть. Не тот, кто небрежет божьими заповедями, – а тот, кто ставит себя на место Бога. Тот, кто хочет зачеркнуть Бога в сердцах людей и занять его место. Кто хочет стать вместо Бога, сделать его излишним. Поэтому и Никон лишь предтеча, а не сам антихрист. Уж слишком он откровенно «блудлив» для последнего.

Тема наступающей эпохи антихриста более широко была рассмотрена у соратника и союзника Аввакума – дьякона Федора.

Дьякон Федор. Основные черты «наступающего времени» Характеристика «эпохи антихриста». Дьякон Федор ступил на стезю религиозного сопротивления значительно позже Аввакума и тем более Неронова. Условно эти три фигуры можно разделить следующим образом: Неронов – один из лидеров «движения боголюбцев», свидетель его лучших дней. Тогда власть опиралась на это движение, прислушивалась к нему. Неронов – друг царского духовника и участник просвещенческого движения 40–50-х годов XVII века – хотя и выступил одним из первых против нового курса, но так и не смог пойти на разрыв с официальными церковными и политическими институтами. Будучи внутренне не согласен с их линией, он не решился сделать шаг «за флажки» и призвать общество к решительному противостоянию церковной реформе. Аввакум моложе. Он принадлежит уже к другому поколению. Деятельность представителей этого поколения (особенно в Москве) приходится на более поздний период, да и, собственно, их известность начинается именно с момента выхода знаменитой грамоты Никона. Звезда Аввакума возшла уже на волне сопротивления. Но и эта фигура – переходная. Аввакум был одно время «вхож» к царю Алексею Михайловичу, принадлежал к избранному кружку, знал царского духовника и пользовался большим духовным авторитетом не только среди простых людей, но и среди высших кругов московской знати. Среди его духовных детей и сочувствующих были сестра царя Алексея Михайловича Ирина Михайловна, первая супруга царя Алексея Мария Милославская, представители могущественных боярских домов Морозовы, Ртищевы, Урусовы, многие другие влиятельные люди. Поэтому, несмотря на все гонения и наказания, царь побаивался Аввакума, даже

⁷¹¹ Там же. С. 38

⁷¹² Там же.

сидящего в яме на цепи. Рук ему не рубили и языка, в отличие от его соузников, не вырывали. И как Аввакум до последнего надеялся на обращение царя к «старой» вере, так и царь многое бы дал, чтобы перетянуть Аввакума на свою сторону.

Дьякон Федор – это уже «дитя Раскола». Это поколение вступило в жизнь на волне гонений и террора, как раз накануне Собора 1666 – 1667 годов, когда стало ясно, что власть с обществом перешла «на вы» и никакой надежды на общие цели и компромиссы уже не осталось. Дьякон Федор находится уже «по ту сторону» власти. Ему, несмотря на весь его немалый авторитет в обществе, рубили руки, чтобы не писал, вырывали язык, чтобы не говорил. Сожгли его вместе с другими старообрядцами в срубе в 1681 году. И несмотря на всю сложность его «теоретических» расхождений с Аввакумом по вопросу о Троице и природе Христа, дьякон Федор сохранил глубочайшее уважение к Аввакуму, своему духовному отцу, а Аввакум отдавал должное мужеству и стойкости своего духовного сына в отстаивании своей веры и своей религиозно- нравственной позиции. Вот как дьякон Федор в письме к сыну Максиму оценивает свои теоретические разногласия с Аввакумом: «А в чюжих баснях, дитятко милое, всяко бывает, у кого с кем и брани не бывало; а у кого с кем и распря есть, тако не скоро вери, чадо, всякому слову. Писано есть: всяк человек ложь... А другов своих всех, с ними же стражю, знаю аз паче вас. Подвижники они и страстотерпцы великия, и стражют от никониян за церковныя законы святых отец доблественне, и терпение их и скорби всякия многолетныя болши первых мучеников мнятся ми воистинну. За таже вся и аз с ними стражду и умираю купно»⁷¹³. И дальше в тексте письма он поясняет, что разногласие – это вовсе не так страшно. Что причина его «неразрешимости» лежит не в нем самом, а в том, что нет условий для нормальной научной дискуссии, которая бы все прояснила и позволила бы легко убедить либо быть убежденным. «Место окаянное невольное стало. Ни книг, ни людей добрых и праведных свидетелей взять негде, и распря разсудити нечем»⁷¹⁴.

Новый тип веры. Новый тип власти. Вера как сфера личной ответственности. Федор отстаивает свое право на толкование и понимание текстов Священного Писания, призывая сына быть осторожным с истиной, верить не авторитету, а слову, если оно окажется убедительным. То есть – не доверять внешним авторитетам, даже если это авторитет Аввакума, свою веру и свою совесть. «И ты, чадо мое Максиме, вопросы добрых людей: которыя мне клятвы боятися подобает, – святых ли оных всех, или аввакумовы?»⁷¹⁵. И совсем уж определенно: «И ныне со дерзновением глаголю аз со Апостолом: аще Бог оправдайт, кто осуждайт? И Бог по нас, кто на ны?... А никониянская клятва беззаконна есть и бесовска, такоже и друга моего Аввакума

⁷¹³ Федор (дьякон). Послание из Пустозерска к сыну Максиму и прочим сродникам и братьям по вере // Пустозерская проза: Сборник... М., 1989. С. 222–250. С. 229

⁷¹⁴ Там же.

⁷¹⁵ Там же. С. 227

протопопа неправедна есть и страстна»⁷¹⁶. И невзирая ни на что, даже на отсутствие поддержки союзников, на отсеченную руку, он пишет и пишет свое толкование, излагает свое понимание происходящего, свою веру. «И о сих спорных статьях со клеветы моими бысть у мене книжница не мала написана, черная и белая уже... В тех книжках листов с полтора ста бысть написано о Святей Троице, и о воплощении Христове, и о сошествии во ад, и о воскресении Его, и о сошествии Святого Духа, и о раю, и святых душах, и о церкви, и о тайнах Христовых, и о иных многих догматах и на никониян»⁷¹⁷. Отстаивая свое право понимать, писать и говорить, обычно очень сдержанный, в отличие от Аввакума, дьякон Федор поднимается до истинно патетических нот: «Аще и главы наша отсечете за истинную веру святых отец наших, не боимся мы того; а языки нам силен Христос инья дати, новья»⁷¹⁸.

Неприятие неправой власти и неправого суда. Хотя сам дьякон Федор отрицает свою причастность к восстанию Степана Разина, но совсем не случайно именно в связи с крестьянской войной, развернувшейся в это время, усилились жестокости и гонения на сторонников «старой» веры, здесь проявилось то же неприятие неправой власти и неправого суда. «Да не чаем мы-дать суд праведен. Когда еретик еретика судит вправду? Ни, ни; никогда бо сатана сатану не изгонит, по словеси Христову»⁷¹⁹. Дьякон Федор противопоставляет себя и своих «союзников» не просто царю, хотя царь для него с самого начала уже фигура целиком враждебная, «добра от него не будет церкви и миру, в том ему и пропасть, в своем лукавстве, не обратен бо»⁷²⁰. Он противопоставляет свое движение именно современной ему власти в целом, власти, включающей в себя крепнущую церковную и военно-бюрократическую иерархии. Вот как он характеризует главную специфику этих иерархий и их отличие от подлинной Церкви. Прежде всего это люди, пришедшие в церковь не по призванию и не по заслугам своей жизни и знаниям святых книг. Это – карьеристы, готовые служить и прислуживать царю за деньги и чины на любом, даже самом несовместимом с христианством, поприще. Так, оценивая патриарха Иоакима, дьякон Федор говорит «...книг святых не прошлец и не читывал: понеже человек был служивый, и жил в глухой деревне, и заяцы ловил, а у церкви в редкой велик день бывал»⁷²¹. А постригся он «не спасения ради души своея, но телеснаго ради покоя и чести»⁷²². Но если люди эти никаких личных достоинств и авторитета в обществе не имели, то за что же царь их приближает и «назначает» на столь высокие посты? Какие качества становятся

⁷¹⁶ Там же.

⁷¹⁷ Там же. С. 228

⁷¹⁸ Там же. С. 232

⁷¹⁹ Федор (дьякон). Письмо дьякона Федора к семье протопопа Аввакума // Пустозерская проза: Сборник... М., 1989. С. 220–221. С. 220

⁷²⁰ Там же. С. 221

⁷²¹ Федор (дьякон). Послание из Пустозерска к сыну Максиму и прочим сродникам и братьям по вере // Пустозерская проза: Сборник... М., 1989. С. 222–250. С. 223

⁷²² Там же.

главными для попадания на высокие должности в новой церковной и военной-бюрократической иерархии, создаваемой царем? «И сам он, Яким, всегда являшесь пред царем, во всяких ходах и походах, и валяясь под ногами его»⁷²³. И позднее, когда царь посылал Михаила Ртищева к Иоакиму с вопросом о том, какой веры держится, Иоаким якобы удовлетворил государя следующим ответом: «Аз де, государь, не знаю ни старья веры, ни новья, но что велят начальницы, то и готов творити и слушати их во всем»⁷²⁴. И дальше заключает, что это «поставление» вовсе не было исключением, а именно правилом и основным принципом «подбора кадров» в церковную иерархию Алексея Михайловича. «И всех бо, елицех ставили при мне во власти, и пестрыя и черныя, со отречением: аще кой чернец отречется древняго благочестия церковнаго всего, и примет новое все Никоново, того поставят во власти будана. Аз бо, грешный Федор диакон, всему тому самозритель»⁷²⁵. Федор фиксирует главное качество церковной иерархии, новой власти и новой церкви. Это власть господ – рабов. Господ – потому, что посты занимают высокие. А рабов – потому, что нет у них ни своего мнения, ни своей позиции, ни совести, ни праведности, ни морали. Они готовы исполнять любое приказание господина, не затрудняясь вопросами. Ради благ земных они готовы отказаться от своего Господа, от своей индивидуальности, от своей души. Люди эти – подлые, ненадежные, удержу внутреннего не знающие. А потому – жестокие, вороватые и ленивые, нуждающиеся в периодической порке. Это люди без человеческого достоинства, которое они считают глупостью и уделом неудачников. Именно здесь, в этой высшей и средней дворянско-бюрократической среде, а отнюдь не в крестьянстве коренится та самая психология раба-вертухая, которая со временем стала выдаваться чуть ли не за национальную черту русского характера. Именно эта среда хотела навязать своё отношение к Богу всему народу. Именно неприятие и отторжение народом этой рабской бюрократической среды вызвало русский Раскол, сначала церковный, а потом и социальный.

Так что совсем не в мелочах было дело. Не о мелочах шла речь во второй половине XVII века. И не глупее нас были вожди Раскола, отстаивавшие каждый «аз» своей веры. «Сия суть сила во азе том содержится». И совсем не случайно именно таких людей, способных постоять за свои убеждения, отметала власть. «А которья старцы честныя, по Бозе живущия и писанию искусныя зело, и в вере правой стоят яко столпи крепко, и умрети хотят за ню: и таковых ныне не хотят ставить во власти, но и слышати не могут тех». «...пришел вор на вора, а вси не Бога!»⁷²⁶, – заключал Федор свой анализ природы новой иерархии. Власть хочет быть властью над рабами, а не над свободными людьми. После этого Федор совершенно четко формулирует

⁷²³ Там же. С. 234

⁷²⁴ Там же. С. 235

⁷²⁵ Там же.

⁷²⁶ Там же.

свою позицию – какая власть легитимна, какой власти можно и нужно подчиняться свободному человеку, а какой – нет. По сути, он дает отличие власти над свободными людьми от власти над рабами. Прежде всего, Федор отвергает самовластие (не самодержавие!) как форму власти, неприемлемую для свободного человека. Вот что он отвечает архиерею Павлу Крутицкому на его уговоры присоединиться к «новой» вере ради «утешения» царя. «Якоже хотите, творите, – самовластни есте! Добро угождати Христу Богу, и церковь его оправдовати святую, мать нашу, и православных пастырей ея и учителей, а не на лица зрети тленнаго царя и похоти его утешати! Вы тем лестным оправданием своим хотите угодити земному царю смертному; аз же церковным старым оправданием святых отец хошу угодити небесному Царю безсмертному»⁷²⁷. Служить надо той власти, которую ты можешь признать и принять. Служить той власти, которую не признаешь, т.е. – нелегитимной власти, свободный человек не может и не должен, потому что в основе подчинения власти свободного человека должно лежать его согласие на это, в отличие от подчинения раба, согласия которого никто не спрашивает.

Какая власть легитимна? На какую же власть может согласиться дьякон Федор? Какая власть для него легитимна? И здесь он фактически формулирует отличие грядущего самовластия-абсолютизма от народной общественной теократии. У Федора нет специального названия для той легитимной и приемлемой для свободных людей власти, которую он противопоставляет самовластию. Он лишь называет ее «праведной» и «подлинной» властью. Главное ее отличие от самовластия – коллегиальность и главенство закона, признаваемого обществом. «И посему святии отцы благовернии царие на всех соборех своих праведных тако и творили по правилом, и единого явнаго уже еретика не замучили, и не сожгли, и не удавили, и языка не отрезали, и руки не отсекли ни единому, и в землю живых не загребали никого же на соборах своих святых»⁷²⁸.

Итак, власть свободных людей есть власть, придерживающаяся определенного закона. Для дьякона Федора – это закон христианский. Но все-таки это тот самый закон, который ограничивает самовластие, тот самый, который опирается на защиту авторитетной народной Церкви, способной противостоять самовластию. За властью Алексея Михайловича дьякон Федор такой легитимности не признает и потому, как свободный человек, ей подчиняться не намерен. Вот что он пишет об этой власти: «Темже по сему свидетельству и Московский собор сей, иже бысть при царе Алексии, не подобен святым онем собором праведным, но подобен есть всячески по делом своим злым оным еретическим лукавым соборищем мучительским... и собором его святым не подобает нарицати правоверным христианом нам, но сонмище сатанино

⁷²⁷ Там же.

⁷²⁸ Там же. С. 241

и христианоубийственное»⁷²⁹. Для разрешения церковного конфликта и оценки нового политического курса старообрядцы требовали не подстроенного, купленного, а действительно авторитетного, открытого для общественного диспута национального собора, который смог бы вернуть легитимность церковной и государственной власти. «И на Москве он, блаженный старец Спиридон, проси собора у царя Алексея часто на Никониянскую пестрообразную прелесть и на новыя книги его, хотя их обличити доконца... Царь же глагола ему с лестию: “Будет собор, отче!” И тако много время манили ему ждуще смерти его...»⁷³⁰.

Осуждая царя за «любовь к потаковникам», и Феодор, и Аввакум отмечают также большую заинтересованность новой церковно-служилой бюрократии в грубой трансформации веры и изменении политического курса. «Все же власти русския в те семь месяцев начаша к патриархом дары многи приносити, злато и серебро, и соболи и прочая драгия вещи, и стали той праведный суд их заминати лестию, яко лукавии лисове хвостами след свой»⁷³¹. И дальше «Все воровство в наших русских властех бысть...»⁷³². Таким образом, дьякон Федор не признает больше ни легитимности новой власти, не уважающей закона и веры, ни ее суда. «Жди праведного суда Христова: той, надежда наша, небесный Царь, даст нам на вас мучителей праведный суд!»⁷³³. В завершение своих рассуждений дьякон Федор уже прямо формулирует главную действительную природу складывающегося социального противостояния: «...понеже бо нас нищих они богатые цари и архиереи за законы отец наших мучили и казнили, и проклинали, и ямы нам копали, а сами в них попали»⁷³⁴.

Эпоха «антихриста». «О познании антихристовой прелести». Тема антихриста. Второй важнейшей темой социально–религиозного анализа дьякона Федора становится тема антихриста. А по сути, тема будущего России и мира. В самом начале своего повествования автор фиксирует новизну и беспрецедентность проблемы. А именно: в чем причина, почему, откуда пришла эта напасть, это искажение и попрание веры и достоинства народа, эта «прелесть» в «державу нашего Христианского царства, нареченного Богом третьим Римом». Автор сразу замечает, что понять причины и увидеть все последствия происходящих событий выше реальных возможностей его времени: «...вопрошание постиже сия выше силы моя». Он лишь сознает, что все это не мелочь, не пустяк, что происходящее таит в себе страшное, ужасное зло для народа, для государства и для души каждого русского человека в отдельности. Ощущение этого страшного испытания и надвигающегося зла выливается в форму предчувствия приближающейся эпохи антихриста. Это понимание антихриста близко к

⁷²⁹ Там же. С. 241 - 242

⁷³⁰ Там же. С. 236

⁷³¹ Там же. С. 243

⁷³² Там же. С. 244

⁷³³ Там же. С. 247

⁷³⁴ Там же. С. 248

концепции Ефрема Сирина в его «Слове о втором пришествии Господнем, кончине мира, антихристе». Посмотрим, каким видится этот антихрист дьякону Федору, чтобы понять социальные и культурные предчувствия наступающей эпохи, так поразившие души и умы ее пророков. По сути, речь здесь идет о том, как виделось наступающее Новое время из предшествующей теократической эпохи.

Возвращение к язычеству. Продукт кризиса. «Антихрист бо он испадшая денница, зовомый диявол, темный и помраченныи языческий бог, творец и зиждитель всякия злобы, всякому благу противник»⁷³⁵. Уже в этом определении обращает на себя внимание сближение антихриста с языческим богом. Не следует забывать о том, что главным содержанием эпохи был нравственно–социальный кризис позднего Возрождения, связанный именно с потерей личного Бога под влиянием «антикизирующих» тенденций. Не случайно именно в это время столь популярными снова становятся авторы раннего христианства – Блаженный Августин (его влияние на Лютера на Западе было огромным). Иоанн Златоуст, Ефрем Сирин оказывают влияние на русских реформаторов. Ведь и раннее христианство также выросло из кризиса позднеантичного безбожия. В неотчужденном обществе нравственность вполне может обходиться без личного Бога. С нарастанием отчуждения нравственность без веры оказывается невозможна. Итак, антихрист есть порождение западного Возрождения, продукт его кризиса. Перекликается ли это с Лютером? Ведь у него тоже есть хилиастические мотивы.

Подмена Бога и Его закона. Но это не все. Антихрист послан людям, вернее, «попущен Богом», для испытания их на прозорливость и верность. И главным содержанием станет испытание «подобием». Антихрист будет не противоречить Богу открыто, а именно выдавать себя за Бога. Он придет не как явный, открытый нарушитель Закона, которого легко распознать, а как коварный лицемер и обманщик, чтобы ему поклонялись, как Богу. Фактически, его главная цель – поменять местами добро и зло, перепутать Бога и дьявола, заставить людей не просто поменять зло на добро, а именно отказаться от различия между ними. Главным его орудием на этом пути будет феномен сходства, т.е. того, что самое страшное зло будет напоминать самое высокое добро. Так, центральным пунктом внедрения дьявола–антихриста в мир станет подмена божественного христианского дара – человеческого достоинства гордостью – даром дьявола, очень напоминающим человеческое достоинство, как христианскую добродетель. «Попущением святаго Бога первое его ангельское сияние, еже име на небесех, дастся ему и первой его гордостный недуг попустится ему восприяти, богом ся наречет и возглаголет прегордая на Вышняго и святых Вышняго оскорбит, и смирит смиренных и вознесет гордыя, и изблюёт свою презлейшую мучительную горечь, яко да тем пречистый Владыка искусит весь мир, да явятся овы в смерть, овы в живот, еже да сподобит нас Господь

⁷³⁵ Там же. С. 251

Бог избыти смерти и получить живот, неизреченных ради своих щедрот, молитвами Пречистая своея Матере, Преблагословенная Владычицы нашей Богородицы и Приснодевы Марии и всех святых»⁷³⁶ (118, с. 252).

«*Одномерное общество*». *Поглощение протеста*. И наконец, очень важно, и что роднит учение старообрядцев с западным протестантизмом, это – пришествие антихриста будет настолько страшным, а сопротивление ему будет настолько трудным, что сам человек, без Божьей помощи спастись не сможет. Идол выдаст себя за Бога, займет место Бога Живого. И храм себе он воздвигнет именно в России, хотя придет с Запада и будет происходить из колена Данова. «И на севере угнездится... и седе на высокий горе, благочестием светящейся, в христианском на севере царстве, в российском государстве, и паки на горах высокие, в Божиих церквах... на святой апостольской проповеди, подобием сравнивая ее Вышнему»⁷³⁷. Главная черта антихриста – «лицемерие», маскировка под добро, под норму. Главная цель – поглощение добра, поглощение света, желание подчинить себе добро, подсунуть суррогат вместо истины, добра и справедливости. «И тако невидимый змий, проклятый дьявол входит во приобретенныя своя сосуды ...»⁷³⁸. Дьякон Федор очень подробно приводит примеры этого дьявольского подлога – подобия. Вот как выглядит в его интерпретации искажение Троицы: «И тако бывает троица пребеззаконная Пресвятой Троице противница, и со исходящими от нея подобными себе тремя же духи нечистыми, яко жабами, сиречь какову жабу, рекше хулу, змий, иже есть отец лжи, испустив на небеснаго Отца света, такову же гадину злохуления отрыгну от всеядостнаго своего богомерзскаго сердца и зверь, антихрист, рекше сын беззаконный на преблагословеннаго агнца Божия, Господа нашего Исуса Христа; подобне же и третий злобесный лжепророк, иже есть дух лстечь, рекше патриарх, изблева от злаго своего сокровища сердечнаго хулу на истинный и святой Дух. И тако лепоту наречется совершенная троица пребеззаконная ... живоначальной Троице противница и святей вере разорительница...»⁷³⁹.

Путь в будущее лежит через духовную катастрофу. И дальше – невероятная по силе экспрессии формулировка того, как, отступив раз, после первого компромисса, трудно будет выбраться человеку из этого зла, ибо, завладев духом, сделается антихрист любимым людьми. «... в сети своей увязе грешник, и теми прославляют отца своего, прельстившаго их, диявола, иже по изшествии из бездны глагола им живущим на земли и мыслящим земная, а на небеси ничтоже имущим, сотвори оград зверю, сиречь отступление и зверообразное мучительство».

⁷³⁶ Там же. С.252

⁷³⁷ Там же.

⁷³⁸ Там же. С.253

⁷³⁹ Там же.

«Лют будет антихрист тот до души и тела человеческого: и душу мечем нечестья, отлучающа от Бога, тело же мечем разлучающа от ея тленные жизни»⁷⁴⁰ (118, с. 253–254).

А вот что собой представляет человек под властью антихриста: «И тако образ зверя всяк помраченный тмою нечестия окаянный еретик носит в себе, зверину злобу изbleвает на кроткое христианское стадо, от божественных же руки и ограды овец приводяще к своему богомерскому уставу и нечестию»⁷⁴¹ (118, с. 254). Очень легко искушиться, но нелегко выйти из этого искушения, потому что дьявол захватывает самое главное, главную опору человека в борьбе за себя – душу. Если душа охвачена нечестием, на что опереться?

Исчезновение различия между добром и злом. Сложность и трудность противостояния антихристу заключается еще и в том, что добро и зло в нем не просто перепутаны местами, но они плотно сплетены. И невозможно их просто разрубить, обрезать одно, не задев другого. «Нечестие же его удивительно реку за пестротное его и за лживое «злехитрство», яко сплете нечестие с благочестием, клятву же с благословением, мучительство с щедротами, милость с немилосердием, кротость со зверством, безчиние с благочинием, здоровое со вредящим, смертное с пребывающим, волка с агнцем, благословенное древо с проклятым, трисоставный с двучастным, церкви с костелом, папезники со священники, западные с восточными, поляки с причетники, мощи святых с еретическими трупами, иконы святые с богомерзкими образы, и, скращенне рещи, каяждо бо святыня нечестивая близ себе имеет и сквернение, по образу пестраго зверя – рыся. Разделить же лицемерие от лукавства не мощно, понеже пестрота зверина по существу его сраслену имать в себе крепость и сплетено нечестие с благочестием носит»⁷⁴². По существу, это и есть описание эпохи модерна, только в ее наиболее зрелой, поздней, завершающей стадии, получившей название «постмодерна»

Доминирование материального начала. Другой важной чертой эпохи антихриста является «зацикленность» ее на этом мире. Антихрист постоянно противопоставляет этот мир тому. Этот мир для него главная и единственная цель «Антихрист бо есть диавол, ангел и бес, свет и тма, денница и прелестная звезда, лев и агнец, царь и мучитель, лжепророк и святитель, благ и гонитель, чиститель и сквернитель, пристанище и потопление, безбожным бог, христианом же враг, миролюбцем святитель, боголюбцем же мучитель, нечестующим прибежище, благочестивым же пужалище, велик злобою и высок гордостью, страшен мучительством, пестр видением, осязанием же тма, сатана и человек, дух и плоть»⁷⁴³.

Использование веры для служения злу. И, наконец, самое страшное. Он возьмет форму веры, сохранит эту форму святости и выбросит, выхолостит ее содержание и заставит людей

⁷⁴⁰ Там же. С. 253 - 254

⁷⁴¹ Там же. С. 254.

⁷⁴² Там же.

⁷⁴³ Там же.

поклоняться пустой, уже ничего не содержащей форме как святыне. И так люди все дальше будут уходить от Бога, не ведая об этом, ходя в церковь, выполняя обряды. Вот в этом страшном, все нарастающем расхождении формального и реального и будет выражаться приближение конца мира и наступление царства антихриста. Ум же человеческий (разум), охваченный мирскими целями, сам по себе уже не сможет разорвать это сплетение и выпрыгнуть за пределы царства антихриста. «И кто миролюбный может от руку нечестия исторгнуться, и умом помраченный вещелюбием от уз твоих отрешиться и на горы разума Божия бежати не хотящ?»⁷⁴⁴.

Вырождение Церкви. Но главная трагедия эпохи антихриста даже и не в этом, не в том, что люди забудут Бога и погрязнут в мирском. А в том, что даже если они и осознают вдруг всю безысходность своего пути и захотят обратиться к Богу, их ждет страшное разочарование. Путь к Богу, тот самый, традиционный, путь к Богу – через церковь, через монастырь, через Божьих людей – будет закрыт! Потому что к этому времени от церкви и веры останется одна пустая форма, обертка, одна иерархия, а содержание, т.е. способность веры, то самое, без которого нет пути к Богу, будет утрачено. Вот как дьякон Федор фиксирует это явление: «...зрим церкви стояща,.. законы же ея раззоряются и злохульно укоряются,.. иконное поклонение почитается, образы же святые яко непотребны отметаються», «...царскою багряницею облачаются, християном же яко мучители являються»⁷⁴⁵. В чем в чем, но в косном «обрядоверии» боголюбцы как раз в наименьшей степени были повинны. Наоборот, обряд без веры был для них бессмысленным. И отвергали они новые обряды именно потому, что они были символом попрания веры, отказа от веры как таковой. За сменой старых обрядов они разглядели смерть веры вообще. За наступлением на обряды – наступление на веру. И в этом они оказались прозорливее многих. Так благодаря отказу от веры, согласию на попрание веры наступает смерть веры, утратив которую, уже нельзя вернуть. Люди переходят к новому типу жизни, новому типу отношений к себе и друг к другу, к Богу – без веры. «Зриши ли, боголюбче, злобу дияволу, како упестри различие и вооружил на церковь Божию, хотя погасити семя веры в верных?»⁷⁴⁶. Ему же вторит в этом и Феодосия Морозова, которая так характеризовала деятельность Церкви: «...верного колеблешь». Утратив подлинную живую веру, перестав её передавать из поколения в поколение, потеряет свою силу в борьбе со злом и сам институт Церкви. «...от нечистот кто очистит?» – спрашивает Федор.

Вот как понимали старообрядцы суть Раскола, вот в чем состоит значение этих событий: утрата веры, когда сама «соль теряет силу»! Что же делать в этой ситуации? На что надеяться? Россия остается без истинной Церкви, вера поругана и оскорблена. На что может опереться

⁷⁴⁴ Там же. С. 256

⁷⁴⁵ Там же.

⁷⁴⁶ Там же. С. 257

человек в противостоянии злу? Как верить в Бога без Церкви истинной, своей (вера церковная – это содружество верующих), без государства истинного, своего (ведь государство – это сообщество христиан)? Как теперь быть вместе, когда рухнули все внутренние, идущие из глубин, вера и традиции, формы интеграции. Те самые, выстраданные, социально-религиозные, научившие отличать «своих» от чужих и объединяться, чтобы выжить? Если мы не христианский народ, то кто мы такие? Царская челядь? Вот вопрос, ответ на который «выше сил автора». В чем же его миссия? Что он сам сможет сделать в этой ситуации? Вся надежда его на Бога и на будущие поколения, которые из глубины будущего, возможно, смогут понять больше, увидеть все огромные контуры этой страшной надвигающейся эпохи безверия. И для них, живших в то время, было важно, чтобы люди будущего не упустили, не прозевали того страшного момента «подмены» эпохи. Успеть прокричать, что было что-то иное, чтобы потомки, оглушенные всеобщим наступившим смещением добра и зла, смогли вспомнить о причине, вернуться к истокам и все-таки вырваться из эпохи, которой дали они имя «эпохи антихриста».

Концепция народной теократии в интерпретации попа Лазаря. В «Челобитной царю Алексею Михайловичу» третьего «пустозерца» попа Лазаря, пожалуй, в наиболее яркой форме выразилось представление о природе народной теократии, о правах и обязанностях истинно христианского царя, основах, как мы сказали бы сегодня, подлинной теократической власти. Прежде всего, современного российского читателя поражает неотчужденное отношение к власти, как своей, со стороны свободного человека. Поп Лазарь, сидя в пустозерской яме, пишет царю следующее: «Благочестивый государь, царь и великий князь Алексей Михайлович, имаши власть Божию»⁷⁴⁷ (68, с. 206). Это не подхалимство, люди, сидящие за веру, из тюрьмы не подхалимничают. Для этого была другая возможность. Это указание на высокую ответственность и миссию царской власти перед народом и Богом.

Задачи народной теократической власти. Общественно-теократический тип легитимации. В чем же задачи этой «Божьей власти»? «Сего ради божественная сотворяти смееши. Божие есть еже грехи оставляти и зрения божественнаго сподобляти» (68, с. 206). Вот в чем – осуществлять правый, с христианской точки зрения, суд над грехами мира сего и проявлять милосердие в обществе. Поп Лазарь благословляет царя на это – «Бог мира да будет с тобой»⁷⁴⁸. С точки зрения попа Лазаря, главная опасность для праведности, а следовательно, прочности и легитимности власти проистекает от того, что царь и его окружение перестали руководствоваться «отеческими догматами» и приняли себе других, чуждых нравственности,

⁷⁴⁷ Лазарь (поп). Челобитная царю Алексею Михайловичу // Пустозерская проза: Сборник. .. М., 1989. С.206

⁷⁴⁸ Там же.

руководителей. «Подобает и тебе, царю благочестивому, избрати догматы отеческия, а лестныя отринуть» (68, 208). Для проверки истинности учения Лазарь просит диспута, честного гласного суда, где можно будет доказать истинность «отеческих догматов». Вопрос об истинности вообще не прост, когда речь идет не о логических законах, и уж тем более не об эмпирических обобщениях. Истинность религиозных догматов определяется и доказывается, с одной стороны, более древними традициями, а с другой – истинность установок в теократическом государстве проверяется его реальной крепостью и реальными политическими успехами этого государства. Эта связь морали, религии и политики является совершенно незыблемой в рамках теократической системы координат: «... яко несть во устех их истинны, сердце их суетно...»⁷⁴⁹.

Лазарь говорит о единстве морали и политики, как главном залого политического успеха и крепости власти, приводя в пример князя Василия Ивановича, в правление которого были предприняты исправления церковных книг Максимом Греком. «Сыну ево, царю Ивану Васильевичу, покори Бог царство казанское и сибирское с прочими языки». По этой же причине («книги исправи и святыя церковь умири») Русь обрела царскую власть и патриарший престол⁷⁵⁰ (68, с. 209). Лазарь обращает внимание на эту особенность современного ему русского общества, универсализируя ее. А именно – то, что здесь от крепости и надежности веры, нравственного состояния общества и власти очень зависят и политические успехи. На самом деле речь идет о характерной особенности развития именно народной теократии.

Поскольку предпринятая сначала Никоном и царем, а затем уже только царем, реформа «колебает веру» и отказывается от проверенных временем и разделяемых обществом догматов, то за ней неизбежно последуют социальные и политические беды и катаклизмы – «... кровопролития и рати, морове велицы и междеусобныя брани... а церковныя раздрания повсюду, и народу вселюдску тягота великая, а пребывающим в законах отеческих гонение великое»⁷⁵¹ (68, с. 210). Собственно, и суда-то Лазарь требует праведного, т.е. совпадающего с интересами божьего народа, полагая, что именно он и должен являться главной заботой истинного царя. Именно из-за этого, «неправильного», с точки зрения попа Лазаря, соотношения светской и духовной, царской и церковной властей утратили свою политическую силу Рим и Константинополь. В Риме папа присвоил себе светскую власть – «...папа, восхити на ся царскую Божию власть: и оттоле антихристово властительство есть в Риме». В Константинополе же царская власть, наоборот, иноверная, христианская же царская власть утрачена и «... яко Божия царския власти не именют»⁷⁵² (68, с. 211). Все это должно служить уроком для России, с тем, чтобы вслед за утратой личной веры народной не потерять

⁷⁴⁹ Там же. С.208

⁷⁵⁰ Там же. С.209

⁷⁵¹ Там же. С. 210

⁷⁵² Там же. С. 211

суверенитета. Лазарь высказывает очень важную мысль о необходимости связи религиозного и политического суверенитета в обществе. Он приводит в пример «болгар» и угров: «... егда в законех отеческих непоступно пребываху, тогда божественную царскую власть над собою имяху и окрестным языком во бранех страшни и храбры беяху; егда же в законех отеческих соблудиша и того ради божественную царскую власть изгубиша, тем ныне окрестным нечестивым языком в порабощение быша»⁷⁵³ (68, с. 211).

Национально-религиозная традиция и национальный суверенитет. Лазарь говорит о существовании связи между верностью национально-религиозным традициям и основанным на них законам и сохранением национального суверенитета и независимости. Он раскрывает причину связи между моралью и политикой, религиозностью и политическим суверенитетом. Там, где общество в целом нравственно и живет по своим «отеческим» (т.е. выработанным для себя) законам, которые оно действительно уважает и считает своими, там оно с достоинством и храбростью отстаивает свое государство. Там общество не отчуждено от государства, хотя и не смыкается с ним, сохраняя свой общественный суверенитет – внутренне признаваемые формы консолидации.

Там же, где люди «в законах соблудиша», т.е. там, где они по каким-причинам согласились или смирились с отклонением, попранием «отецких» законов, там они, даже приняв новые законы под угрозой нашествия, уже не могут уважать ни сами законы, ни себя как их объект. В этом случае люди не чувствуют себя хозяевами этого государства, внутренне противостоят ему, как чужому, а политическая власть становится легкой добычей мошенников. Причем процесс этой узурпации власти может быть реальным – от узурпации де-факто при сохранении всех внешних форм национального суверенитета до прямого подчинения другому государству.

Опасность «внешнего» типа власти и легитимации. Лазарь понимает, что царь не просто отказывается от народной веры, что он все больше надеется не на внутреннее согласие и крепость союза между обществом и государством, а на внешние по отношению к обществу и его традициям доктрины консолидации политического пространства: «...а ты, государь,.. хочещи внешними их плетухами власть свою мирну управити!»⁷⁵⁴. Вот что он пишет об отношении «Божьей» царской власти, которая попирается ныне прежде всего самим царем (!), поскольку ему не нужны свободно признающие его и подчиняющиеся ему подданные, а нужны рабы. «Аз же грешный, закона ради отец твоих и вашего ради благородия, аще Бог изволит, готов есмь нетокмо темничное озлобление терпети, но и душу свою за вы положити, яко да пребудет вашего благородия божественная царская власть во веки неизвратна и непоколебима,

⁷⁵³ Там же.

⁷⁵⁴ Там же. С. 212

и да управится вами закон отец ваших и умирится святая церковь во единство»⁷⁵⁵. Важно обратить внимание на то, как часто повторяется здесь слово «закон», как основа признания и легитимизации царской власти. Конечно, это «закон» социально-христианский, а не формально-гражданский, но этот закон все-таки выше царя, это закон, ограничивающий его произвол и позволяющий судить о праведности власти. Чуть позже Лазарь уже прямо говорит, что если царь не будет держаться отеческих христианских законов, «... царство твое прочим людям не останется» и «паде Вавилон великий, и вместо святых бысть в жилище бесом»⁷⁵⁶.

Народная теократия как русский политический феномен. Дальше поп Лазарь формулирует два очень важных тезиса. Во-первых, о специфике «богоданной царской власти» как особой формы власти и ее преимуществах перед иными формами власти. И, во-вторых, – о том, что данная форма власти ныне существует только в России, и ее надо беречь как соответствующую именно сложившимся здесь формам взаимодействия общества и государства. То есть появляется осознание уникальности и неповторимости народной теократии как русского политического открытия. А ведь аналогов этой власти действительно не существовало. Фактически Лазарь высказал абсолютно европейскую идею аутентичности национального развития, а не заимствования. «Богоданная царская власть, егда содержит правления, разньствит от прочих всех властей, яко же отстоит небо от земля, и солнце выше луны и больши светом есть: сице и царская божественная власть вышши и больши прочих властей». «И того ради подобает нам в законех отеческих крепко стояти, а наследия багрянородных не погубляти: зане царство твое прочим людям не останется, по вышеписанных»⁷⁵⁷.

Что же явилось главным в соблюдении этого закона? Или речь идет просто о неприкосновенности обрядов и... верности букве догматов? Нет, не за обряды как таковые, идет борьба. «Веде мя в пусто место духом. Не в лес бездушный, но во ону пустыню вышеписанную: пусту же быти глаголет ю духом, еже есть духовнаго истиннаго учения опустети имать»⁷⁵⁸. Личный, даже царский, произвол в отношении нравственно-религиозных законов ради политической выгоды, лишь внешним проявлением которого, является смена обрядов, недопустим, поскольку и сам является признанием безверия. Общество, столкнувшееся с этим произволом, лишается подлинной веры. Так, «пусто место духом» оказывается благодатной почвой для «пуста места» правом. Вот, что ждет такое общество: «Почивание глаголет долготерпение Божие до времени последняго, занеже тогда человецы добра не сотворят. ... милость и любовь, глаголет, изсякнет... Поля же не сотворят яди: яко

⁷⁵⁵ Там же. С.213

⁷⁵⁶ Там же. С.214

⁷⁵⁷ Там же.

⁷⁵⁸ Там же.

всюду человецы добродетели душевныя и чистоты телесныя не сотворят. Оскудеша овца от пища: оскудеют тогда людие духовныя пища, истиннаго учения и жертвы, и не будет пастырей при олтари, иже бы душа своя за овца положити»⁷⁵⁹. *Реализация общественного интереса как главная задача власти*. Особый тип общественного контроля. А вот что еще ждет власть, забывающую о законах: «Волну и млеко от стада емеюще, а о овцах не пекущися: изыщу, глаголет Господь, кровь овец моих от рук их. Оле пасторие! пасоша себе, овец же моих не пасоша»⁷⁶⁰. Власть, пекущаяся о своих частных интересах в противовес общественному христианскому закону, лишается «божественной» санкции и, следовательно, легитимации в глазах христианского сообщества. В этих условиях провозглашается особая социальная и религиозно-политическая миссия защитников правоверия. «А мы держим святыя книги и закон прародителей твоих, и ничего во святую церковь не вносим, и не износим: что приняли, то и держим неизменно»⁷⁶¹. Миссия очень важная. Старообрядцы защищают общественный суверенитет не прямо от имени общества (как это имеет место при гражданских отношениях). Живущие тогда рассматривали себя как ответственных не просто перед Богом или юридически перед обществом, а как ответственных перед предыдущими поколениями соотечественников, сохранивших и умноживших для них такое христианское общественное достояние, как отеческий закон и самодержавное государство. Нам передали, и мы обязаны сохранить и передать потомкам – вот наша социально-религиозная миссия. И выполнение ее по отношению к своему государству и своей вере есть долг христианина, как бы трудно это ни было. «И аще мы, таковыя держаще, и тово ради мучимы есмы всяко и казимы, в тесных темницах затворены, а хлеба дают нам по полутора фунта на сутки, да квасу нужна, – ей, ей, и псом больши сего метают! – а соли не дают, а одежишка нет же, ходим срамно и наго: и о сем, царю, будут судитися с тобою прародители твои, и прежняя цари и патриархи, кои те книги управили, к сим же святии отцы, кои те кнги держали и теми спасени быша, нетлением телес и чудесы проявившася. Молим тя, государь, сим книгам и ты, поучайся, да спасешися»⁷⁶².

Спрашивается, а кто вас «уполномочивал» на эту епитимью? Кто возложил на вас эту «обязанность» защищать отеческие заповеди даже от царя? В том-то и дело, что в рамках «народной христианской теории» каждый христианин рассматривался старообрядцами как человек, не только имеющий право, но прямо обязанный, даже ценой своей жизни, «держат» и защищать отеческий нравственный закон, не допуская «произвола» над ним. И дело здесь не в том, что он настолько горд, что готов указывать самому царю, а в том, что он «раб Божий», т.е. обязан лично соблюдать Его заповеди, даже в том случае, если они расходятся с

⁷⁵⁹ Там же.

⁷⁶⁰ Там же. С.215

⁷⁶¹ Там же. С.216.

⁷⁶² Там же.

волеизъявлением сильных мира сего. «Похвалятся не полезно ми есть. Вем, яко скверен есмь: но закон чист. Аз грешен есмь, но отцы и братия святы суть. Пишет бо, яко царь Саул мерзок бе пред Богом, а егде бе со пророки, Дух Святый сниде на Саула. Тако и аз со отцы»⁷⁶³. И дальше: «Аз же ничимже осла хуждши есмь. Аще и грешен есмь; но верою правою раб есмь Сына Божия. Един бо есть Господь, едина вера!»⁷⁶⁴. Вот что главное: не гордость, а именно вера как основа человеческого достоинства. Достоинство без гордыни, с опорой на веру. Уберите веру, и останется просто «осел», уберите «Божий» и останется просто раб.

«*Старое*» и «*новое*». Самое поразительное, что эти люди и сами были уверены – они стоят «за старое», в то время как на самом деле отстаивали нечто совершенно новое – свободу совести, право общества на индивидуализированную веру, на нравственно-религиозный суверенитет, без которого не могут развиваться ни политические свободы, ни гражданские институты. «И сим утверхся, и паки стоях неослабно и без боязни, и властей, изменяющих книги и закон, обличах и поноси... А я, богомolec твой, аще и обруган есмь от иерейских властельми, но имею на себе благословение патриарха Филарета Никитича, а рукоположение Варлаама митрополита ростовскаго, и держу их благословением чин священства. И что, государь, по их властелинской облыжке принял я казнь, немилостивно язык клещами вытянули и обрезали, закона ради отец твоих...»⁷⁶⁵.

§5. Индивидуализация веры в России и на Западе. Лютер и Аввакум

Сходство и различие эпох. Даты жизни Лютера 1483–1546 годы, Аввакума 1620–1682 годы. Оба прожили чуть больше 60 лет. Оба происходят из народных глубин. Отец Лютера из крестьян Эйзенаха, Аввакум – из семьи приходского священника из сельской местности. Оба блестящие стилисты, создавшие шедевры религиозных текстов на родном языке. Оба пользовались необыкновенной популярностью среди своих сограждан. Оба известны своим мужеством и непреклонностью в отстаивании своей веры. Оба посмели бросить вызов традиционным церковным институтам и устоям. В конечном счете, и тот и другой становятся религиозными проповедниками, общественными трибунами и символами своей эпохи.

Сразу следует оговориться, что мы сравниваем близкие по своему содержанию эпохи, а не события, происходившие в России и Европе (Германии) в одно и то же время. И дело здесь не в том, что Россия «отставала». В чем-то отставала, в чем-то опережала. Скажем, по уровню политической интеграции Россия XV–XVI веков значительно опережала не только Европу, но

⁷⁶³ Там же. С.217

⁷⁶⁴ Там же.

⁷⁶⁵ Там же. С. 218

даже свои собственные социально-экономические возможности. Опережала по целому ряду и иных областей. Но вот процесс индивидуализации веры (реформации) достигает своего пика в России чуть позже, чем он проявляется в Европе. Сопротивление отчуждающим и деиндивидуализирующим процессам в религиозной сфере началось в России одновременно с европейским. Только если в Европе они вступили в стадию политического противостояния практически уже в момент своего зарождения, в эпоху Лютера, в XV–XVI веках, то в России это происходит в середине XVII века, т.е. на излете эпохи Реформации. И этому есть объяснение. В Европе индивидуализация веры совпала с политической тенденцией национального самоопределения в XVI веке. А в России вера изначально формировалась как национальная и индивидуализированная. Поэтому политической проблемой индивидуализация веры стала только тогда, когда она оказалась под угрозой со стороны развившегося отчужденного от общества института государства и церкви, т.е в эпоху кризиса теократических систем и их трансформации в гражданские. А это уже период ранних буржуазных революций – XVII век.

Фактически социальной основой Раскола стал кризис позднефеодалитических форм легитимации власти в условиях уже существующего национального государства, в то время как на Западе Реформация стала основой национально-политического самоопределения общества. На Западе Реформация возникает на волне кризиса национально-политического. В России же это происходит на волне кризиса социально-политического.

И Аввакум, и Лютер принадлежат к революционным эпохам, оба сформировались на волне социального и экономического подъема своих обществ. Оба стали выразителями чаяний поколений «новой волны», для которых характерен обостренный интерес к нравственно-религиозной и социальной проблематике, стремление к всесторонней образованности, критический взгляд на устоявшиеся догмы. Но главное – стремление обрести свой, личный путь к Богу и вере.

Сходство и различия поколений. Оба поколения были революционны. Если основную массу студентов того времени в Германии составляют представители бюргерства, то и в России в период религиозного подъема после Смуты именно промышленно-торговый класс занимает ведущие позиции по показателям социальной активности и образованности, превосходя по уровню грамотности не только дворянство, но и монашество. И там, и там происходит существенное «обмирщение» интеллектуального слоя.⁷⁶⁶

⁷⁶⁶В Европе образованию дает толчок развитие университетов. Из 300 немецких гуманистов 1460–1560 годов 58% – дети горожан, 10% – дети крестьян, 32% – дети дворян (75, с. 37). Уровень грамотности в России в эпоху Аввакума в среде торгово-промышленного класса достигает 96%, а среди посадских людей и горожан – 43% (в зависимости от области проживания он мог быть и выше – до 52%, когда речь шла о центральных и северо-восточных областях). (Соболевский А.И. Образованность Московской Руси XVI–XVII вв. СПб, 1894. С.7-11)

А теперь – о различиях. Лютер начинает учиться на юриста. Аввакум никогда не учился на юриста. Он учился на священника. Лютер учится в Магдебурге, в Эйзенахе. В 1501 году он переходит в Эрфуртский университет. Средневековое, но послеренессансное образование в Европе соединяло, с одной стороны, тщательное изучение и доскональное знание Священного Писания, с другой – изучались Тит Ливий, Цицерон, Вергилий. Образование Аввакума включало, прежде всего, православную религиозную литературу, в которой античность присутствовала в «синтезированном», «охристианенном» виде. Если Лютер вырастает из христианско-античного дуализма Августина, то Аввакум опирается на монистический тип антично-христианского синтеза Дионисия Ареопагита. Если социальные взгляды Лютера формируются под влиянием гражданских концепций Цицерона и других римских авторов, то социально-политические взгляды Аввакума складываются под влиянием социального христианства Иоанна Златоуста и других теоретиков восточно-христианской социальности. В дальнейшем это во многом обусловило различия социально-политических стратегий и подходов обоих реформаторов.

И то, и другое поколения были детьми смутной эпохи, когда «порвалась связь времен», когда рухнувшие религиозно-нравственные авторитеты ввергли общества в состояние бесконечных братоубийственных войн. Утратив традиционную веру и вместе с ней способность различать добро и зло, люди вдруг оказались во власти «права сильного», которое поставило их сообщества на край гибели. Потеряв в Смуту треть (!) своего населения, российское общество осознало, что спасение страны отныне будет зависеть не от власти, которая разложилась и низвергнута, не от церковной иерархии, которая оторвалась от общества и мало на что не способна без власти, а от его, общества, собственных усилий, от его способности очиститься от скверны безверия и аморализма, самостоятельно объединиться и взять в руки свою собственную социальную и политическую судьбу. Тот же импульс, тот же социальный и национальный подъем характерен для поколения Лютера в Европе. Только здесь – не ситуация нашествия, а ситуация религиозной и политической зависимости, несвободы, мешающей общественному национальному самоопределению.

Все это определило такие черты поколений, как социальная ответственность, революционность и стремление к самостоятельной религиозно-политической активности, а также готовность поддержать и откликнуться на призывы новых пророков. Различия же в характере и лозунгах этой социальной активности определялись, прежде всего, различиями в социальной структуре двух реформационных поколений. Поэтому выявление сходства и различий социальных условий, в которых вызревали и воспитывались два поколения реформаторов, становится важным моментом для объяснения различий их политических судеб.

Сходства и различия социально-политических условий. С середины XV века средняя Европа вступает в полосу бурного экономического подъема. Развивается текстильное, кожевенное, бумажное производство, книгопечатание и горное дело. Рост капитализма вызывает рост торговли, банковского кредита, развитие товарно-денежных отношений. Компания Фугеров становится одним из крупнейших европейских кредиторов. Идет бурный процесс развития внутренних экономических связей. Скоро, очень скоро, с началом великих географических открытий, геополитическая судьба Германии переменится. Но тогда, в конце XV – начале XVI веков Германия еще находится в центре основных торговых путей. Экономический упадок наметился лишь к 40-м годам XVI века, когда на экономике Германии стало отрицательно сказываться перенесение мировых торговых путей в бассейн Атлантического и Тихого океанов и революция цен, обусловленная притоком дешевого золота и серебра из Нового Света. Под влиянием этих процессов и в самой Германии к этому времени усиливается феодальная реакция после поражения крестьянских восстаний. Возвращаются в новых формах элементы крепостного права (особенно, на Востоке). В конце же XV – начале XVI веков Германия становится одной из ведущих стран Европы в сфере промышленности и внешней торговли. Тем не менее, несмотря на значительные успехи в новой капиталистической экономике, городская культура развивалась в виде отдельных очагов, окруженных традиционным сельскохозяйственным миром. Не следует забывать, что речь идет не о нынешнем национальном государстве Германия, а о той огромной, рыхлой, во многом случайной, династически соединенной империи, какой она была в эпоху Лютера⁷⁶⁷. Внутренние социальные противоречия также разрывали общество. Феодалы находились в постоянной вражде и усобицах, беспрестанно подстегиваемые к войнам конкуренцией между папской и императорской властью. Конфликтны были и отношения между городами и феодалами. Реальный экономический вес городов не соответствовал их политическому представительству в рейхстаге, где большинство мест принадлежало феодалам⁷⁶⁸. Пожалуй, единственным, что могло объединить раздираемое противоречиями общество, было недовольство поведением католической церкви. Особое место и особую политическую нишу занимали в крестьяне. Большая часть крестьянского населения была сосредоточена на юге и в средне-восточной части

⁷⁶⁷ Тогда она включала в себя, кроме собственно германских земель, Нидерланды, Австрию, Прибалтику. И, конечно же, имела огромное количество разнообразных противников: турки, французы, итальянцы, бургундцы.

⁷⁶⁸ Бессильный править самостоятельно император Максимилиан был, тем не менее, достаточно силен, чтобы не допустить консолидации подданных. Существенным игроком на политической карте Германии был папский Рим. Прелаты церкви, назначаемые папой, владели лучшими землями Германии, расположенными вдоль судоходных рек. Рыцари, оказавшиеся не у дел в ходе обновления и изменения средств войны, беднели и стремились поживиться за счет церковных земель, бюргеры тоже были недовольны засильем Церкви в образовании и экономике. (Виппер Р.Ю. История Нового времени. Киев, 1997. С.38 -39)

Германии⁷⁶⁹. Пожалуй, главным противоречием социальной жизни Германии этого периода становится несоответствие социально-экономических процессов, протекающих в деревне, и прогрессивного развития промышленности и торговли в городах. Города в силу традиционной партикулярности своей индивидуалистической политики, не осознали, что европейские страны вступили в новый виток конкуренции, при котором дальнейшие успехи экономического развития будут все больше зависеть от политического успеха государства в условиях нарастающей международной конкуренции (то, что осознали вовремя англичане и ради чего они и совершили свою Славную революцию). Немецкие же города по старинке ставили свои частные бюргерские интересы выше общенациональных и потому не поддержали антифеодальное крестьянское движение. А это, в конечном счете, привело к победе феодальной реакции, которая и отбросила Германию на обочину капиталистического развития Европы, отрицательно сказавшись в конце концов и на самих германских городах⁷⁷⁰. Так сформировались три ряда социально-политических противоречий: крестьяне – феодалы, феодалы – города, национальные интересы – интересы папства. Поскольку «сверху» разрешить эти противоречия не удастся, в ответ на это начинается общественное движение снизу. В 1513–1514 годах оживляется религиозно-политическая жизнь в городах. С конца XV- начала XVI вв. становится очевидно, что папский Рим и Католическая церковь – именно те противники, противостояние с которым будет способно консолидировать раздираемое противоречиями общество. Именно в этих условиях и возникает учение Лютера.

Рыхлость и неоформленность государств остается общей чертой и для России, и для Европы до XVII века включительно. Но «рыхлость» эта разного типа. В случае с Россией речь идет не просто о различных социальных слоях (крестьянство, феодалы, рыцари-дворянство, церковь). В России речь идет о разных типах оседлости. Одним из важнейших наследий татар, придавших России особую специфику по сравнению с Европой, был вызов самому оседлому образу жизни, как основе всякой государственности. Для того чтобы противостоять татарам и превзойти их в способности контролировать такое огромное незащищенное и незаселенное пространство, части населения пришлось рано приступить к колонизации и частично перенять кочевой образ жизни, причем к XVI–XVII векам эта «часть» населения («казачество» или

⁷⁶⁹ В XIII веке сельское хозяйство страны переживало резкий подъем в связи с тяжелейшим кризисом восточно-славянских государств, являвшихся до этого основными поставщиками зерна в Европу. Феодальные повинности пошли на спад и замещались более мягкими. Земля все чаще стала предоставляться в наследственную аренду. Крестьяне в этом случае должны были платить лишь военные и судебные пошлины. (Виппер Р.Ю. История Нового времени. Киев, 1997. С.40)

⁷⁷⁰ Важно иметь в виду, что зарождение капитализма в Европе происходило фрагментарно, периодически сменяясь временами откатов. Феодалы ограничивали связи крестьян с рынком, разрушая внутренний рынок. А германские города, рассчитывавшие на продолжение международной торговли, все больше оттеснялись городами других государств, более консолидированных для защиты своих уже национальных экономических и политических интересов.

«польские люди») была настолько существенной, что стала угрозой для существования самого государства. Тип «свободы», исповедуемой этой частью населения, не имел ничего общего с конструктивным гражданским пониманием свободы, развивавшимся в рамках тяглого, оседлого типа общества. Поэтому наряду с европейскими линиями противостояния (феодалы – города, феодалы – крестьяне, церковь – государство) в России развивается и к XVII веку становится особенно острой еще одна линия противостояния: оседлое (социально-конструктивное, государствообразующее) и кочевое (социально-деструктивное) население. Именно это противоречие и затмило собой в самый решающий момент Смуты все остальные, не позволив гражданской, промышленной части общества по-настоящему самоопределиться по отношению к феодально-патерналистской, бюрократической. Поэтому Смута так и не вылилась по-настоящему в революционную гражданскую трансформацию.

Индивидуализация и рынок. Повторное закрепощение. В XV–XVI веках положение крестьян в Германии меняется. Это было связано, как с резким подешевлением денег в связи с великими географическими открытиями, так и с политическим и экономическим усилением восточно-европейских соседей, в частности Московского государства, которое к тому времени смогло освободиться от татар, расшириться и начать наращивать экономическую силу, пытаясь вернуться на европейский рынок зерна за счет внедрения крепостных форм эксплуатации. В Германии тенденции освобождения тоже сменяются тенденциями повторного закрепощения крестьян. Необходимость выдерживать всевозрастающую конкуренцию с дешевым рабским трудом в Новом Свете и полурабским в Восточной Европе вызвала новый виток закрепощения, но теперь уже с чисто капиталистической целью – сверхэксплуатация, чтобы победить в складывающемся общеевропейском рынке сельскохозяйственных капиталов и зерна. Параллельно происходит рост населения и дробление земель. Все эти тенденции «возвратного развития», сочетание капиталистических и внеэкономических форм принуждения, соединение новых тенденций и экономической отсталости – порождают глубокий внутринациональный конфликт, поскольку закрепощающий собственное население правящий класс фактически осуществляет внутреннюю колонизацию общества. Ситуация национального и социального «предательства» порождает пророков, а вслед за ними и идеи конца света и Страшного суда. Те же тенденции, но в более выраженной и «успешной» форме развиваются и на территории России, но с существенными различиями. Если Германия была лишь территориально и экономически расколота «повторным закрепощением» на восточную и западную части, то Россия была социально расколота повторным закрепощением на две культуры, на две цивилизации в рамках единого геополитического пространства.

Различия в типах социально-политической интеграции. Важнейшим и глубочайшим отличием европейского типа развития от российского в эпоху ранней Современности стало то, что Россия пошла по пути формирования тотального контроля над социальным пространством, в то время как Европа развивалась в рамках фрагментарного социального контроля над сопоставимой по масштабам территорией. По существу Россию нельзя сопоставлять с логикой развития отдельных европейских государств. Россию можно сопоставлять только с Европой в целом. «Лоскутный», «фрагментарный» тип развития Европы обеспечивал лучшие шансы для сохранения и развития новых прогрессивных тенденций. Зародившись в Италии, новый тип личности в конечном итоге привел к распаду социально-политического пространства этой страны. Но если в самой Италии процесс национального самоопределения и внутренней интеграции оказался отодвинутым на несколько веков, то дальнейшую эстафету гражданской трансформации подхватили более северные регионы Европы. Духовные семена индивидуализации, взросшие на итальянской почве, дали обильные плоды, в виде Реформации в Северной и Центральной Европе. Подавленное у себя на родине, в Германии, движение Реформации дает обильные политические всходы в ходе ранних буржуазных революций в Нидерландах, Англии, США. А результаты последних, в свою очередь, оказывают возвратное социально-экономическое и политическое влияние на гражданскую трансформацию Франции, Германии, Италии. В России ситуация была иной. В силу тотального типа социального контроля новые веяния, зародившиеся в том или ином регионе, достаточно быстро подавлялись и не имели шанса спастись в других регионах на всем пространстве России. Власть была одна на всех, и при всей ее рыхлости она была тотальной. Ситуация осложнялась еще и тем, что и Церковь, и власть в России, порой подталкиваемые историческими обстоятельствами, порой подталкивая эти самые обстоятельства, делали всё, чтобы не допустить самой возможности какого-либо контакта (духовного, политического, религиозного, гражданского и даже экономического) между российским и европейским миром, минуя власть. Именно эта конфессиональная, культурная, политическая и просто географическая отрезанность российского общества от европейского усиливала ту самую тотальность российской политической системы, которая была так удобна для подавления любых проявлений общественной активности в России.

Исходный импульс индивидуализации веры. Сходным оказывается и изначальный толчок, послуживший отправной точкой реформаторской деятельности каждого из пророков. В 1505 году Лютер внезапно уходит в августинский монастырь в Эрфурте. По преданию на это его подтолкнул случай во время грозы, когда он оказался в поле и спрятался под дубом, в который

попала молния⁷⁷¹. Страх и осознание личной смертности сводили Лютера на то, чтобы резко изменить свою жизнь. Таким образом, причиной его ухода в монастырь стало внезапное осознание своей смертности и страх предстать перед Богом в грехах. Аввакум в своем «Житии» тоже описывает поразившую его сцену смерти животного, напомнившую ему о его личной смертности и личной ответственности за свою жизнь⁷⁷². Среди господствующих стереотипов западного средневекового сознания была изначальная идея греховности человека. Человек мог достичь спасения, но только в том случае, если он будет выполнять все предписания Церкви и будет ее послушным сыном, потому что только Церковь, как посредница между Богом и людьми, может спасти изначально греховного человека. И вот тут у Лютера появляется первое сомнение. Недоверие к могуществу Церкви выливается в стремление самостоятельно заслужить спасение. Так Лютер заново открывает для Европы близкую к исихазму идею восходящей индивидуализации. Человек способен подавить грех плоти и подняться к Богу, превращаясь в духовное существо. Человек может в своей собственной жизни соблюдать заповеди Божьи, если захочет. Образ праведной жизни в молчании, привлекавший Лютера в тот период, тоже очень напоминает исихастскую мораль.

Для Аввакума же восходящий тип индивидуализации был не столько личным открытием, сколько религиозной нормой и национальной традицией, нуждающейся в возвращении и поддержке. В 1508 году Лютер оказывается в Виттенберге («на границе цивилизации»)⁷⁷³. В 1517 году Лютер создает знаменитые «95 тезисов». Личное открытие Лютера, как известно, было очень простым. Смысл ситуации в том, чтобы перейти от идеи Бога как внешнего карающего регулятора, управляющего людьми с помощью наказания и страха к идее Бога, как внутреннего, естественного влечения человека к добру с помощью слова Божья и Писания, открывающего человеку его божественную сущность («только вера, только писание, только милость»). Таким образом, вера здесь – не рациональное понимание и уж тем более не иррациональное принятие догматов. Вера – это индивидуальное нравственное усилие, направленное на добро, на движение к Богу, на внутренний духовный рост. Здесь снова мы видим переключку с исихазмом. Вера проявляется не в словах, а в образе жизни, не в трактатах, а в поведении. Это открытие перевернуло внутренний мир Лютера, потому что он впервые

⁷⁷¹Голубкин Ю.А. Из любви к истине.// Мартин Лютер. Время молчания прошло.Избранные произведения 1520-1526 года. Харьков, 1994. С.225 – 332. С.230-231.

⁷⁷²Аввакум Петров. Житие Аввакума // Пустозерская проза: Сборник / Сост., предисловие, комментарий, переводы отдельных фрагментов М.Б.Плюхановой. – М., 1989. С. 38–94. С.42

⁷⁷³В то время это небольшой городок-поселение – 4 церкви, 2 монастыря, 21 религиозное братство и 2 тысячи жителей. В 1502 году, за шесть лет до приезда Лютера, в Виттенберге открывается университет, и Лютер начинает там читать лекции по моральной философии или этике Аристотеля, он руководит студенческими диспутами, продолжая при этом жить в монастыре. Однако уже летом 1511 года он переезжает в Виттенберг, а в 1512 году становится доктором теологии. Его лекции имеют успех, и в 1514 году городской совет Виттенберга поручает Лютеру читать проповеди в церкви. Аввакум тоже становится священником и проповедником. И его проповеди тоже обращены, прежде всего, к простому люду, к обществу.

почувствовал лично себя субъектом веры. Вера предстает как его добровольный, лично желанный выбор. Из насилия над личностью она превращается в высшее проявление личной свободы. «Я ненавижу праведного и карающего грехи Бога»⁷⁷⁴, – напишет впоследствии Лютер о своем открытии. Из внешнего судьи Бог превращается во внутреннюю потребность, внутренний голос самой личности. Так прозвучал отказ от средневекового отчужденного восприятия веры. «Праведный верою жив будет» – знаменитые слова апостола Павла из его «Послания к римлянам. На Западе же к XIII–XIV векам вера вырождается в отчужденную папскую идеологию, проповедующую на непонятном обществу языке, т.е. деиндивидуализируется. Индивидуализация личности наступает здесь лишь в эпоху Возрождения на базе частичного возвращения к язычеству и критики христианства. И когда полное растворение Бога в природе ведет в утрате нравственного начала в эпоху позднего Возрождения, возникает необходимость снова вернуть Бога. Но старый, отчужденный тип веры оказывается уже несовместим с новым, индивидуализированным типом личности. Тогда-то на Западе и наступает необходимость индивидуализировать веру.

Особенность же развития русской православной традиции заключалась в том, что здесь вера изначально возрождалась как результат внутреннего индивидуализированного общественного усилия. В России христианство в XIV–XV веках возродилось как общественное, индивидуализированное и национальное (хотя формально и не автокефальное). И только потом, к XVI веку, в нем стало нарастать отчуждающее антиобщественное начало. Таким образом, в России индивидуализация личности произошла на базе христианства и в рамках христианства. А вот как раз элементы заимствования папской отчужденной идеологии появляются здесь только к XVI веку, причем в ореоле западных поздневозрожденческих ценностей. Поэтому у нас в отличие от Западе индивидуализация веры совпала с индивидуализацией личности. И наша индивидуализация личности носила изначально религиозный характер. А угроза деиндивидуализации, развившейся к XVI–XVII векам, проистекала не от недостатка религиозности, не от того, что Бог «растворился» в природе, а «нравственное» – в «естественном», как это произошло на Западе. Угроза деиндивидуализации в России исходила от нарастающего отчуждения религиозных и политических институтов от общества. Происходила подмена морали как изначально свободного общественно-религиозного индивидуального импульса, сложившейся, в XIV–XV вв., церковным (церковь) и политическим (государство) институтом, взявшим на себя функции морального регулятора и религиозного

⁷⁷⁴ «Новое восприятие веры открывает новое понимание и правосудия Божьего. «Если раньше это слово было для меня ненавистно, то теперь я воспринимал его с внутренней любовью», – пишет Лютер. Это открытие находит свое отражение в таких произведениях этого периода, как «Лекции о псалмах» (1513–1515 гг.), «Лекции о послании к римлянам» (1515–1516 гг.), «О послании к евреям» (1517–1518 гг. « (Цит. по: Голубкин Ю.А. Из любви к истине.// Мартин Лютер. Время молчания прошло. Избранные произведения 1520-1526 года. Харьков, 1994. С.225 – 332. С.238)

посредника к XVI–XVII векам. Таким образом, если кризис индивидуализации личности на Западе заключался в том, что Бог полностью растворился в человеке, то в России тот же самый кризис индивидуализации заключался в том, что человек оказался полностью растворен в «суррогате Бога» – государстве и Церкви. На Западе исчез Бог (всеобщее), в России исчез индивид (индивидуальное). И в том, и в другом случае единство и гармония человека и Бога, всеобщего и индивидуального в человеке оказались нарушены. Именно это означало деиндивидуализацию веры, породившую западную Реформацию и русский Раскол. Поэтому индивидуализация веры в России, решавшая задачу, сходную с западной, требовала не провозглашения «нового» принципа оправдания верой, а отстаивания этого принципа, как «старого», традиционного, изначально присущего русскому православию. Но в чем же, тогда, новаторство Аввакума и его сподвижников? Возрождая индивидуализированный тип веры, сложившийся в России в XIV веке, старообрядцы делают следующий шаг – они предлагают превратить этот внутренний тип религиозности из монашеского и отшельнического в основу новой общественной нравственности, совместимой с ценностями мирской социальной жизни.

Противоборство с официальной церковью. Чисто духовное открытие Лютера породило ряд вопросов, имевших глубокие политические последствия. Если человек оправдывается верой, то для чего нужен особый институт церкви? Для чего такие дорогие таинства и обряды, а также все те, кто их отправляет? Зачем нужен институт монашества, если никто не может замолить чужие грехи, и каждый отвечает за себя перед Богом только лично? Таким образом, учение об оправдании верой приводит к мысли о несостоятельности католической церкви как посредницы между Богом и людьми, разрыву с догматикой и организацией Церкви. Новый, индивидуализированный, тип веры вступает в противоречие с существующей церковной практикой, с существующими формами религиозных институтов. С этого момента Лютер все дальше уходит в доказательство несоответствия реальной церковной практики христианскому вероучению. Конкретным проявлением этого несоответствия стала продажа индульгенций. Фактически речь шла о переводе раздачи духовных благ на «рыночные рельсы». В 1517 году Лютер выступает против продажи индульгенций со своими знаменитыми 95 тезисами⁷⁷⁵. Новаторской была не только задача, но и сам принцип политического действия – Лютер впервые обращается не к Папе, не к богословам-специалистам и даже не к богословскому сообществу⁷⁷⁶. Согласно легенде, 31 октября 1517 года прибывает свои 95 тезисов к дверям Виттенбергской церкви. И общество в отличие от епископа откликнулось на идеи Лютера

⁷⁷⁵ В основе этой работы лежит подробная критика существовавшей практики отпущения грехов католической церковью как не соответствующей духу христианского учения.

⁷⁷⁶ Вначале Лютер обращается с письмом к епископу, стараясь рациональными доводами убедить его в неправомочности и ошибочности идеи индульгенций, не получив ответа от епископа, Лютер обращается к обществу

весьма оперативно. Уже в ноябре 1517 года в Виттенберге выходит второе издание лютеровских «Тезисов»! ⁷⁷⁷Если в «Лекциях о псалмах» речь шла лишь о собственном понимании Бога и природе истинной веры, то в «Тезисах» делается следующий шаг: обосновывается и на деле проявляется право верующего судить реальные церковные институты и их практику исходя из собственного понимания текстов священного писания. Т.е. фактически речь идет о праве принимать или не принимать официальные церковные институты на базе своего индивидуального нравственно-религиозного суждения. Таким образом, делается шаг от права непосредственного индивидуального общения с Богом с помощью Священного Писания к праву судить о правомерности существования того или иного церковного института. В «Тезисах» было поставлено под сомнение право Папы и курии единолично решать вопросы христианского вероучения и культа. Возникает призыв сделать эти вопросы предметом публичной дискуссии. С этого момента начинается конфликт с церковью, коль скоро церковь признает только безмолвную верность и послушание папсты ⁷⁷⁸. И уже в июне 1518 года Лютер приглашается в Рим. Папа Лев X отдает приказ об аресте еретика и содержании его под стражей до нового указа из Рима. На этом Реформация в Европе могла бы закончиться тем же, чем и русский Раскол. В тот момент ее спасла политическая аморфность, «лоскутность» Европы и простое стечение исторических обстоятельств. ⁷⁷⁹ Чтобы не обострять отношения со своим политическим союзником и покровителем Лютера Фридрихом Саксонским, Папа велит «лишь допросить» Лютера и принудить к отречению. 12–14 октября в Аугсбурге попытка «обращения Лютера в истинную веру» проваливается. Лютер отказывается признать право Церкви на продажу индульгенций. С этого момента наступает полный разрыв Лютера с господствующей католической церковью, он отрицает силу католической догматики и культа. И формулирует идею создания новой религиозной организации и подключения общества к реформам. Лютер отвергает тезис о божественном происхождении папской власти, о непогрешимости Папы и

⁷⁷⁷ Лютер критикует принятую в Католической церкви интерпретацию Покаяния и раскрывает евангельский смысл этого таинства. Критикует идею о прощении грехов папой и священниками. Отрицает власть Папы над душами в чистилище. Сравняет силу отпущения грехов с истинным раскаянием человека. Забота человека о ближнем оценивается намного выше, чем покупка индульгенций. Превозносится Евангелие и осуждается замалчивание слова Божьего проповедниками индульгенций. Приводятся резкие высказывания мирян о Папе, духовенстве и индульгенциях. Подчеркивается разница между «религией отпущения грехов» и истинной верой в Христа. (Голубкин Ю.А. Из любви к истине.// Мартин Лютер. Время молчания прошло. Избранные произведения 1520-1526 года. Харьков, 1994. С.225 – 332 С. 247 – 248)

⁷⁷⁸ В 1518 году Лютер читает «Проповедь об отпущении грехов и милости», где уже открыто выступает против права официальной Церкви на насилие над индивидуальной совестью верующих. Лютер призывает к союзу и единению своих единомышленников и приглашает их в Виттенберг. Эта проповедь стала первым религиозным произведением, написанным на немецком языке. (: Голубкин Ю.А. Из любви к истине.// Мартин Лютер. Время молчания прошло. Избранные произведения 1520-1526 года. Харьков, 1994. С.225 – 332 С. 249)

⁷⁷⁹ Изменилась политическая ситуация. Император Максимилиан I болен, и наследником престола он объявляет своего внука Карла I, короля Испании. Это не устраивает папу, который очень боится, что германский император соединит власть над Испанией и Германией и станет опасным противником. Случилось так, что покровитель Лютера Фридрих Саксонский тоже не хочет этого наследника. 27 августа 1518 года он отказывается поддержать кандидатуру Карла и становится союзником Папы. (Там же. С. 250)

церковных соборов, произносит похвалу признанным еретикам Яну Гусу и Уиклефу. С этого момента обратной дороги для Лютера больше нет. Единственное, что может спасти его дело и, возможно, его жизнь с этого момента, – это прямое обращение к обществу и упование на общественную поддержку.

Важнейшим отличием Европы от России в рассматриваемую нами эпоху был социально-политический статус церкви в рамках теократической системы. Для абсолютного большинства европейских государств (некоторое отличие составляет лишь Италия, и то – до определенного предела) церковь выступала как имперский, над- и вне- национальный институт. Но дело не только в этом. До Реформации папская Церковь выступала еще и как институт, эксплуатирующий европейские сообщества, но не произрастающий из них, а, напротив, стремящийся подчинять себе политическую власть, оформляющуюся в рамках тех или иных европейских регионов. К XVI веку это был уже самодостаточный имперский теократический институт, не несущий в себе никаких функций теократического общественного контроля за властью, и стремящийся превратиться в государство над государствами, абсолютно отчужденное от общественных чаяний и интересов и неподконтрольное обществу. Именно поэтому начавшаяся Реформация на Западе логически привела к смене типа социального контроля с теократического на гражданский. Теократический контроль церкви здесь просто очень быстро выродился, и общество было обречено на создание иных, нецерковных, светских форм контроля и новых институтов общественного контроля и легитимации власти – гражданских.

В России ситуация была иной. В XIV–XV веках общество пошло по пути религиозно-общественного типа самоопределения и возрождения. На базе этих тенденций к XVI веку здесь развивается национально-теократический тип государства с опорой на фактически автокефальную церковь. Поэтому в России изначально общество исторически воспринимало церковь до Раскола как свой социальный, национальный институт в рамках национальной теократии. Это объясняет многое. Это объясняет, почему в России дело реформации веры не имело шанса быть поддержанным правящими слоями во имя политической национализации (как это произошло в Европе). Это также объясняет, почему так сложно оказалось противопоставить реформируемую церковь официальной, почему реальная реформация церкви на основе индивидуализации веры не смогла повлечь за собой формирование нового церковного института, и вместо того чтобы послужить политической трансформации общества, выродилась в маргинальную форму религиозного отшельничества. Наконец, третий очень важный момент: близкие, по существу, тенденции индивидуализации веры на Западе и в России не имели никакого шанса встретиться, узнать друг в друге союзников и поддержать друг друга. В этом смысле политика отделения русского общества от европейского, проводимая всеми без

исключения российскими элитами, всегда служила важнейшим орудием в их подавлении собственного общества. Это обусловило тот факт, что, в период объективно назревшего одновременно с западным кризиса теократического типа общественного контроля, Россия не пошла по пути формирования нового гражданского секуляризованного типа контроля, а попыталась решить эту проблему под лозунгами возрождения традиционного общественно-теократического типа контроля. Абсолютно новая, по сути, тенденция была облечена в форму «возрождения старины». В результате тенденция новой, секулярной, гражданской составляющей индивидуализации веры в России оказалась неосознанной и нереализованной.

Проблема обрядности. В целом можно сказать, что требование реформирования внешней обрядности, стало важнейшей составляющей индивидуализации веры в рамках западной Реформации. В работе «О добрых делах» Лютер прямо говорит о необходимости переключиться от внешней обрядности к внутренней вере, выражающейся в нравственной жизни и добрых делах личности. Тем не менее, было бы большой ошибкой отождествлять реформу внешней обрядности с индивидуализацией веры как таковой. В Европе реформа внешней обрядности была действительно необходимым моментом индивидуализации веры и Реформации, т.к. вера до Лютера действительно носила в Европе внешний характер. Внутренняя вера была не развита, и людям надо было показать, что обряд это еще не вера. Поэтому здесь критика и трансформация обряда были действительно необходимы. Но была и еще одна очень важная причина совпадения Реформации и критики прежней обрядности. Новый, внутренний, тип веры в Германии утверждался не просто, как индивидуальный, а одновременно как национальный, т.е. как антиримский. Поэтому развитие внутренней веры, ее индивидуализация, совпадающая с национализацией, должна была неизбежно принять форму критики старого обряда и трансформации формы обряда, т.е. провозгласить необходимость создания нового обряда. Поэтому у Лютера индивидуализация веры совпадает с обновлением обряда.

В России в XIV веке индивидуализация личности изначально носила религиозный характер. Поэтому угроза деиндивидуализации личности, развившаяся к XVI – XVII веку, проистекала не от недостатка духовности и религиозности (как на Западе), а от нарастающего отчуждения церковных и политических институтов от своего изначально общественного основания, от подмены внутреннего свободного общественно-религиозного импульса внешним политическим или религиозным институтом (государство и церковь).

В России в отличие от Запада произошла лишь духовная индивидуализация личности, но не было социально-экономической и политической индивидуализации. Политическая и социальная опасность этой ситуации заключалась в том, что духовная, религиозная

индивидуализация принципиально отличается от социальной индивидуализации тем, что она не структурна. В то время как социальная индивидуализация – структурна. Религиозная индивидуализация в отличие от социальной не создает материальных границ, отдельности индивидов друг от друга. Напротив, она направлена на преодоление и растворение всяческих границ, на слияние людей в Боге – и тем самым обретение каждым личностного значения. В рамках духовно-эмоциональных отношений подобное «слияние» не является деиндивидуализацией, оно не только не враждебно, а, напротив, действительно развивающе действует на личностное индивидуальное начало. Но, выходя за межличностные духовные рамки и становясь основой социально-политического действия, этот тип индивидуализации в силу самой своей тотальности несет в себе потенциальную угрозу тоталитарного подчинения индивида социальному целому, поскольку не признает ценности материальных границ, отдельности-суверенности каждого человека в рамках социума. Тотальная восходящая индивидуализация, выходящая за пределы религиозно-духовной сферы и становящаяся основой политики и экономики, рискует обернуться тотальной деиндивидуализацией и, как показывает история России, не только «рискует», но регулярно ею «оборачивалась». В этих условиях главная угроза деиндивидуализации личности в России проистекала от государства, все более активно присваивавшего себе право распространить свой контроль не только на политическую и экономическую, но и на духовную жизнь общества. В этом же направлении развивалась и официальная церковь, все дальше уходя от своей изначально социальной функции и миссии и все больше превращаясь в политического и экономического конкурента государства. В эпоху Раскола государство предприняло решительную атаку на народную внутреннюю веру под видом трансформации старого народного религиозного национального обряда. Поэтому в России борьба за индивидуализацию веры выразилась в требовании не обновления, а, наоборот – сохранения старого обряда и недопущения его трансформации. Поэтому у нас борьба за индивидуализацию веры приобрела форму противостояния государству и его политике насильственного навязывания обществу нового религиозного обряда. В ходе Раскола общество заново отстаивало свое право на национальное и религиозное достоинство, попираемое государством в ходе насильственной церковной реформы. Поэтому знаменем русской индивидуализации веры стало не обновление, а, наоборот, защита старого обряда. В этих условиях покушение государства на национальную обрядность выступало как символ деиндивидуализации личности и веры. Вот почему один и тот же по существу процесс индивидуализации веры в России и Европе проходил под прямо противоположными лозунгами: обновление обрядности в Европе и сохранение традиции в России. При этом по существу оба эти движения были направлены на одно и то же – индивидуализацию веры и преодоление отчужденной, теократической модели религиозности.

Кроме того, нельзя забывать, что старый обряд в России был не только индивидуализированным по своей природе, но и, в отличие от европейского, - национальным. Он был важным фундаментом национального согласия и единства и в этом своем качестве создавал серьезную угрозу для абсолютистских, авторитарных устремлений власти, поскольку служил реальным фундаментом народной внутренней интеграции. Вот почему дискредитация старого обряда и веры в ходе Раскола стала важнейшим инструментом разрушения общественной интеграции, деморализации и тотального подчинения российского общества. Без успешной дискредитации народной веры власти ни за что не удалось бы превратить общество в послушный инструмент своей антинациональной колониальной политики, завершившейся тотальным закрепощением «сограждан-россиян». Вот почему в России защита обряда совпала с защитой индивидуализированной веры, человеческого достоинства личности.

Новая вера и проблема «национального». В работе «К христианскому дворянству немецкой нации. Об исправлении христианства» Лютер пишет уже не о реформе церкви, а о коренном преобразовании всей жизни общества, включающем не только духовные, но и социальные, и политические аспекты⁷⁸⁰. В этой работе Лютер обосновывает идею о всеобщем священстве и равенстве всех христиан перед Богом⁷⁸¹. Именно в этой работе Лютер намечает контуры новой, независимой от Рима церковной организации. Отныне все вопросы религиозной жизни, включая назначение священников, должны решаться путем голосования в общине. И хотя каждый человек имеет свои занятия, все равны по отношению к вере и священству. На смену церковной иерархии приходит принцип демократического равенства и выборности. Одновременно церковь обретает новые социальные функции и обязанности в мирской жизни. Но этим Лютер не ограничивается. Он представляет Реформацию как важную составляющую новой национальной политической стратегии. Лютер прямо говорит о разрыве с папским Римом как необходимым этапе политического самоопределения Германии. Реформация выступает как основа национальной консолидации немецкого общества. Сознательная религиозная активность становится обязанностью каждого члена общины. Интересно, что на Западе сначала принцип свободы был возрожден как физический и политический, а лишь потом пришло время провозглашения духовной свободы. В России – наоборот: принцип свободы сначала возник как духовный принцип свободы духа, но так и не развился в политические и экономические формы.

⁷⁸⁰ Мартин Лютер. К христианскому дворянству немецкой нации.// Мартин Лютер. 95 тезисов./ Сост., вступ. ст., примеч. и коммент. И.Фокина. СПб., 2002. С. 17 -86

⁷⁸¹ Он наносит удар по трем основополагающим принципам теократической веры: принципу разделения людей на священников и мирян; идее превосходства духовной и канонической власти и права над светской властью и правом; идее недопустимости толкования Священного Писания мирянами. Лютер обосновывает право христиан на свободу в духовной сфере.

Аввакум также очень четко фиксирует тему «национального» как одну из ключевых, центральных проблем Раскола. И это сближает его с Лютером. Отсюда их приверженность к родному языку, отсюда их негодование по поводу оскорбления национального достоинства сограждан. Отсюда стремление придать вере не просто общественное, но общенациональное звучание. Однако угроза национальному достоинству и суверенитету общества в России и в Германии (Европе) того времени имела разный источник. В то время как в Европе церковь была наднациональной и по содержанию, и по форме, в России она была национальной и автокефальной по форме. Однако, национальная и автокефальная по форме русская церковь к 17 веку переставала быть таковой по существу, т.е. именно в тот момент, когда формирование национальных государств стало главной европейской тенденцией. Она стремительно утрачивала свою национально-консолидирующую функцию именно в тот момент, когда возникла реальная угроза национальному выживанию и появилась потребность в новых формах национально-политического самоопределения общества. Отсюда – главная трудность русских реформаторов. Для Аввакума, как и для Лютера, защита веры есть форма защиты национального достоинства. И это естественно, ведь Россия пошла по пути не социально-этнического, а именно социально-религиозного самоопределения. Но вот с «противником» возникла проблема. Если для Лютера противник ясен – инонациональный папский Рим, то для Аввакума и его сподвижников таким противником выступило... собственное выродившееся государство и собственная выродившаяся национальная церковная иерархия. Одно дело, когда врагом национального самоопределения общества выступает другое государство (папский Рим), и совсем другая ситуация, когда угроза национальному достоинству и свободе общества проистекает от собственного государства и собственной церкви. Для Лютера проблема национального и религиозного суверенитета общества выступила как проблема политического суверенитета государства. Именно это спасло жизнь ему и, в конечном счете, его делу, обеспечив ему сторонников среди национальной политической элиты. Для Аввакума и его сторонников национальный и религиозный суверенитет выступил не в политической, а именно в социальной форме – как проблема защиты общественного национального суверенитета перед лицом собственного национального государства и официальной национальной церкви. В этих условиях сторонникам Аввакума не приходилось рассчитывать на какую-либо поддержку со стороны национальной политической элиты. Русская религиозная реформация носила чисто социальный характер, при котором национальное самоопределение могло быть осуществлено только через трансформацию общества из теократического в гражданское в ходе революции. Этот шанс по целому ряду описанных выше причин Россия и упустила в XVII веке. Впрочем, ведь и Германия проиграла тогда битву за Реформацию. Но то, что в Германии проявилось лишь как «социальная задержка» в развитии, в России вылилось в «особый путь» колониальной

самоэксплуатации и консервации патерналистского типа социальной системы. В итоге «национальное» в России так и не развилось в «гражданское» и было раздавлено «имперским». Вот почему незавершенная эволюция «национального» в «гражданское» до сих пор является важнейшей проблемой для России.

Свобода веры, свобода совести, свобода слова. В 1520 году Лютер также пишет работу «О свободе христианина», провозглашающую свободу совести индивида от церкви и, тем более, от государства. Интересно, что в России провозглашение такой свободы какое-то время не было насущно, поскольку вера здесь изначально возрождалась, как «своя», выстраданная, а церковь, по сути, была воссоздана, поддержана и защищена народом как прибежище, воплощение, проявление, «социализация» народной веры. Ни церковь, ни ее обряды не были в допетровский период чем-то противоположным, враждебным индивидуальности. Индивидуальность скорее находила и раскрывала, проявляла себя в вере, а внешними признаками этой индивидуализированной веры была обрядность. Поэтому-то здесь изначально вера не противоречила свободе, а, наоборот, была высшим актом проявления свободы. Поэтому безо всякого провозглашения свободы слова и совести здесь считалось само собой разумеющимся, что совесть и вера не могут быть никакими другими, кроме как свободными.

Для Аввакума было *естественно* самому решать, правы, или не правы Никон и Алексей Михайлович. Он не чувствовал новаторства своей позиции, поскольку это действительно было лишь восстановление искаженного впоследствии принципа индивидуализированной веры, открытого еще Сергием Радонежским. Поэтому, кстати говоря, и народом этим так трудно было манипулировать до тех пор, пока не была дискредитирована и унижена его вера и его церковь. Народ привык к тому, что «верить» значит быть «личностью», значит быть свободным. Не случайно, самым большим недоумением Раскола, заставшим врасплох русское общество, была позаимствованная у латинизированных греков и малороссов идея о том, что вера православная не прямо из сердца людей вырастает, а что есть определенные инстанции, формальные институты, которые имеют преимущественное право судить о вере и быть посредниками в вере по отношению к другим, что эти институты имеют право грубо вмешиваться в духовную жизнь общества на основании каких-то формальных преимуществ. Мысль эта была настолько инородна для русского религиозного сознания, что оно даже не успело выработать аргументацию против нее. Впрочем, в аргументации уже никто и не нуждался. Власти было некогда, и все было навязано с помощью огня и меча. Для нас важно отметить, что именно из-за этого изначально отсутствия «несвободы» веры и совести в России не успела сложиться религиозная, а затем и политическая ценность свободы слова и свободы совести как таковой. Свобода совести в России просто совпадала с верой, поэтому и не была артикулирована как

особое понятие. Она не отличалась от веры, а имплицитно содержалась в старой вере, была ее сутью. И «отменили» ее вместе со старой верой. Таким образом, с запретом старой веры в России исчезла и свобода совести, а вместе с этим и предпосылки для развития и обоснования свободы слова.

Отношение к социальному мятежу. Проблема новой легитимации власти. Широкое движение уже не просто городских, а крестьянских низов изменило терпимое отношение правящего класса к Реформации в Германии и перевесило чашу весов в пользу контрреформационных настроений. В октябре 1521 года народ активно включается в преобразовательный процесс⁷⁸². Уже безо всякого влияния Лютера его идеи начинают влиять на общественные процессы, причем, совсем не в том направлении, которое он изначально стремился им придать⁷⁸³. Именно социальная психология общественных низов делает весьма логичный шаг от лютеровской идеи духовного, религиозного равенства и свободы к идее политического равенства и непризнания власти как таковой. Теократическая мотивация подчинения и легитимации властных отношений рухнула. Тут же возникла иллюзия, что пробил час власти как таковой. Ведь гражданская форма легитимации власти к тому времени еще не сформировалась. Теократическое сознание не знало других оснований легитимации власти, кроме теократических. Коль скоро концепция Лютера нанесла удар по теократической иерархии, то возникает вполне логично идея о конце всякой власти и наступлении царства свободы. Если ты сам можешь позаботиться о своей нравственности, то зачем тебе власть и Церковь?

После того как 3 декабря 1521 года студенты и бюргеры врываются в церковь и устраивают там погромы алтаря, Лютер выступает с «Открытым увещанием ко всем христианам воздержаться от смуты и мятежа». В этой работе он говорит о различии между духовным и общественным мятежом, высказывает идею о необходимости ограничиться духовным неповиновением. Но процесс уже невозможно остановить⁷⁸⁴. Важно отметить, что если бы в Германии общество ждало трансформационного импульса из центра от властей и феодалов, то Реформация была бы невозможна. Реальная трансформация все-таки шла снизу. В Германии это оказалось возможным в силу объективно сложившейся независимости городов благодаря «рыхлости» государства, его феодальной и геополитической раздробленности. В

⁷⁸² Монахи покидают обители, начинается ликвидация монастырей. В декабре в городах появляется идея, что князьям и господам никто не обязан подчиняться. Все христиане должны быть равны не только в религиозной, но и в земной жизни, а вся собственность должна быть общей. (Голубкин Ю.А. Из любви к истине.// Мартин Лютер. Время молчания прошло. Избранные произведения 1520-1526 года. Харьков, 1994. С.225 – 332 С. 276)

⁷⁸⁴ С декабря 1521 года идеологи новой левой религиозной волны (Томас Мюнцер, Марк Томе, Никлас Шторх, Томас Дрехзель) проповедуют идею непосредственного божественного откровения, предлагают не ограничиваться текстом Писания и провозглашают принцип открытого религиозного творчества. Это следующий шаг по пути индивидуализации веры.

России не было этого института раздробленности. Впрочем, и в Германии собственно Виттенбергское движение потерпело поражение уже в 1552 году.

Лютер не мог не откликнуться на эти набиравшие силу, опасные, с его точки зрения, социальные «продолжения» его идей. Уже в 1520 году в работе «О свободе христианина» он пишет о том, что свобода христианина должна ограничиваться, прежде всего, сферой духовной жизни⁷⁸⁵. И вот тут Лютер достаточно резко и четко проводит границу между двумя «царствами». Лютер остается в рамках западной августиновской позиции различения «двух градусов». В период 1521–1524 гг. Лютер уточняет свою позицию относительно социального процесса и формулирует свои взгляды на светскую (политическую) власть и религиозную организацию, а также на их взаимодействие⁷⁸⁶. Он пишет работу «О светской власти. В какой мере ей следует повиноваться». Именно здесь Лютер отчетливо возвращается к учению «о двух царствах».

Лютеровская интерпретация августиновской концепции о двух царствах принципиально отличается от официальной католической концепции. Средневековая концепция двух царств состояла в том, что христианское тело (*corpus christianum*) есть единая организация всех христианских народов. В рамках этого всеобщего христианского тела можно выделить две его части, два народа: миряне и священники. Им соответствуют две власти – духовная и гражданская, два права – каноническое и светское. Но главная идея папства заключалась в стремлении доказать политическое преимущество духовной власти над светской. В основе такого истолкования концепции «двух градусов» лежала идея принципиальной сопоставимости, соприкосновения этих двух градусов в рамках политики. Лютер же предлагает совершенно иной тип интерпретации концепции «двух градусов». В его понимании различие двух градусов состоит в типе объединения людей, в форме общности. Божье царство объединяет людей не внешне, не с помощью формальных политических механизмов, а внутренне, формируя духовное сообщество верующих. И тот, и другой тип общности присутствует в земной жизни людей. Но они не пересекаются, поскольку отличаются по своим функциям и сущности. Они обслуживают разные уровни человеческого бытия и поэтому используют разные механизмы интеграции индивидов в сообщество. Светское мирское правление должно регулироваться светской

⁷⁸⁵ Томас Мюнцер же (казнен в 1525 г.) настаивает на преобразовании социальной жизни по принципу духовной. Вслед за религиозным он призывает к социальному равенству. Он выдвигает идею народной Реформации в противовес бюргерской. Мюнцера отличает от Лютера идея непосредственного божественного откровения в его учении о Духе, а также идея преобразования социальных отношений на основе религиозных принципов. Революционное социальное противостояние злу в мире также является важной составляющей концепции Мюнцера. В последней проповеди 1524 года Мюнцер прямо ставит вопрос о создании царства Божия на земле. (Голубкин Ю.А. Из любви к истине.// Мартин Лютер. Время молчания прошло. Избранные произведения 1520-1526 года. Харьков, 1994. С.225 – 332. С.305 -309)

⁷⁸⁶ Мартин Лютер. О свободе христианина(1520).//Марин Лютер. 95 тезисов. СПб., 2002. С.87 - 107

властью. В работе «Могут ли воины обрести Царство небесное»⁷⁸⁷ Лютер отделяет службу как исполнение социальных функций от личности. Тем самым он совершенно четко разделяет социальную составляющую личности от ее духовной составляющей. Личность может соединяться с другими в социальной сфере – это будет социальный тип интеграции. Но одновременно личность может соединяться с другими личностями в духовной сфере – это будет религиозно-духовный тип интеграции. Подобное разделение сыграло очень важную роль в различении «дела» и «исполнителя», том самом, которое оказалось так важно при формировании в дальнейшем гражданских институтов и гражданских отношений, четко различающих частное и общественное начала в социальной сфере. Сами же институты власти, по Лютеру, справедливы и необходимы. Им надо подчиняться, они нужны обществу, иначе наступит хаос. И в этом смысле институты власти божественны. Христианское же духовное начало проявляется и господствует только в сфере личного переживания, а не в сфере социального права и социальной жизни. Поэтому церковь не выше и не ниже государства. Они в равной степени важны, но в разных сферах. Внешними формами интеграции заведует государство, внутренними – обновленная, индивидуализированная церковь.

С точки зрения Лютера у Церкви и у государства разные функции. Государство обеспечивает мир, порядок работу административных институтов. Церковь занимается тем, что сегодня называется «социальной политикой» (забота о нетрудоспособных). Тем не менее, важной ролью церкви остается обеспечение морального кодекса для вершителей светской власти. Главной задачей светской власти должна быть забота о людях и служение им. Поскольку институты власти священны, сопротивление властям со стороны подданных невозможно. Но при этом послушания требует не лицо, а дело. Для Лютера было важно заявить о признании необходимости власти как таковой. Но, разрушив теократический принцип легитимации власти, он не мог пока предложить никакого иного. Именно здесь его продолжателями стали Гоббс и Локк, заново открывшие и провозгласившие новый принцип легитимации власти – гражданский. Тем не менее именно Лютер провозглашает важнейший принцип западной Современности – сфера деятельности светских властей заканчивается там, где начинается духовная жизнь общества.

Аввакум так же, как и Лютер, может быть, даже более четко, фиксирует кризис теократической легитимации власти. В его тезисе о различии между «смирненными» и «смирненномудрыми» заключено важнейшее открытие века – служение царю, и служение Богу - перестали совпадать. Власть утратила теократическую легитимность в глазах общества, и общество отныне имеет не только право, но обязанность восстать против этой власти во имя

⁷⁸⁷ Мартин Лютер. Могут ли воины обрести Царство Небесное.// Мартин Лютер. Время молчания прошло. Харьков, 1994. С.181- 221

защиты Бога, веры, своего человеческого достоинства. На смену традиционной теократической институциональной форме легитимации власти Аввакум провозглашает новый принцип общественно-религиозной нравственной легитимации. Но в отличие от Лютера Аввакум не разводит две сферы общности – социально-политическую и религиозную. Он развивает не августиновскую концепцию «двух градусов», а православную концепцию социально-христианского монизма Дионисия Ареопагита и Иоанна Златоуста, для которой характерно не формально-юридическое, а нравственно-религиозное обоснование легитимности власти. Но эта легитимность должна корениться не в санкции церковного института, а в свободной санкции общества, вытекающей из принципа общественного согласия.

Таким образом, и в российском, и в европейском варианте модернизации основой новой легитимации власти должно было стать «общественное согласие». Только на Западе оно выступило в виде формально-рационального права (общественный договор по поводу компромисса частных интересов), а в России, в концепции Аввакума, это общественное согласие должно было основываться на общности нравственно-религиозных ценностей и установок. Речь идет о признании власти обществом как нравственно соответствующей его установкам. При этом и у Лютера, и у Аввакума общественное согласие выступает как новая основа легитимации власти. Отсюда у Аввакума появляется (или возрождается) новое понимание «самодержавства» не как произвола власти по отношению к обществу, а как «самостоятельное держание» обществом своего государства. Отсюда же проистекает и особое понимание веры как дела всего общества, как народной судьбы, а не как дела церковного института. Субъектом веры у Аввакума является не церковь как институт, и уж тем более не царь, а все христианское общество. А кто является субъектом веры, тот является и субъектом политики. Насилие же над верой со стороны власти - есть насилие над обществом. Власть, осуществляющая подобное насилие, не может быть легитимна. То же самое относится и к легитимности церковной власти. С точки зрения Аввакума, церковь легитимна в той мере, в какой она способна защитить общественный религиозно-нравственный идеал, если его попирает власть. Церковь, не способная выполнять эту общественную функцию, лишается своей легитимности так же, как и неправая власть. В конце своего «Жития» Аввакум резко отказывает и царю, и официальной Церкви в легитимности именно по этому новому основанию – общественному несогласию на его власть. Из этого вытекает его рецепт поведения по отношению к власти. С точки зрения Аввакума, не всякая власть заслуживает повиновения. Он обращает внимание на особый драматизм русской религиозно-политической ситуации своего времени: собственная власть становится антиобщественной, антинациональной. В этих условиях проблема политического и религиозного самоопределения становится главным вопросом социального выживания народа. Аввакум предупреждает – ценой вопроса становится

национальная, общественная свобода в рамках «собственного» государства. Во «Фрагменте об Аврааме» он специально останавливается на проблеме свободы. Человек свободен в своем праве на моральное самоопределение, на веру. Но это есть, прежде всего, свобода от зла, от греха. Путь же к социальному рабству начинается с неспособности или отказа защитить нравственную, религиозную свободу. Сохранение веры и религиозно-нравственного человеческого достоинства есть важнейшее условие сохранения социальной и политической свободы общества в своем государстве.

Как же относиться к мирской власти, следует ли ей подчиняться? Аввакум разделяет принцип и конкретную ситуацию. В принципе он, как и Лютер, исходит из того, что подчинение мирской власти необходимо для человеческого общежития. Но подчинения заслуживает лишь легитимная власть, т.е. та власть, которая способна заслужить уважение и согласие общества. При этом Аввакум так же, как и Лютер, четко разделяет императив свободного подчинения легитимной власти от императива рабского подчинения произволу конкретного лица, осуществляющего или олицетворяющего эту власть. Первое есть необходимое качество свободного гражданина, второе – свойство раба. Гражданин служит власти, признаваемой обществом. Раб прислуживает лицу. Перенос легитимности с института на конкретное лицо со всеми его прихотями, с точки зрения Аввакума, неправомерен и нелегитимен. Об отношениях светской и религиозной сфер Аввакум, также, высказывает мысли, близкие к Лютеру. Светскую власть он в целом ограничивает только мирскими вопросами, не допуская ее произвольного вмешательства в сферу нравственно-религиозной жизни. За сферу религиозной жизни призвана отвечать церковь, но только общественно легитимная, т.е. признаваемая обществом, пользующаяся его доверием, поддержкой и согласием на данную им (обществом) власть. Церковь же, не имеющая общественной легитимности, а лишь опирающаяся на поддержку властей, богатство и насилие, – нелегитимна и не может иметь никакой власти. В случае же, когда власть церковная и светская утрачивают свою легитимность, общество имеет право на сопротивление этой власти во имя восстановления таких социальных отношений, которые не противоречили бы нормам христианского нравственного закона.

Вот, собственно, и все. Кризис теократической власти был зафиксирован в ходе и той и другой Реформации, и теперь все зависело от того, кто победит в складывающемся социальном противостоянии в России и Европе в середине XVII века. Кто победит, тот и даст новый принцип легитимации новой, уже секуляризированной, власти эпохи Современности. В России и Европе победили разные силы. К анализу специфики русской секуляризации мы и переходим.

§6. От теократического государства к патерналистской империи. Секуляризация

«по-русски»

«Я не меньше тебя чту Бога и Его Пречистую Матерь, но мой долг казнить злодеев, умышлявших против общего блага» – с этих слов, сказанных вернувшимся в 1698 г. из-за границы Петром I патриарху Адриану в ответ на его заступничество за молодую царицу и ссылку на ропот народа по поводу глумления над верой отцов, – с этих слов начинается последний акт драмы под названием «секуляризация».

Вернувшийся из Европы Петр увлекся... протестантизмом. В своих «Очерках по истории русской церкви» А.В. Карташев приводит слова Петра, сказанные им при осмотре иезуитского коллегиума в Вене в 1698 году: «Знаю я, что иезуиты большею частью люди ученые, во многих художествах искусные и ко всему способные. Но не для меня. Ибо я знаю также, что сколько они ни кажутся набожными, однако же вера их служит только покровом к обогащению, равно как их училища и художества – орудием к проискам, услугам и выгодам пап в их господствовании над государями»⁷⁸⁸. Итак, задача поставлена и сформулирована совершенно ясно: главное – избавиться от церковного контроля и опеки над политической властью. Именно эта сторона протестантизма привлекает Петра. Протестантизм имеет для него ту хорошую сторону, что открывает дорогу секуляризации земель и абсолютизации политической власти. Известно также, что в 1712 году, очутившись на родине Лютера в Виттенберге перед его статуей, Петр проникновенно заявил: «Сей муж подлинно заслужил это. Он для величайшей пользы своего государства и многих князей, кои были поумнее прочих, на папу и на все его воинство столь мужественно наступал»⁷⁸⁹. Казалось бы, цель оформилась, есть уже готовая доктрина, отчего же не действовать? Что удерживает смелого реформатора, сторонника западных веяний и церковных свобод? Обычное объяснение – отсталость и дикость народа, не готового принять протестантскую свободу совести и протестантский принцип религиозного творчества. Думается, что дело не в этом. Народ-то как раз ко всему этому стремился⁷⁹⁰. Раскол, все сопротивление насилию над совестью, переросшее в народные бунты и крестьянские войны, как и самостоятельное народное участие в освобождении страны от поляков, прекращении Смуты и поставлении нового царя – разве не были свидетельства готовности русского общества к более активному, субъектному участию в религиозно-политической жизни? Казалось бы, прекратите гонения за веру, разрешите свободу совести – и

⁷⁸⁸ Карташев А.В. Очерки по истории Русской Церкви. Т. I–II. Репринтное воспроизведение. YMCA-PRESS. Париж, 1959. М., 1991. Т. II. С.323

⁷⁸⁹ Там же. С. 325

⁷⁹⁰ Вот характерный пример. В 1667 году низовая общественная Москва подала голос. Прихожане Иоанно-Богословской церкви адресовали царю просьбу разрешить им открыть при их церкви школу и пригласить проповедника, который регулярно поучал бы с амвона.

вырастет постепенно в России индивидуализированная вера. Но Петр понимал, что протестантизм имеет не только «хорошую», удобную для власти, но и «плохую», опасную сторону, связанную с субъективизацией и индивидуализацией общественной и религиозной активности. Такая трансформация общества, ведущая его от теократического к гражданскому, не входила в планы Петра при всем его восхищении цивилизованной Европой. Поэтому он медлит. После кончины последнего патриарха Петр на двадцать лет оставляет Россию без патриарха на условиях патриаршего местоблюстительства. Двадцать лет мучительных поисков понадобилось Петру для решения сложной задачи – «ввести» в России такую веру, такой принцип организации Церкви, который позволил бы избавиться от церковной опеки и одновременно не допустил бы развития гражданского общества и гражданских институтов общественного контроля.

Не следует думать, что лично Петр был не свободолобив. Напротив, вся его жизнь была сплошным стремлением вырваться из прошлого, из пут обычая, внешней морали, сдерживавшей инициативу. И в этом, кстати сказать, он был таким же сыном своего времени, как Аввакум, Феодосия Морозова, Степан Разин, Никон, Алексей Михайлович, Иван Болотников и т.д. В субъективизирующем, индивидуализированном порыве Петра к протестантизму было не западное (неизвестно откуда взявшееся), а чисто русское стремление к индивидуализированной политической активности, характерное для всего русского общества той бунташной эпохи. Это была эпоха революционеров, и Петр был лишь одним из них. Петр столкнулся с ситуацией, когда ему действительно был нужен протестантизм, новый, индивидуализированный тип нравственности в массовом масштабе, нужна была новая Церковь, сама стремившаяся отделиться от государства. Только все это хотелось бы иметь в уже готовом, «цивилизованном», устоявшемся, институционализированном виде. Без казней королей, без опасных революций и народных волнений. И в этом нет ничего удивительного. Такова логика всех «революционеров на троне». Они хотят готовых цивилизованных следствий и боятся причин. И правильно делают, ибо революции – не дело власти. Все то, что так понадобилось Петру в XVIII веке для модернизации теократического государства в светское («как на Западе»), – все это в XVII веке было предварительно уничтожено кропотливым гением его отца Алексея Михайловича во имя сохранения трона и своей головы. Эволюция общества была сорвана и остановлена в процессе Раскола, церковь потеряла свое народное и общественное лицо и яростно сражалась лишь за свои действительно уже отжившие вотчинные привилегии. На такое деморализованное общество действительно трудно было опираться для проведения гражданских реформ. Поэтому логика «революционеров на троне» всегда и везде одинакова – сначала сорвать внутреннее развитие общественных освободительных процессов, а затем навязать необходимые «свободы» сверху с помощью насилия и террора в той форме, которая

удобна и безопасна для власти. Подобная модернизация не может не носить «творческого характера». Для выработки российской модели реформ Петр обращается к Европе, дабы учесть все плюсы Реформации для власти и не допустить ее минусов⁷⁹¹. С большой симпатией и даже восторгом Петр относится к коллегиальной форме церковно-приходского самоуправления протестантских общин немецкой слобод. Петру вообще нравится эта цивилизованная бурная самодеятельная общественная активность, но... за границей. У себя на родине он предпочитал пресекать ее, вел себя, как варвар, ибо так ему было удобнее, привычнее и безопаснее управлять.

Итак, примат государственной власти над церковной – это именно то, что так привлекало Петра в протестантизме. Понравилась ему также «теория естественного права». Так, в наказе о воспитании цесаревича Петр требует «перевести Пуффендорфову малую книжицу «О должности человека и гражданина» на французский язык и в Голландии напечатать, дабы оное употребить, яко введение и право всенародное и яко предверие... Гроция или Пуффендорфа же «О праве естественном и народном», из которого и основание всех прав»⁷⁹². Спрашивается, почему на французском и почему в Голландии печатать, а не, скажем, на русском и в России? Зачем же вдруг понадобилось Петру «естественное право народное»? Дело в том, что для него важно было не только избавиться от церкви, как теократической формы общественного контроля, т.е. подчинить ее государству, но и изменить саму цель государства, само назначение власти и связанный с этим назначением характер ее легитимации. Если в теократическом обществе главной задачей власти было «приведение христианского народа в царство христово», то новая цель власти – «забота об общем благе» или «общей пользе». Отказываясь от теократических функций, власть развязывает себе руки по отношению к Церкви, религии и нравственным принципам, если их нарушение ведет, по ее мнению, к «общей пользе». Впрочем, слово «общая» в данном случае лишь простое заимствование, ибо определять эту общую пользу имеет право, по замыслу Петра, лишь один человек – сам монарх! (При этом уже не связанный никакими нравственными, религиозными или политическими обязательствами перед тем самым обществом, о котором он «заботится».) В теократическом обществе монарх тоже ничем формально не связан, но его власть легитимна, пока соответствует определенным достаточно объективно прописанным нравственным

⁷⁹¹ В первое же свое заграничное путешествие в 1697–1698 гг. Петр в гостях у короля Георга в Англии ведет двухчасовую беседу с наследной принцессой Анной, в том числе и на церковные темы. Ему нравится антилатинизм Анны. Он беседует также с архиепископом Кентерберийским, который назначил даже для Петра специального богослова-консультанта. Выделил Петру консультанта и Оксфордский университет. Ссылаясь на пример родной Голландии, воспитанный в левопротестантском духе Вильгельм Оранский рекомендовал Петру самому стать «главой религии».

⁷⁹² Карташев А.В. Очерки по истории Русской Церкви. Т. I–II. Репринтное воспроизведение. YMCA-PRESS. Париж, 1959. М., 1991. Т. II. С. 325; Bissonnette. Puffendorf and the Church Reforms of Peter the Great. Columbia University, 1961.

христианским нормам. Здесь же – никаких норм, сплошная «свобода воли монаршей». Как же так, спросит читатель, ведь Гуго Гроций вовсе не был сторонником дикого тоталитарного произвола властителя, не говоря уж о Гоббсе и Локке! Но в том-то и состоит прелесть заимствования чужого, что можно отпрепарировать концепцию, выбрать «удобные» и отбросить «неудобные» идеи. Именно так и родился на свет сложный гибрид идей западной Реформации и Просвещения и варварства русской власти под многозначительным названием «Правда воли монаршей, во определении наследника державы своей»⁷⁹³, исполненный Феофаном Прокоповичем в 1722 году. По горькой иронии истории труд этот был составлен, кроме всего прочего, для оправдания с помощью Пуффендорфа и Гуго Гроция права Петра казнить без суда и следствия того самого сына, для которого он так заботливо рекомендовал переводить на французский язык «книжицы» этих авторов двадцать лет назад.

Итак, «Правда воли монаршей...». Любопытно само по себе уже название этого политического трактата. Русское слово «правда» не должно вводить в заблуждение современного читателя. Речь идет вовсе не о правде, противостоящей лжи. Слово «правда» употреблено здесь в его древнерусском значении «права» или «закона». Вспомните: «Русская Правда» Ярослава Мудрого. Да и сам Феофан Прокопович при переводе названия знаменитой работы Гуго Гроция «О праве войны и мира» использует слово «правда» – получается «Правда войны и мира». Поэтому в современном варианте название работы Феофана Прокоповича может быть прочитано как «О праве воли монаршей» или «Закон воли монаршей». Именно так – «право воли», ни больше, ни меньше! К анализу этого труда, выполненного найденным наконец Петром киевским ученым монахом Феофаном Прокоповичем⁷⁹⁴, мы и переходим.

В основу своего трактата Феофан кладет готовую доктрину «естественного права» Гуго Гроция с ее концепцией верховной власти. Ссылаясь на Гуго Гроция, Ф. Прокопович следующим образом определяет существо верховной власти: «...маестат, или величество, употребляется за самую крайне превосходную честь, и единым токмо верховным властем подается, и значит не токмо достоинство их превысокое, и котораго, по Бозе, большаго нет в мире, но и власть законодательную крайне действительную, крайный суд износящую, повеление не отрицаемое создающую, а самую ни каковым же законом не подлежащую» (94, с. 21). Опираясь на теорию естественного права, Феофан придает государству и власти совершенно

⁷⁹³ Правда воли монаршей во определении наследника державы своею Уставом державного Государя нашего Петра Великаго отца отечества Императора и Самодержца Всероссийского и прочая, и прочая, и прочая. Сего 1722 году, февраля в 2 день публикованным утверждена и всенародною присягою свидетельствована. Зде пространне, простосердечных ради, но мало ведущих человек показуется. М.: Московская типография, 1722. .

⁷⁹⁴ Биография его была типичной для представителя киевской богословской школы того времени и включала в себя незнатное происхождение, обучение на Западе, ложное принятие унитарства, возвращение в Киев, преподавание риторики в Киевской академии, увлечение латинизмом и протестантизмом и, конечно же, пойманный счастливый момент Полтавской «виктории» – когда при богослужении на поле сражения ему удается блеснуть перед Петром искусством красноречия. Жизнерадостный темперамент и склонность к открытому образу жизни довершили дело, сделав Феофана на долгие годы идеологом петровской государственно-церковной реформы.

новое назначение: «Всякая власть бо... верховная, едину своего уставления вину конечную имеет всенародную пользу»⁷⁹⁵. Т.е. речь идет уже не просто об отеческой заботе, о «вечном спасении» и служении «царству небесному», как это было в теократическом государстве, а об «общем благе». Ну что же, пока все вроде бы совсем по-европейски. Революция как революция, только – на троне. Но не будем торопиться с выводами. Есть, есть существенные отличия от Гуго Гроция, а главное – от основной сути европейской общественной эмансипации. И начинаются они прямо здесь же. Оказывается, что «Государь... в делах попечения своего не народу, но единому Богу стоит или падает, и того единого суду подлежит...»⁷⁹⁶. Вот где пригодились законсервированные в душах людей остатки теократической морали, теократического мироощущения и теократической легитимации. Для освобождения власти от контроля церкви берем теорию естественного права и строим светскую самодержавную власть. Светскую, но не гражданскую! Для недопущения контроля за властью со стороны общества (и тем самым превращения подданных в граждан) используем исконно теократический принцип легитимации, предполагающий полное доверие и безоговорочное послушание общества власти на религиозном основании (вся власть от Бога): «Разумети же подобает, что когда глаголют законоучители, что власть высочайшая величеством нарицаемая, не подлежит ни коей же другой власти – слово есть толко о власти человеческой: Божией бо власти подлежит и законом от Бога, яко на сердцах человеческих написанным, тако и в десятиловии преданным повиноватися долженствует, законом же от человек аще и добрым, яко к общей пользе служащим не подлежит, подлежит, что за преступление того Божию токмо, а не человеческому суду повинна. И тако всяк самодержавный Государь человеческого закона хранити не должен, колми же паче за преступление закона человеческого не судим есть. Заповеди же Божия хранити должен, но за преступление их самому токмо Богу ответ даст, а от человек судим быти не может»⁷⁹⁷.

Спрашивается, а где гарантия, что этот бесконтрольный монарх, не обремененный никакой ответственностью перед чем-либо земным, не станет вдруг людоедом и не начнет причинять зло обществу, а будет «пещися об общей пользе»? И вообще, кто определяет эту самую «общую пользу», да и в чем она, собственно, состоит? Раньше это была церковь, опиравшаяся на общепризнаваемые христианские нормы и свой общественный авторитет. У Гуго Гроция это «естественное право», в основе которого лежит не чья-либо выгода, интерес

⁷⁹⁵ Прокопович, Феофан. «Правда воли монаршей во определении наследника державы своей. Уставом державного Государя нашего Петра Великого отца отечества Императора и Самодержца Всероссийского и прочая, и прочая, и прочая. Сего 1722 году, февраля в 2 день опубликованным утверждена и всенародною присягою свидетельствована. Зде пространне, простосердечных ради, но мало ведущих человеков показуется». М., Московская типография, 1722. С. 37

⁷⁹⁶ Там же.

⁷⁹⁷ Там же. С. 30

или «воля», а обязанность власти «предоставлять другим то, что им уже принадлежит», и выполнять возложенные на нее по отношению к обществу обязательства. Естественно, что такого способа определения общей пользы революционеры на троне допустить не могут. Поэтому Феофан строго указывает на то, что народ никакого права определять, в чем его благо, не имеет. Это право как раз и есть главный «продукт» воли монаршей. Формулирует он эту «свежую» мысль следующим образом: «Согласно вси хотим, да ты к общей нашей пользе, владеши над нами вечно, то есть, понеже смертен еси, то да по тебе, ты же сам вперед да оставляши нам наследнаго владетеля: мы же, единожды воли нашей совлекшеся, никогда же оной вперед, ниже по смерти твоей, употребляти не будем, но как тебе, так и наследником твоим по тебе повиноватися клятвенным обещанием одолжаемся, и наших по нас наследников тымжде должнством обяуем»⁷⁹⁸. Власть сама знает, что есть общее благо, и просит народ на сей счет не беспокоиться, а лишь получать удовольствие от проявленной отеческой заботы.

И все-таки Феофан чувствует, что вот в этом месте – насчет общего блага – проявленное им новаторство не позволяет свести концы с концами, а потому и сама идея звучит как-то не очень, что ли, убедительно. Ну, действительно, у Гроция и Гоббса, не говоря уж о Локке, во-первых, есть объяснение, почему народ должен служить новой светской власти, есть также объяснение критериев и принципов определения общей пользы, а также границ (пусть даже очень широких) подчинения власти. Локк даже поговаривает о способах напоминания властям о том, что есть общая польза, если они о ней вдруг забудут... У Феофана же «европеизация» выглядит как-то очень уж «по-самоедски»: «Может Монарх Государь законно повелевати народу, не только все, что к знатной ползе отечества своего потребно, но и все, что ему ни понравится: только бы народу не вредно, и воле Божией не противно было»⁷⁹⁹. Из истории мы знаем, что «не вредно народу» и «не противно воле Божией» оказалось крепостное рабство основной части населения страны на 200 лет. Дабы усилить тезис и придать ему больше цивилизаторского и европейского лоску Феофан Прокопович обращается чуть ли не к теории общественного договора: «Сему же могуществу его (монарха. – А.Г.) основание есть вышеупомянутое, что народ правителской воли своей совлеклся пред ним и всю власть свою отдал ему»⁸⁰⁰. Изумленный народ, ведай он о шедевре Прокоповича, конечно же, должен бы спросить, когда это он воли своей «совлеклся»? С Гоббсом и Локком все понятно, и с Гуго Гроцием и Пуффендорфом. Там народ отрекается в пользу суверена, ради повиновения закону, ради признания закона. А здесь, ради чего это он «совлеклся воли своей»? При чем там отдается народом вовсе не вся воля и не вся власть, а лишь в тех сферах, которые касаются политики. Здесь же вопрос ставится по-русски широко. Отдается на усмотрение «воли монаршей» вообще

⁷⁹⁸ Там же.

⁷⁹⁹ Там же. С. 36

⁸⁰⁰ Там же.

все, власть чуть ли не над всеми проявлениями человеческого организма: «народ правительской воли своей совлёкся пред ним и всю власть над собою отдал ему. И сюды надлежат всякие обряды гражданские, и церковные, перемены обычаев, употребление платья, домов строения, чины и церемонии в пиrowаниях, свадьбах, погребения, и прочая, и прочая, и прочая»⁸⁰¹. Особенно многозначительно звучит эта «прочая». Помнит ли уважаемый читатель, какую гордость и восторг он испытывал, читая описания того, как Петр вырывал бороды или (более гуманный вариант) самостоятельно их отрубал? Какой решительный разрыв с варварским прошлым, какой смелый порыв к Европе и цивилизации! И это в то время, когда в Европе люди начали понимать, что не то что к бородам, а даже к сознанию своему, к самой вере своей они не позволят никому прикоснуться без разрешения.

Возникает вопрос, а как вообще оказалась возможной такая интерпретация общественного договора, при которой речь шла не о делегировании суверену определенных общественно-политических функций, а именно об отказе от личной свободы членов общества, причем на все последующие времена, за все последующие поколения?! На самом деле все очень просто. Принцип общественного договора на Западе возникает уже на базисе индивидуализации личности и веры. В этих условиях каждый индивид несет ответственность за себя и заключает договор от своего индивидуального лица. Это имеет очень важные следствия. В политической мысли Запада сочетание теократической идеи с теорией договора логически было легко осуществимо, поскольку там теократический фундамент подводился под власть как таковую, как принцип власти вообще. Определение же каждого конкретного лица носителя этой власти предоставлялось свободному решению народа. В этом случае обязанностью общества являлось политическое подчинение власти. Но это, во-первых, означало подчинение определенному общественному институту, а не лицу, а во-вторых, подобное подчинение не означало отказа от индивидуальных свобод и ответственности. Такой вариант общественного договора предполагал не просто сохранение индивидуальных свобод, но и новое понимание власти, как общественного инструмента. Вопрос о праве и формах контроля общества над функционированием этого инструмента не является здесь принципиальным. Да, у Гоббса и Локка эта функция общества выглядит по-разному, но и у того, и у другого понимание природы и назначения власти принципиально отличается от того, что представлено у Феофана Прокоповича. В концепции Прокоповича инструментом как раз является не власть, а общество. Общество является инструментом власти, с помощью которого она, эта власть, достигает *своих* целей. Это принципиальное отличие делает невозможным дальнейшее развитие теории общественных прав и ее трансформацию в право общественного контроля за властью. Если после Гоббса и Пуффендорфа Локк, просветители и Кант были возможны, то после

⁸⁰¹ Там же.

Прокоповича возможны только Емельян Пугачев, Ленин и Сталин. Главной причиной подобной интерпретации общественного договора как новой формы легитимации власти (светской, но не гражданской) явилось то, что западная теория общественного договора накладывается в России на неиндивидуализированный, патерналистский тип личности, веры, политической культуры. При этом типе политической культуры народ мыслится не как совокупность личностей, каждая из которых обладает индивидуальной свободой и правом принимать, или не принимать условия договора, а как единая целостная личность, которой сопричастны все живущие, жившие и даже последующие поколения. Только при таком, теократическом, понимании субъекта общественного договора становится объяснимым и логичным тезис Прокоповича о том, что предки способны отказаться от свободы не только за себя, но и за все будущие поколения, т.е. за общество в целом. То же самое относится и к пониманию природы власти. Прокопович не разделяет власть вообще и конкретное лицо, ее осуществляющее, именно потому, что в патерналистском неиндивидуализированном сознании эти вещи слиты. Поэтому договор, означающий принцип подчинения власти как таковой в патерналистском сознании приобретает обязанность безоговорочного служения любому конкретному лицу, осуществляющему эту власть. Так гражданский принцип подчинения политической власти как инструменту общественной организации в *патерналистском сознании* трансформируется в тоталитарный принцип бесконтрольного подчинения лицу, осуществляющему власть. И разница здесь очень существенная. Ибо подчинение власти, как принципу, предполагает условия и границы этого подчинения, делая власть инструментом общества. Подчинение же власти, как конкретному лицу, есть подчинение чужой индивидуальной воле, инструментом которой и становится общество. Но Прокопович идет еще дальше. Он не скрывает, что хотел бы опереться именно на теократический тип сознания для выработки новых форм легитимации самодержавия. Обильно цитируя Священное Писание, он рассматривает каждого отдельного монарха как божественного избранника и основывает его право на власть без участия народа на прямом Божественном установлении. И Петру, и Прокоповичу надо было объяснить сложную и практически необъяснимую вещь: как так могло случиться, что народ в 1613 году сам избрал себе царя, сам освободил Отечество, и теперь этот самый избранный народом царь никакой ответственности перед народом не несет и ничем ему не обязан. Вот тут-то и кончаются все протестантско-модернистские заигрывания с Пуффендорфом и «Гугоном Гроцием» и спешно реанимируется и навязывается народному сознанию старая теократическая доктрина, согласно которой «несть власти, аще не от Бога. И того ради вся долженства, как подданных к государю своему, так и государя к добру общему подданных своих, не от единой воли народной, но и от воли Божией происходит». А потому «не может уже народ отставить его (монарха. – А.Г.): не может бо отданной ему воли своей отнять:

кую бы волею мог бы сего творити; понеже воли своей и власти лишился. Но хотя бы и хотел упрямо отменить волю свою народ... но не может отменить воли Божией, которая и волю народную двигнула, и купно с оною сама действовала в установлении такой монархии и первого Монарха избрания...»⁸⁰². И дальше хотелось бы привести интереснейшую цитату, которая совершенно четко и прямо отвечает на вопрос, что на самом деле является главной заботой российской власти в этот непростой период, так сказать, «задушевную ее мысль»: «... не может народ судити дела Государя своего, инако бо имели бы еще пре себе волю общаго правления, которую весма отложил, и отдал Государю своему: И того ради пребеззаконное дело было сильных неких изменников от Парламента Великобританскаго, над Королем своим Каролом первым, 1649 году зделанное... нам же и воспоминания не достойное»⁸⁰³. Таким образом, с опорой на теократическое патерналистское сознание было дискредитировано право народа на контроль над избранной им властью. Получилось, что в процессе избрания монарха народ не реализовал и не утвердил свою общественную народную волю, а навсегда отказался от своей воли, передав ее наместнику Божию на земле. В свете всего сказанного становится вполне понятно, почему, отбросив все новомодные рассуждения об общем благе, Ф. Прокопович склоняется к традиционному теократическому пониманию функций власти: «Цареи должность есть (якоже и в учинении отроческом, в пятой заповеди положено) содержать подданных своих в безпечалии и промышлять им всякое лучшее наставление как к благочестию, так и к честному жительству»⁸⁰⁴.

Характерной чертой теократического сознания являлось отношение к государству как к собственности монарха. И это естественно. Государство становится моральным лицом, т.е. продуктом общественного договора только после того, как каждый конкретный индивид приобретает моральное лицо. Задержка процесса индивидуализации веры в России стала причиной того, что политические отношения власти не выделились, не зафиксировали своей специфики по отношению к экономическим отношениям. А ведь именно слитность сфер политической, экономической и нравственной в секуляризованном обществе и является главной причиной тоталитарных форм правления. Подобная «задержка» проявилась даже в языке. В Новое время в Европе уходит понятие kingdom развивается понятие state. В России же подобной трансформации не произошло, и соответствующее теократическому этапу слово государство (kingdom) без изменений переходит в Новое время. Итак, государство есть собственность государя, а не моральное лицо. Таким образом, если сравнивать «Государь» Макиавелли и Грозного в его письмах Курбскому, то мы можем констатировать еще некоторую синхронность развития политической мысли России и Запада. К началу XVIII века ситуация

⁸⁰² Там же. С.31-32

⁸⁰³ Там же. С. 31

⁸⁰⁴ Там же. С. 26

резко меняется. Сравнивая работы Гуго Гроция, Гоббса, Локка и Прокоповича, мы видим, как далеко ушла Европа в понимании и развитии природы государства. Именно с отделения политики от экономики и морали начинается политическая модернизация Европы.

У Феофана Прокоповича государство, как и в XV, XVI, XVII веках, есть собственность монарха, в которую входят и земля, и люди. Не случайно, доказывая право монарха безраздельно и бесконтрольно распоряжаться всем природным и человеческим «материалом» государства, Прокопович ссылается на западное право неприкосновенности частной собственности! Так, доказывая, что царь может лишить престола наследника по своей воле (кстати, действие, несовместимое с теократическим сознанием), Феофан Прокопович пишет: «Бесчисленные суть тако рещи, книги от многих Авторов сочиненныя о уставах и законах гражданских, и нигде в них не полагается сумнительство о сем, может ли родитель сына лишити своего наследия... И тако весь честный мир, есть нам свидетель»⁸⁰⁵. Да, гражданские законы защищают право частной собственности. Но государство не является собственностью! Таким образом, соединение нововременной идеи частной собственности с теократическим типом политического сознания ложится краеугольным камнем в фундамент будущей системы. Вот вам и европеизация! Да это просто татарщина какая-то. Да Алексей Михайлович по сравнению с Петром просто англичанин. При нем хоть какие-то дискуссии были, диспуты. А людей, хотя и жгли в срубах, но как-то все больше тайно, стыдливо, без цивилизаторского апломба. Не стоит идеализировать европейскую историю вообще и историю XVI–XVII веков особенно, но переиначивая известную фразу Гоголя насчет народности, важно понимать, что европеизация не в платьях и не в бородах заключается. Она заключалась, прежде всего, в открытии и утверждении новых принципов взаимоотношения власти и общества, в основе которых лежала идея гражданства, не имеющая ничего общего с вырыванием бород и ноздрей у своих подданных. Конечно, и в Европе в те времена много было всякого, но Европа шла от этого «всякого», а Россия, увековечивая и освящая свое варварство ссылками на европейские авторитеты, двигалась от кризиса к кризису. Такова логика всех революций на троне. Для нас важно отметить, что определяемая данной идеологией стратегия новых отношений власти и общества имела своим естественным продолжением экономическую, политическую и социокультурную структуру русского общества последующих двух столетий. Таким образом, модернизация теократической системы в России тоже состоялась, но состоялась она в следующей последовательности:

1. Политическое насилие со стороны власти над народной совестью.
2. Кризис народной веры и народной церкви (как основы подлинной теократической легитимации власти).

⁸⁰⁵ Там же. С.5

3. Запрет всех форм религиозного и политического творчества и участия.
4. Срыв процесса индивидуализации веры.
5. Превращение общества в объект религиозной, а затем и политической манипуляции.
6. Сохранение патерналистского типа личности и общества как основы политической культуры
7. Сохранение патерналистского принципа легитимации власти и отношений между обществом и государством.
8. Модернизация государства в форме насилия над церковью и обществом.
9. Экономическое закрепощение общества и его полное подчинение государству.

Итог – ликвидация теократического общественного контроля в лице народной веры и церкви и недопущение гражданского контроля благодаря сохранению теократической структуры личности и общества. В результате общественная структура приобрела следующий характер. Российское общество включило в себя две проекции. Первая – проекция со стороны власти: это то, как и чем руководствуется власть. В этой проекции моральная составляющая если не полностью отсутствует, то, по крайней мере, занимает третьестепенное место. Это чисто макиавеллиевская модель, совершенно не теократическая и в этом смысле по форме похожая на западную модель гражданской власти, где главным является забота о земном. Но есть и другая проекция – со стороны общества. Она несет в себе во многом неизжитые, непреодоленные черты теократического общества, базирующегося на неиндивидуализированной структуре личности. Эта проекция резко отличается от западного типа общества по трем важнейшим параметрам: она не допускает или мирится с отсутствием форм контроля со стороны общества за властью; она рассматривает власть в качестве внешнего морального арбитра и оценивает власть прежде всего по моральным критериям; она не имеет традиции внутренней активности и самостоятельной интеграции. Система эта на редкость удобна для власти (на первых порах), но структура ее такова, что она полностью исключает мирную взаиморегуляцию общества и власти и, следовательно, эволюционный путь развития. Развитие подобной системы может носить лишь катастрофический характер. Это опасно всегда, но особенно в те времена, когда трансформация общества приобретает характер перманентного процесса. Именно эта искусственная задержка общества на теократической, патерналистской стадии и стала важной причиной доминирования в России именно непосредственно-общественных форм публичной активности и неприятия ею гражданских форм.

Впрочем, не следует думать, что эта своеобразная трансформация государства прошла бесследно для структуры личности и структуры общества в России. Если не осуществился переход от теократической структуры к гражданской, это вовсе не значит, что общество и

структура личности не претерпели изменений. Претерпели и очень существенные. В теократической системе морально-общественных координат некритическое послушание власти не означает отказа от своего общественного и человеческого достоинства, так же, как не означает отказа от своего человеческого достоинства подчинение верующего воле Божьей. Ведь и теократический правитель так же относился к своей власти. Да, он не имел формальных обязанностей перед подданными, но он сознавал свои обязанности перед Богом, включавшие в себя справедливый суд над своими подданными и заботу об их благе, защиту и поддержание нравственных норм христианства, пронизывавших все общество. Конечно, очень часто теократические правители нарушали эти обязанности, но это было именно *нарушение*, а не норма. Так это воспринималось ими и народом. За это нарушение они могли быть признаны недостойными власти, т.е. потерять теократическую легитимацию. Несомненно, есть некоторая разница в том, чтобы чувствовать себя инструментом Бога (или проводника его воли) и инструментом человека, заботящегося о своем частном брэнном благополучии, каковыми и стали новые секуляризированные властители России. Второй вариант напрочь исключает какое бы то ни было человеческое достоинство. Самое главное заключалось в том, что нарушилась, умерла органическая связь между обществом и государством. Вместо институциональной формы общественного единения государство стало объективно – независимо от доброй или злой воли правителей – органом подавления, разрушения, разложения общества, его внутреннего единства. С этого момента государство стало противником общества, что не исключало, впрочем, их взаимной потребности друг в друге. А русская история превратилась в историю затяжного конфликта между обществом и государством. Каждый раз, когда исчезала внешняя угроза, спланивавшая на время этих противников, конфликт между обществом и государством либо выливался в кровавые, жестокие и беспощадные столкновения, либо тлел в форме вялого неприятия на общественном и индивидуальном уровне государственных постановлений и начинаний.

В политике очень важно восприятие власти, ибо одно и то же действие может рассматриваться – в случае его добровольности и осознанного выбора – как акт любви и согласия и, следовательно, как высшее проявление человеческого достоинства или же, в случае недобровольности, как акт насилия и, следовательно, попрания человеческого достоинства. Если же подобное действие осуществляется не просто по отношению к отдельной личности, а по отношению к обществу в целом, то мы как раз и имеем существенное отличие теократического типа взаимодействия общества и власти от гражданского. В рамках теократического типа развития общество отрекалось от своих частных интересов, подчинялось государству по собственному нравственному выбору, в основе которого лежала реальная живая народная вера, разделяемая всеми его членами, в том числе и теми, кто стоял у власти. Поэтому

в идеале в этом сознательном подчинении не было того, что появилось позже в результате Раскола – попрания веры, церкви и человеческого достоинства целого народа. В результате подобного прямого политического насилия над общественной совестью, осуществленного в ходе Раскола и последующего жесточайшего подавления нравственного сопротивления, государство оперлось на ту идеологию, которая уже не являлась народной верой и потому никак не могла быть принята добровольно. Конечно, потом государство было бы не прочь, чтобы народ не просто пассивно принял, а даже заново полюбил эту новую, полицейски навязанную веру (тем более что и отличия-то были вроде совсем не существенные). Но это несущественно для людей неверующих. А вот для верующего человека и для верующего народа есть большая разница между верой внутренней, спасенной, своей родной, идущей из глубин народной души и «верой» навязанной. Ибо вторая это вовсе не какая-то другая вера, а это просто никакая не вера, это – ложь. И принятие такой веры означает не смену веры, а отказ от всякой веры, отказ от своих убеждений, от своей политической субъективности, согласие на превращение в объект социальных, религиозных и политических манипуляций, т.е. согласие с попранием своего человеческого и гражданского достоинства как народа. А человек, лишенный человеческого достоинства, не может быть нравственным. Ибо нравственность всегда предполагает субъективность, без которой невозможен ни моральный выбор, ни моральная ответственность. Таким образом, лишенное в результате Раскола веры общество стало просто деморализованным объектом политической манипуляции. Теократическая нравственность исчезла, а гражданская индивидуализированная так и не появилась.

Но общество не может существовать без морали и нравственности. Такое общество исключительно опасно, т.к., не имея внутренних сдерживающих и объединяющих механизмов, оно чревато самоистреблением. Вот тут-то и выступает на арену новое государство. В этих условиях государство оказывается уже «вынуждено» цементировать общество своими политическими средствами. Так развивается необходимость государственного контроля абсолютно всех сфер жизни общества в условиях абсолютной аморальности, т.е. внутренней неспособности индивидов к добровольному самостоятельному конструктивному социальному взаимодействию. Политика берет на себя функции морали, и путь к тоталитаризму оказывается открыт. Разрывается прежняя органичная связь между общественно-всеобщим и государственным, а новая не возникает. Аввакум был прав, это, действительно, была центральная трагедия русской истории Нового времени.

Заключение ко второй главе

Если бы не был найден выход из этого первого кризиса Современности – кризиса индивидуализации личности, то эпоха могла бы оборваться, остаться незавершенной. Но выход

был найден. На Западе атомизация и кризис позднего Возрождения были преодолены с помощью Реформации. Именно индивидуализация веры открыла путь к новому типу морали – индивидуализированной морали – и стала вторым важнейшим этапом формирования современности. Мораль как внутренне добровольное следование общим нравственным нормам стала тем стержнем, вокруг которого началась внутренняя добровольная общественная интеграция, превратившая общество из объекта в субъект политического и экономического процесса. Эта социальная роль индивидуализированной протестантской морали в формировании западного общества хорошо описана Максом Вебером.

Если кризис западной индивидуализации для своего преодоления требовал возрождения и индивидуализации божественного начала, то кризис восточной индивидуализации требовал как раз возрождения и реабилитации личностного, индивидуального начала в вере и социальности. Русская индивидуализация веры, связанная сначала с движением нестяжателей, а затем – лидеров русского старообрядчества, была направлена на возрождение сознательного и добровольного, инициативного характера веры. Интересно, что если на раннем этапе (нестяжатели) она еще была связана с идеалами монашеского аскетизма, то уже в период Раскола материальный, физический аскетизм уходит на второй план, появляются элементы социальной ответственности верующего, идеи о сознательном построении общественных отношений и хозяйственных связей на основе интериоризированных нравственных принципов христианства. Не случайно купеческое, торгово-промышленное сословие России было столь привержено старообрядческой идеологии. Эта идеология так же, как и протестантизм, формировала внутренний стержень для общественного доверия и общественной интеграции, без которых невозможна гражданская интеграция и Современная капиталистическая хозяйственная деятельность.

Проблема России заключалась в том, что процесс индивидуализации веры, проявившийся в ходе русского Раскола, был остановлен, разрушен и подавлен силами государства и церкви. В результате в России был сорван очень важный этап социально-политической модернизации – этап индивидуализации веры. Лишенное внутреннего морального стержня общество стало легкой добычей государственной и церковной бюрократии, которая очень быстро использовала это «духовное преимущество» и повела атаку на экономические и политические права общества. Уже через 30 лет после начала Раскола и казни идейных вождей старообрядчества большая часть деморализованного российского общества была обращена в крепостное рабство и фактически исключена из реального экономического процесса эпохи Современности. Конечно, русские крепостные участвовали в том международном рынке зерна, в который активно включилась Россия к XVIII – XIX векам, но не в качестве субъекта, а в качестве объекта колониальной политики со стороны собственного

государства. Роль же субъекта взяла на себя узкая прослойка бюрократической элиты, приступившая к очень своеобразной вестернизации в эпоху Петра I. Суть этой «вестернизации» в политическом плане заключалась в секуляризации государства. Так мы переходим к третьему социально-политической модернизации в Европе и России – секуляризация государства, переход от патерналистского к гражданскому типу государства.

На Западе этот процесс стал результатом «движения снизу». Опираясь на новый тип индивидуализации и интегрированное с помощью внутренних форм религиозности, общество уже не могло удовлетворяться традиционным, патерналистским типом легитимации власти, характерным для позднего теократического государства. Трансформация общества из патерналистского, теократического, внешне интегрированного в гражданское вступила в противоречие с устаревшими формами власти. Буржуазные революции XVII–XVIII веков в Европе положили начало этому перевороту. В итоге начался процесс превращения государства из субъекта в объект, инструмент для реализации обществом своего общественного интереса. Превращение государства из патерналистски-теократического в гражданское принципиально изменило направление вектора контроля. Контроль «сверху вниз, от власти к обществу» дополняется контролем «снизу вверх, от общества к власти». Возникает система разделения властей. Общество начинает вводить свои инструменты контроля за властью в виде институтов представительной демократии. В результате в ходе европейской секуляризации на смену одним формам социального контроля (теократический контроль Церкви) приходит другой, действительно общественный тип социального контроля – контроль через гражданские представительные институты. С секуляризацией государства и превращением государства из патерналистского в гражданское завершается переход к эпохе Современности.

В России секуляризация государства тоже произошла, примерно тогда же, когда и в Европе, – конец XVII – начало XVIII века. Но произошла она иначе и с иными последствиями для общества и государства. Срыв индивидуализации веры в ходе Раскола остановил процесс трансформации общества из патерналистского в гражданское. В результате кровопролитных репрессий, последовавших за событиями Раскола и направленных на искоренение свободы совести, деморализованное общество было подвергнуто тотальному закрепощению. Народ поднялся на войну с властью. Но крестьянско-казаческое восстание под руководством Степана Разина было жестоко подавлено, а лишенное объединяющего нравственно-религиозного начала общество не смогло интегрироваться изнутри, чтобы поставить перед властью вопрос о защите своих собственных прав. Следует отметить очень точные шаги московской власти, наученной и напуганной кровавым опытом своих английских «коллег». Используя все имеющиеся в ее распоряжении средства и резервы (от идеологических до экономических, религиозных и даже геополитических), российская власть в XVII веке сделала все для того, чтобы не допустить

модернизации России от теократически-патерналистского к национально-гражданскому государству. Вместо этого страна была направлена по пути разорительного для общества имперского расширения. Однако это была своеобразная империя. Так и не ставший субъектом политического и экономического процесса в своей собственной стране, так и не сформировавший механизмы и институт демократического воздействия на власть, народ России стал главным объектом эксплуатации и главным средством для удовлетворения имперских амбиций правящей военно-бюрократической верхушки. Народ и не заметил, как в XVII веке у него украли его государство

Но для завершения и упрочения своего нового, практически колониального господства над собственным народом правящая военно-бюрократическая верхушка должна была навсегда покончить с той своеобразной ролью, которую играл сложный институт русской православной церкви в политической жизни русского национального теократического государства. При всей сложности и неоднозначности институт русской православной церкви до Раскола выполнял очень важную функцию общественного контроля за властью с точки зрения соответствия ее действий нравственным христианским нормам. русская православная церковь, еще не отчужденная до конца от общества и не превращенная в простое министерство и идеологический инструмент антинародной власти, в лице своих святых – иногда патриархов, иногда пророков – имела огромный вес и авторитет в русском обществе и признавалась как заступница перед неправыми действиями власти. Не случайно в ходе Раскола определенная часть русской церкви стала колыбелью новых индивидуализированных форм нравственности и религиозности. И не случайно именно по этой части Русской церкви пришелся главный удар со стороны власти.

Поражение боголюбцев разрушило возможность внутренней гражданской интеграции и позволило власти не допустить формирования новых гражданских форм общественного контроля взамен теократических. Социальный смысл русской секуляризации государства принципиально отличался от западного аналога. В ходе секуляризации политической власти в России, осуществленной «сверху», военно-бюрократическая правящая элита избавилась от религиозно-теократической формы общественного контроля церкви и не допустила формирования новой гражданской формы общественного контроля. В результате страна осуществила переход от национального теократического государства к патерналистской светской империи, минуя стадию национального гражданского государства. Процесс модернизации социально-политической системы остался не завершен, страна оказалась расколота на две неравные части – относительно модернизированную дворянскую элиту и патерналистскую по своей природе большую часть общества – крепостное крестьянство.

Таким образом, Россия вступила в эпоху Современности с очень своеобразным типом индивидуализации личности – восходящей индивидуализацией, плохо приспособленной к четкой фиксации социальных границ между индивидами, обществом и государством. Россия не смогла в XVII веке осуществить второй важный этап на пути к модернити – этап индивидуализации веры, что не позволило своевременно сложиться внутренним гражданским формам интеграции, вызвав искусственную фиксацию общества на стадии патерналистской политической культуры. Последнее не замедлило сказаться и на экономическом (крепостное право) и политическом (полное бесправие) положении народа в рамках своего государства. В результате Россия миновала опасную для патерналистского типа власти стадию национального гражданского государства. И наконец, секуляризация власти в России была осуществлена не в ходе преобразования власти из патерналистской в гражданскую, а в ходе преобразования власти из теократически-патерналистской в светскую патерналистскую имперскую власть. Для общества было сохранено прежний патерналистский тип подчинения, а власть добилась полного освобождения от какой бы то ни было моральной, экономической и политической ответственности за свои действия перед обществом.

В развитии любого общества огромное значение имеет степень его социальной гармоничности. Всякий глубокий раскол, будь то социальный, экономический или духовный, рано или поздно оборачивается тяжелейшим политическим и моральным увечьем, которое одни называют революцией, другие – смутой. И создавать этот раскол гораздо проще, чем потом веками преодолевать его мучительные и кровавые последствия. Однако, наше исследование будет незавешенным, если мы не ответим на важный вопрос: как реально в политическом процессе Европы осуществлялся переход от индивидуализации веры к гражданской политической модернизации европейского пространства, как связана Реформация и формирование современного государства и как эти процессы, в свою очередь, отразились на дальнейшей модернизации российской социально-политической системы. Исследованию этих проблем посвящена третья глава данной диссертации.

Глава третья.

От индивидуализации веры к политической модернизации

В данной главе рассматривается, как реально, в политическом процессе Европы, осуществлялся третий, завершающий этап социально-политической модернизации, как связаны индивидуализация веры и трансформация социально-политических систем, Реформация и революции и как этот процесс преломился в последующей модернизации российской социально-политической системы. Для понимания этого перехода необходимо рассматривать Европу как целое, т.е. именно так, как она и выступает изначально на заре модернизации.

§1. Эволюция протестантизма как шаг модернизации. Почему Реформация в Германии не переросла в трансформацию политической системы

В поисках путей преодоления кризиса позднего Возрождения. Изучение древности, начатое итальянцами в 14 веке, в 15 веке распространяется на Север. Эразм Роттердамский стремится опереться на рациональное начало Возрождения для преодоления нравственного кризиса и ищет «нового Бога» в знании⁸⁰⁶. Джироламо Савонарола попытался вернуть «старого» Бога, прежний тип веры, это была уже критика Возрождения, но с позиций прошлого, с позиций безликости. Старый патерналистский тип религиозной интеграции оказывается под угрозой со стороны нового индивидуализированного сознания, а новый индивидуализированный тип религиозной интеграции еще не родился. При этом время безрелигиозной гражданской интеграции еще не наступило. Томас Мор –также продукт рационализма и продукт Возрождения. Его социализм не имеет религиозных и мистических корней. Он столь же рационален, сколь и Эразм. Он просто заходит с другой стороны- с английской (практической). Нужно обуздать индивидуализм, создав новые экономические условия, при которых индивиды не будут враждебны друг другу – общность имущества. Т.е. направить индивидуализацию не по экономическому, а по духовному, интеллектуальному руслу. И здесь он полностью на стороне индивидуализма. Его социализм основан на

⁸⁰⁶ Эразм Роттердамский. Диатриба, или рассуждение о свободе воли.// Философские произведения. М., 1987. С.218 – 289.

разделении общности материальной жизни и индивидуальной самореализации каждого в духовной сфере « подняться духом, развиваться в науках и искусствах». Он тоже не осознает трагедии кризиса Возрождения, того, что переход от патерналистских к индивидуализированным формам интеграции невозможен без еще одной религиозной ступени.

К 16 веку Европа наконец-то доросла до того уровня, на котором общество смогло оценить античный рационализм и сопоставить его с варваризированным христианством средневековья. Речь шла о *преодолении* Возрождения. Новое понимание Бога и новая вера могла родиться лишь из оппозиции Возрождению, из преодоления его безбожия и язычества. Учение Мартина Лютера (1483 -1546) вырастает из концепций немецких мистиков 14 века. Это очень, очень важно. Именно не рациональное, а мистическое начало с его особым типом восходящей индивидуализации дает Европе спасительное открытие индивидуализации веры, т.е. тот переходный (от религиозно-патерналистской к секуляризовано-гражданской форме) тип интеграции, который лежит в основе конструкции западного Модерна. Именно с этой социально-религиозной идеи избрания общинами руководителей, т.е. с религиозной демократической интеграции берет свое начало европейская демократия нового времени, а вовсе не из античности напрямую. Античный принцип скорее апеллировал к идее исключительности, к надежде на «цивилизованные слои», как это было у последователя Цицерона Эразма. Эразм полагался на разум, поэтому не видел и не мог видеть в современном ему обществе субъекта преобразований, надеялся на образованных прелатов в деле обновления общества. А Лютер сделал ставку на веру, и по этой части общество выигрывало в сравнении с клиром, проигрывая в образованности. Но для того этапа – преимущество в вере оказалось более весомым.

Эволюция протестантизма под влиянием иезуитов. Кальвинизм. В начале 17 века католичество эволюционирует⁸⁰⁷. Католики составили Лигу на подобии протестантской Унии. Игнатий Лойола, противопоставляет индивидуализирующему протестантизму испанское благочестие, основанное на верности церкви, самоотрицании и аскетизме.⁸⁰⁸ В ответ на эту агрессивную перемену католичества, меняется и протестантизм. Он становится боевым. Возникает *кальвинизм*. Большинство протестантских богословов и ученых (в том числе и Меланхтон) перешли на сторону Кальвина. С этого момента импульс индивидуализации веры и универсальности человеческой природы начинает угасать в протестантизме, но при этом он становится более боевым, более агрессивным, более социальным и более приспособленным к

⁸⁰⁷ Fulton J. Modernity and Religious change in Western Roman Catholicism. Two Contrasting Paradigms // Social Compass, Vol. 44 (1), 1997. P. 115

⁸⁰⁸ И.Лойола своих «Духовных упражнениях» предлагает технику овладения волей человека. Деиндивидуализация и слепое подчинение папе становятся главными принципами в походах против еретиков.

социальной организации и дисциплине, причем альтернативной государственной.⁸⁰⁹ В этом своем качестве он и становится основой будущего революционного пуританства. И, по этой же причине, он сменяется универсализирующим и индивидуализирующим рационализмом во французском Просвещении. Кальвинизм менее универсален. Бог кальвинистов – бог мститель, это бог Ветхого Завета, истребляющий тысячи отступников, это Бог активного действия, противостояния. В определенном смысле именно с кальвинизма начинается отказ от принципа универсальности. Вот почему во Франции принцип универсальности человеческой природы не приобрел религиозной формы. Кальвинизм менее эмоционален, скорее - рационален, против чувствительности и сострадания. В силу своей особой социальности и рациональности кальвинизм менее индивидуален и более сопряжен с принципом подчинения и дисциплины. Кальвинизм эксклюзивен - люди четко поделены на два сорта . Можно сказать, что кальвинизм это калька с иудаизма, но идея национальной исключительности здесь вытесняется идеей религиозной исключительности. Деиндивидуализация в кальвинизме выражается в строжайшем надзоре за личностью в праве одних во имя великих целей надзирать за другими. Счастье и радость выступают как зло, а уголовные наказания на религиозной почве приобретают санкцию⁸¹⁰. Но при этом лютеранство почти везде становилось под защиту власти, а кальвинисты выступали самостоятельно и даже прямо враждебно к светской власти. Это была религия оппозиции к власти. Причем свою оппозиционность они базировали на старинном ветхозаветном пророческом принципе – особое пророческое божественное право церкви в государственном процессе средних веков. Именно из этого средневекового религиозного принципа берет свое начало нововременная идея права народа на восстание. Главное же отличие от средневековой теократии состояло в том, что Кальвин опирается не на жреческую и царскую, а на *пророческую* традицию в Библии.⁸¹¹ Рождение нового типа внутренней

⁸⁰⁹ В итоге к середине 16 века протестантская церковь раскалывается на реформатов (сторонников Цвингли и Кальвина) и лютеран. В отличие от Лютера Кальвин не был мистиком. Это скорее систематик, рационалист, учитель. В «Наставлении в христианской вере» протестантизм превращается в *догматы*. Кальвинизм - соединение французского *рационализма и догматики* с некоторыми идеями *протестантизма*.

⁸¹⁰ В целом кальвинистская церковь сравнялась по нетерпимости с католической. Они даже действовали рука об руку с католичеством иногда. Например, в случае с Серветом, отвергавшем троичность Бога в своем сочинении «Восстановление христианства». Кальвин знал Сервета, тот сбежал в Женеву, Кальвин его опознал и его приговорили к сожжению.. В «Защите правоверного учения» он доказывает, что на еретиков надо действовать мечом. Идее евангельской любви Кальвин противопоставил принципы «Ветхого Завета», согласно которым Бог не щадит целые народы, наказывая их за богоотступничество.

⁸¹¹ Кальвин прямо называет пасторов преемниками пророков: «пусть они безбоязненно дерзают на все, пусть заставят всех сильных, гордых мира сего преклониться перед величием Божиим». Он прямо сравнивал священников с народными трибунами, призванными выступать защитниками притесненных или даже всего народа. Вот как выглядело распределение конфессий к концу 16 века: Англия – епископальные. Шотландия – пресвитерианские (кальвинистские. Франция – юг – разрозненные кальвинистские общины; север – католичество (иезуиты). Германия – и Скандинавия – епископальные. Италия, Испания – иезуиты. Польша – север-епископальные, центр разрозненные кальвинистские, юг социане и кальвинисты. Австрия (часть Германии) – гуситы в центре (Чехия и часть Польши), кальвинизм на востоке. Нидерланды – кальвинисты. Швейцария – кальвинисты и иезуиты.(Davie G. The Religious Factor in the Emergence of Europe as a Global Region // Social Compass, Vol. 41 (1), 1994. P. 95)

религиозности, казалось бы, должно дать социальные и политические всходы в виде новых внутренних форм интеграции общества, его политической субъективизации. И новый индивидуализированный тип религиозности открывает эти возможности, но для их реализации в Германии оказываются недостаточны геополитические, экономические и ряд других условий.

Почему, зародившиеся в Германии семена Реформации не дали политических всходов на ее почве. Эволюция от лютеранства в направлении кальвинизма была важным мостиком к политической активизации общества на основе новой религиозности. Однако в самой Германии индивидуализация веры не смогла получить дальнейшего социального и политического продолжения. Причина этого состояла в том, что доминирующим социальным слоем было традиционное крестьянство. Условия для возникновения нового религиозного учения в Германии были, а вот условий для социального и политического воплощения и продолжения модернизации – не было. Индивидуализация веры зародилась в кругах бюргерства и интеллигенции – слоя, который прошел этап индивидуализации личности, т.е. был причастен к этому общеевропейскому процессу. Этот слой и породил тенденцию индивидуализации веры. Но вот подхвачена была эта тенденция другим слоем, который все еще оставался традиционным по своей природе – крестьянством. Крестьяне, возглавляемые разорившимся рыцарством, стали громить феодалов и города, а феодалы и города вступили в союз против крестьян и мелкопоместного рыцарства. Идея индивидуализации веры потонула в консервативном крестьянском протесте,⁸¹² в котором был утрачен индивидуализирующий элемент. Таким образом, Реформация в Германии приняла форму национализации и бюрократизации церкви, но без социально-политической интеграции общества и без его трансформации из патерналистского в гражданское. Это была национализация на патерналистской и бюрократической основе. Вторым важным следствием Реформации в Германии стала инкорпорация ученого сословия на новых основаниях в национальную государственную модель и замещение им церкви. Интеллектуалы были инкорпорированы во власть в качестве идеологов фактически на место церкви. Не случайно позднее они пустились в поиски замены религиозных обоснований морали рациональными. Это было отражением их новой социальной роли. В результате общество обрело новые возможности национально-

⁸¹²Наложение нового лозунга Модерна на традиционное общество дало своеобразные социальные и политические плоды в виде социальных доктрин крестьянской войны. Эти доктрины, кстати, имели много общего с русским социализмом. Там же, где крестьяне были одни, идеи индивидуализации веры рождали прямо коммунистические проекты. Проект Гейсмайра в Тироле. Пусть не будет замков и городов, останутся одни деревни, уничтожить купечество, общинное равенство, уничтожить торговлю и ремесло как неугодные Богу. Все это – торговля, рудники ремесло должно поступить в ведение государственной власти, которая возьмет на себя заботу о благоустройстве народа. Тюрингия. Томас Мюнцер. Эта социальная реформация всегда носила религиозный характер, имела религиозную подоснову (Hanf T. The Sacred Marker: Religion, Communalism and nationalism // Social Compass, Vol. 41 (1), 1994. P.9.)

идеологической консолидации, развития рационализма, но без навыков внутренней гражданской консолидации и интеграции, позволяющих противостоять всевластию национального государства и без интеллигенции, способной быть в политической оппозиции.

Первая волна Реформации (Дания, Швеция, Англия) в 16 веке протекает своеобразно. Народ там не готов к интеграции на новых основаниях, т.е. там Реформация не превратилась в народную интеграцию, а была использована правящими классами для секуляризации сверху и национализации при сохранении патерналистского типа систем. Т.е. короли освобождаются от подчинения Риму.⁸¹³ Но, даже в таком патерналистском социальном оформлении эта новая идеология была уже более современной и более совместимой с тенденциями индивидуализации. И только в Голландии и чуть позже в Англии идеи Реформации легли на более благоприятную социально-политическую почву и дали новые всходы в виде нового типа общественной интеграции *общественно-религиозной*. Наступает эпоха государственной сплоченности для отстаивания экономических преимуществ. Германия не смогла переступить этого рубежа.⁸¹⁴ Но она все же осуществила духовный реформационный переход на общественном низовом уровне. Началась трансформация морали и формирование новых нравственно-социальных традиций. Однако ее геополитическое положение так же, как и Польше не позволило ей осуществить *политическую трансформацию* (ни коммерческого абсолютизма по примеру Франции, ни революционной национальной мобилизации по примеру Нидерландов и Англии в Германии на тот момент не возникло). Реформация, начавшаяся в Германии как реформация снизу, после подавления общественного движения и наступления реакции в 17 веке остановилась на полпути, даже там, где она победила, это была реформация сверху – княжеская реформация. Везде, где Реформация пошла как реформация сверху она завершилась реакцией и закрепощением (как в Германии, Польше, России), И только в Голландии и чуть позже в Англии и США идеи Реформации легли на более благоприятную

⁸¹³ В Швеции Густав Ваза пришел к власти в результате народного восстания против Дании, опираясь на общество и там Реформация действительно носила и содержательно обновляющий характер. А вот в Англии Генрих 8 преследовал протестантизм, писал письма против Лютера, и его «реформация» носила чисто политический характер, т.е. он сделался просто главой той же старой по-существу церкви, не обновленной. Т.е. имела место национализация и секуляризация сверху без Реформации. Но, было два новых важных момента – перевод Библии на английский язык и английская литургия. После смерти Генриха, был сделан еще один важный шаг в направлении некоторой трансформации богослужения в направлении Реформации – допущение причащения под обоими видами, браки священников, принят догмат оправдания верой и Писание признано единственной основой вероучения. Т.е. постепенно после формального отделения англиканская церковь эволюционирует сверху в направлении евангелической, принимает протестантское учение и сохраняет епископальный строй. (От аграрного общества к государству всеобщего благосостояния. Модернизация Западной Европы с XVв до 1980 года. М., 1998)

⁸¹⁴ Конкретный пример экономического проигрыша из-за слабости правительства. При Елизавете английские купцы начинают ввозить в Гамбург много сукна на своих кораблях. Император попытался запретить. В ответ английское правительство закрыло немецкий Стальной двор в Англии. На другом конце против ганзейцев выступила Швеция. Шведы взяли Ревель и перекрыли торговлю с Русью через Нарву. Шведы сами торговлей не занимались. Но стали взимать пошлины и допустили туда Голландцев. Так Русь впервые благодаря шведам вступает в отношения с голландцами.

социально-политическую почву и дали новые всходы в виде нового типа общественной интеграции - *общественно-религиозной*. Что же это были за особые условия, которые позволили Нидерландам и затем Англии не просто подхватить процесс индивидуализации веры, но довести его до стадии создания внутренних форм гражданской интеграции и новых форм гражданской государственности?

§6. Нидерланды – национально-освободительный вариант гражданской трансформации

Особенности ситуации в Нидерландах. Нидерланды находились в исключительно благоприятном с геополитической точки зрения положении – на пересечении ведущих для того времени торговых морских путей. Второй важный момент состоял в том, что, не имея политического суверенитета и входя в состав большой Германской империи, Нидерланды могли специализироваться исключительно на торговле и не содержать собственную армию. И, наконец, третий важный аспект состоял в том, что в рамках патерналистской системы Нидерланды не имели своего собственного суверенного государства. В итоге гражданское и национальное политическое самоопределение для этого народа *совпадают с Реформацией*.⁸¹⁵ Из протестантизма и на основе протестантизма при определенном благоприятном стечении геополитических, политических, экономических и религиозно-политических обстоятельств рождается новый тип государственности, новое представление о соотношении власти и народа. Оно рождается практически. Оно еще не осмыслено рационально, еще даже не осознана его новизна, не осмыслено соотношение его со старым теократическим представлением. Однако факт нового типа общественной консолидации, противостоящей старому типу власти, здесь в Нидерландской революции затушевывается тем,

⁸¹⁵В 1576 году в Генте создается общенидерландский союз. И дальше произошло очень важное событие. В виду упорства испанского короля, не желавшего предоставлять свободы вероисповедания и обеспечивать безопасное существование народу Нидерландов, генеральные штаты решили о т р е ч ь с я от Филиппа на совершенно новом невиданном основании – «не народ для государя, а государь для народа». Именно с этого момента берет свое начало преобразование базового принципа патерналистского государства «*народ для государя*» в базовый принцип для гражданского государства «*государь для народа*». *Т.е. изначально гражданский принцип рождается из принципа национально-освободительного – для обоснования политического суверенитета.* Но эта трансформация происходит не на основании новых идей гражданского договора, это все еще до Гоббса и Локка происходит на основании *религиозного кальвинистского принципа плюс национально-освободительный*: «не народ создан для государя, а государь для народа, так как без народа не было бы и государя ... Если государь поступает с гражданами как с рабами, то перестает быть государем и становится тираном; подданные же, когда не могут от тирана получить никакого обеспечения свободы, жизни и собственности для себя и своих семейств имеют право, по законному решению своих представителей на Генеральных штатах, покинуть его». (Виппер Р.Ю. История Нового времени. Киев, 1997 С.78 -83)

что эта трансформация носит еще *национально-освободительный характер*. Социальная новизна события Нидерландской революции еще скрывается за традиционным восстанием против завоевателей, каковыми выступала испанская власть. Это еще не было восстанием против «своей», но устаревшей власти. И поэтому здесь нет осмысления новизны этой власти, новых форм ее легитимности, ее новых оснований. Традиция здесь не была своей национальной традицией, с которой трудно расстаться, так как с ней связаны достижения народа. Все эти моменты в полной мере нашли свое осмысление и продолжение в Английской революции.

Первые попытки рационального обоснования гражданского принципа в концепциях Гуго Гроция (1583 – 1645) и Бенедикта Спиноза (1632 – 1677). После победы Нидерландской революции и перехода кальвинистской реформации на сторону реакции начинается поиск атеистических и рационалистических обоснований для гражданских свобод и нового типа нравственности⁸¹⁶. Именно с Нидерландской революции и перерождения протестантизма в ее ходе (1568 – 1609) начинается Просвещение. Борьба против теологии, религиозной догматики и духовного диктата церкви приводит к развитию новых рациональных светских воззрений на мир. С этого момента начинается развитие политико-правовой системы, поиск правовых оснований того, что раньше имело основания религиозные – ограничителей эгоизма и легитимации власти – морали и политики. Так на смену вере приходит право, а на смену религии при обосновании морали приходит философия. Теоретиками этого направления стали Гуго Гроций и Бенедикт Спиноза. Новый тип обоснования власти базируется на двух принципах – идее договорного происхождения государства и идее естественного права. Право Голландии на свою государственность (в отличие от права России) и уж тем более, ее право на море не могло быть ни божественным, ни наследственным, а только «естественным». Нидерландская государственность в 17 веке сразу рождается как гражданская, буржуазная. Гуго Гроций, конечно, ссылается на Аристотеля, но у него уже естественное право понимается иначе. Он противопоставляет естественное право волеустановленному.⁸¹⁷ С этого момента естественное право не рассматривается больше ни как природное, ни как человеческое. Естественное право начинает рассматриваться как объективное в противовес субъективному, как рациональная основа морального поведения. «Оно состоит в том, чтобы предоставлять другим то, что им уже принадлежит, и выполнять возложенные на нас по отношению к ним обязанности».⁸¹⁸ Источник естественного права – разумная природа человека как социального существа, стремящегося к общению с себе подобными. Т.е. это общие правила любого человеческого общежития. Вместо аристотелевских избранных и доросших до бытия

⁸¹⁶ А если бы не кальвинизм, если бы индивидуализация веры не вылилась в форму кальвинизма, то возможен был бы и религиозный путь развития индивидуализации.

⁸¹⁷ Гуго Гроций. О праве войны и мира. М., 1994.

⁸¹⁸ Там же. С.

человеческой личности особей (граждан) появилось новое, более универсальное понимание человека как субъекта (волевого, мыслящего, действующего) в противовес объекту. Естественный закон (закон эффективной интеграции и взаимодействия разумных существ)– есть объективная разумная основа любого права. Разумная природа человека состоит в том, что он может действовать по общим правилам общежития: « воздержание от чужого имущества, обязанность соблюдения обещаний, возмещение ущерба, воздаяния людям заслуженного наказания». ⁸¹⁹ Это не божественные законы, а законы разумно и свободно принятого людьми общежития. Их выполнение предполагает свободное согласие и гарантирует экономический и политический успех сообщества. Отсюда рукой подать до *теории «общественного договора»*. Если государство создано не Богом, не природой и не завоеванием – необходим акт всеобщего согласия относительно объединяющих норм. Одновременно у Гуго Гроция новое звучание приобретает аристотелевское «право народов». Это не есть право господствующего народа по отношению к другим – это есть универсальное право *для всех народов на обладание своим государством*. Однако, у Гроция идея суверенитета народов возникает параллельно с колониальной идеей. «Народы, подпавшие под господство другого народа, т.е. потерявшие свой суверенитет, это не государства сами по себе в современном смысле слова, а лишь подчиненные члены объемлющего их государства». ⁸²⁰ Сила есть также важное проявление естественного закона. И война не противоречит естественному праву. Суверенитет народа – принадлежность ему верховной власти. Возникает идея «общественного договора» не только как договора между индивидами, но и между государствами. Интересно, что у Гуго Гроция (в отличии от античных авторов) *естественное состояние* понимается не как природная составляющая сообщества, а как особая стадия жизни, исторически предшествующая современной. Под естественным состоянием он фактически описывает феодальные отношения: «отсутствие частной собственности, великая простота людей, взаимная приязнь, общность имущества». ⁸²¹ По-существу речь идет о неиндивидуализированном патриархальном обществе натурального хозяйства с религиозным (эмоционально-патерналистским типом легитимации власти). Затем намечается нарушение *естественного состояния* благодаря развитию ремесел, искусства и пр. и появляется частная собственность, неравенство, пороки, вражда. Период между кризисом патерналистского общества и возникновением нового типа государственности Гроций понимает как период борьбы всех против всех. «Общность имущества опостылела, но раздел еще не был произведен» - каждый получил в собственность то, чем успел завладеть. Право сильного приводит к войнам. Для остановки войн и установления естественного состояния люди вынуждены теперь

⁸¹⁹ Там же. С.

⁸²⁰ Там же. С.

⁸²¹ Там же. С.

предпринимать усилия, договариваться и принимать на себя взаимные обязательства. Из этого договора возникает государство, которое не является божественным установлением, а есть чисто человеческое установление. «не по божественному повелению, но добровольно, убедившись на опыте в бессилии отдельных рассеянных семейств против насилия, люди объединились в государство, откуда ведет свое происхождение гражданская власть».⁸²² Государство здесь не союз богатей против бедных и слабых (Т.Мор), а союз слабых и угнетенных против сильных и могущественных. Различия с Мором естественны – Мор описывает прежнее государство, а Гуго Гроций – новое. Впрочем, по мнению Гроция, несмотря на суверенитет народа, собственные права и свободы подданных (сопротивление власти) прекращаются с заключением соглашения об учреждении государства и гражданской власти. Этот момент очень понравился позднее Петру Первому и ... Томасу Гоббсу⁸²³.

Новое время создает ситуацию, при которой гражданское состояние не является *естественным*, т.е. это ситуация, когда люди *становятся* гражданами, в то время, как в античности они гражданами *рождаются*. И главная тема Гуго Гроция, Спинозы и Гоббса – *как из неграждан стать гражданами, почему это необходимо и что может этообеспечить, если не вера*. Т.е. – вопрос – как ограничить эгоизм изнутри и снаружи в условиях кризиса веры. Новое время должно было адаптировать античный принцип гражданства к универсальному представлению о человеческой природе, свойственному христианству - христианскому универсализму. Хотя в Голландии новый тип религиозности и реализуется впервые в новом политическом и социальном качестве общества, тем не менее, здесь он еще не выступил в своей качественной полноте, он еще замаскирован, поглощен процессом *национально-освободительным*. Именно *эта* составляющая новой религиозности вышла здесь на первый план, а не собственно *гражданская составляющая* как таковая. Национальное начало затмило собой гражданскую сущность этой трансформации. По настоящему новый гражданский тип интеграции, который был реально осуществлен и лег в основу трансформации политической

⁸²² Там же.

⁸²³ Гоббс (1588 – 1679) очень близок к Гроцию. Если у Гуго Гроция отдельность людей, их разделение есть еще продукт выхода из естественного состояния, то у Гоббса отдельность людей уже выступает как само естественное состояние. Он не помнит момента, когда человек не был предоставлен сам себе, а жил в патерналистском социуме. Современный ему момент борьбы всех против всех Гоббс берет как естественное состояние. Молодость Гоббса – это еще время Шекспира. Когда был написан Гамлет Гоббсу было 12 лет. Равенство прав – естественное состояние. Люди универсальны не как дети божьи, а как существа от природы обладающие равными правами. Этого нет у Аристотеля. Но у Гроция это уже есть. Люди объединяются в общество из страха друг перед другом и из разумности. Это уже никак не могла быть античность.. У Гоббса же появляется «человек вообще», который в дальнейшем станет основой Модерна. Естественные законы и естественное право возникают у Гоббса как предписания естественного разума, направленные на *преодоление* естественного состояния. Если у греков естественное право лишь фиксирует естественное состояние, то у Гоббса естественное право – ограничивает, цивилизует естественное состояние в интересах мира. Каждый отказывается от своих прав настолько, насколько требуется для мира. Государство – принуждающая сила для выполнения соглашений.

системы был реализован в ходе Английской революции, когда пуританская армия Кромвеля фактически осуществила на практике процесс изменения политической системы.

Когда мы рассматриваем политическую модернизацию, не учитывая социально-религиозный фактор, нам кажется, что новые гражданские политические идеалы, гражданские принципы политического устройства, при которых общество понимается в качестве главного субъекта политического процесса, а государство – в качестве инструмента общества, родились непосредственно из самой революции и были сформулированы впервые Гоббсом и Локком. На самом деле идея нового общественного качества возникает до того, как общество начинает действовать по-новому. Без новой идеи, без нового представления о своем качестве, новый тип политического действия просто не мог бы родиться. Другое дело, что в ходе политического воплощения этой идеи она трансформируется, оттачивается, переформулируется. Изначально идея о том, что общество является не объектом, не собственностью политического лидера, а главным субъектом, а политический лидер является инструментом общества, рождается именно из религиозного принципа пуританских общин, из их нового понимания религиозности и нового понимания религиозного субъекта как собственно народной общины. Затем он постепенно оформляется в ходе политического действия и начинает приобретать собственно политическое оформление. Таким образом, прорыв от одного типа политической общности к другому осуществляется через этот опосредующий религиозный этап. Этот момент первоначального перехода нового религиозного качества общества в новое политическое качество нам предстоит рассмотреть на материале Английской революции.

§3. Английская революция и ее вклад в формирование европейского гражданского принципа

Англия «подхватывает» протестантизм, доводит индивидуализацию веры до состояния нового типа социальной интеграции и начинает гражданскую трансформацию политической системы. Почему именно Англии выпала эта роль? Каков ее вклад в развитие европейского Модерна? И в чем и почему она не осуществила ее до конца, передав эстафету Америке? Первый и главный момент состоит в том, что в Англии, как и в Нидерландах идеи Реформации застали наиболее *консолидированное* «общество будущего», в то время, как во Франции и Германии идеи Реформации легли одновременно на два общества: «будущего» и «прошлого». Политическое столкновение этих двух сил погребло под собой все социально-новаторские

потенции Реформации в этих странах и искажило ее первоначальный смысл. Почему в Англии сложился перевес общества будущего, и почему оно было более консолидировано, более подготовлено обычаем к внутренним формам интеграции и солидарному противостоянию патерналистской власти, в то время, как в других странах общество, как правило, *раскалывалось* в ходе попыток модернизации политических систем?

Предпосылки успешного перехода от религиозной к политической модернизации в Англии, были связаны, как с рядом *геополитических особенностей*, так и с наличием *исторических традиций общественной консолидации*. Систематически сменяющие друг друга завоевания постоянно воспроизводят традицию первобытного самоуправления и военной демократии⁸²⁴. Одновременно, под влиянием римской церкви в Англии укореняется совершенно несвойственная для военной демократии традиция писаного права и собственности на землю⁸²⁵. Так зарождается традиция личной и имущественной неприкосновенности. Конечно, впоследствии происходит социальное расслоение, но определенные моменты, связанные с институтом самоуправления и иммунитета собственности входят в общественную традицию. Английское общество было выровнено изначально бесправием в ходе норманнского завоевания, но это же заложило основу его последующей консолидации⁸²⁶. Католическое духовенство при этом стало опорой короля-завоевателя и основой легитимации его насильственной власти, оно носило внешний по отношению к обществу характер и не зависело от общества. Англо-саксонский язык был исключен из

⁸²⁴Это устройство очень напоминало античное и по сути было очень близко к нему. Христианство, которое возникло из кризиса язычества и античности *здесь* воспринималось совсем иначе, поскольку здесь язычество себя совсем не исчерпало. Христианство обьязычивалось. Здесь было рабство, здесь были простые воины (крестьяне, мелкие владельцы земли, масса ополчения) и керлы – более богатые, но все они были свободные завоеватели и вместе в этом качестве противостояли рабам бриттам. Собрания свободных – (гемоты), каждое селение (тун) имело своего выборного старосту и свой сход. Округа – сотни. У сотни тоже ежемесячные собрания – это типичная военная демократия, структурный тип общности. Функции собраний – суд, война и мир. Два раза в году выборные от поселков и сотен сходились на фокмот. Это собрание с оружием. При короле – совет старейшин уитенагемот, знающие обычай. Король (первоначально военный предводитель) ведет странствующий образ жизни и кормится за счет населения.(Тревельян Дж.М. История Англии от Чосера до королевы Виктории. Смоленск, 2001.)

⁸²⁵Земля, распределенная согласно аутентичным обычаям называлась фолклендом, т.е. общей, народной землей. Для владения необходимо было подтверждение соседей. Духовенство принесло римские законы – прививка более зрелой структурности – записи, грамоты, купчие, завещания. Это была не только прививка писаного права, но и прививка рационализма. Так появляется новый тип владения – бокленд – земля не связанная с обычаем, а скрепленная грамотой. Сначала эти земли раздавали церкви, потом – светским слугам. Новому владельцу предоставлялся иммунитет (король не имел права вмешиваться в дела земли и вершить суд) иммунитет – неприкосновенность. (Там же)

⁸²⁶С нашествием норманнов в 11 веке связано очень важное политическое *выравнивание общества*, обусловившее своеобразие английского «феодализма». Здесь нет той феодальной вассальной раздробленности, которая была во Франции и в Германии. Вся земля обьявляется *собственностью короля*. Эту землю он разделил следующим образом: значительную часть оставил себе, остальное отдает церкви и вассалам. Т.е. тем самым *все были в равной степени* слугами короля и обязаны ему своими *владениями* и властью.. К этому *централизованному распределению земли* добавлялось строго централизованное управление (Васильев А.А. История средних веков.М.. 1993. С.296 – 301)

богослужения. Римское право плюс французский язык двора и управления приходят на смену собственным обычаям и традициям. Нужно четко представлять, что в отличие от России Англия не знала национально-религиозной консолидации общества и создания на ее основе собственного суверенного патерналистского государства. Короли английские одновременно – вассалы французского короля, как герцоги нормандские.

Крестовые походы также способствуют формированию традиции *политического иммунитета* элиты по отношению к королевской власти. На этот период приходится рост богатства страны, связанный с геополитическими преимуществами⁸²⁷, Именно из крестовых походов приходят те идеи внутренней военной интеграции и иммунитета военных, которые легли в основу будущих хартий вольности феодального сословия. Из крестовых походов вырастает та социально-экономическая и политическая *европейская общность*, которая сделала возможным формирование общеевропейского цивилизационного пространства, важной частью которого становится Англия. В культурном плане оно было дополнено университетами. Внутренняя интеграция способствовала развитию, культурной эмансипации рыцарского сословия от папского церковного влияния. Своеобразная рыцарская культура, становится прообразом будущей буржуазной светской культуры. Кстати, здесь была *прививка язычества*, которое затем проявилось снова в Возрождении. И, наконец, крестовые походы дали толчок к *выходу из системы натурального хозяйства*. Денежный поток и работа на войну способствуют развитию первых европейских городов⁸²⁸. Зарождается европейская буржуазия вновь возрождает *принципы римского права*. Начинаются первые попытки отстоять независимость политической власти от церковной. В ходе крестовых походов возникает еще одна важная для последующей общественной консолидации традиция обеспечения своих прав письменным договором⁸²⁹. В Европе же условия владения и службы определялись *обычаем*. Интересно, что и эта «запись» и этот изначальный «общественный договор» легитимизировался именно

⁸²⁷ В этот период у короля Англии, вассала французского короля оказалась большая часть Франции 2/3. Он контролировал порты, Продолжил завоевательную политику в Англии (Шотландия и Ирландия), Владел дорогой, соединявшей Средиземное море с атлантическим океаном. И затем – северными морями вплоть до Руси. Огромные преимущества от крестовых походов получает Англия. В 12 веке – это самое богатое государство, выступавшее посредником в обменах между крестоносными территориями и Скандинавией и Русь. (Там же)

⁸²⁸ Первые два вида ремесла – шерстепрядильное и металлургическое возникают именно для удовлетворения потребностей военного дела. Этот слой людей, получивших название *laboratores* также начинает интегрироваться самостоятельно, начинаются коммунальные революции.

⁸²⁹ В Англии Вильгельм Завоеватель установил всеобщее подчинение всех вассалов непосредственно ему. Но, в Иерусалиме сложилась система, при которой не было подчинения всех вассалов единому сюзерену. Здесь рождается новая политическая практика: сеньоры стали обеспечивать свои права *особой записью*.

религиозной процедурой⁸³⁰. Очень важно, что деньги на армию появляются благодаря крестовым походам и развитию денежного хозяйства.⁸³¹

В 13 веке перед Англией стоял вопрос – быть ли дальнейшему территориальному расширению за счет близлежащих территорий, быть ли традиционному приращению (как это постоянно случалось с континентальными государствами). Шанс такого традиционного развития событий был. Результатом решения этой дилеммы и стала «Великая хартия вольностей» 1215 года, заложившая традицию общественного суверенитета⁸³². Поразительно не то, что этот документ был предложен и принят, а то, что он *объединил общество*, а не расколол его, как это происходило с привилегиями дворянства в других странах. Геополитическое положение Англии было таково, что непосредственное территориальное расширение не было для нее вопросом физического выживания. Островное положение ликвидировало знак равенства между территориальной экспансией и геополитическим выживанием. Именно это открывало возможность выживания страны в условиях ограничения финансовых возможностей реальными экономическими общественными интересами. Собственно хартия вольностей рождается из нежелания служилого класса воевать за пределами определенной территории. Общество тоже не хочет платить налоги для войны за пределами определенной территории. Это их объединяет и делает хартию *всеобщим документом*. В России нельзя было остановиться в расширении по геополитическим причинам. Поэтому продолжение войн и расширение армии за определенные пределы, превышающие возможности общества содержать ее в экономически приемлемых для себя рамках, начинает раскалывать общественное единство, делая

⁸³⁰Эта запись, обеспечивавшая иммунитет и права сеньоров по отношению к верховной власти изначально в Иерусалимском государстве называлась «Письмо св. Гроба» и хранилась в церкви Гроба Господня. Интересно, что не только духовно, но и вполне материально новые внутренние формы интеграции – рыцарские формируются изначально под влиянием и с верификации религиозной. Т.е. не только MayFlowerAct в Америке, но и Великая хартия вольностей имела в качестве своей предпосылки и основания религиозный тип интеграции. (Васильев А.А. История средних веков. М., 1993. С. 301 – 307)

⁸³¹Наряду с войском феодалов Генрих организует ополчение и делает военную службу обязательной для всех, кроме клириков и евреев. (Там же)

⁸³² Король не имеет права торговать ленами и может требовать лишь то, что допускает феодальный обычай. Английская церковь также оговаривает свои права и свободу по отношению к королевской власти, причем опираясь не на Рим, а на общество. Неприкосновенными объявляются права Лондона и других городов. Общество отстаивает принцип свободного перемещения людей, в особенности торговых людей по стране. Эта мера способствует консолидации общества и росту его политической и экономической самостоятельности за счет роста внутренней мобильности. Король не может получать средства иначе, как с общего согласия всего королевства. У короля отнимается право экономического произвола. Деньги на войну король может получать только с общего согласия всего королевства. Речь еще не шла о правильных выборах депутатов. Король лично вызывал на совет крупных вассалов и через шерифов – более мелких. Это был съезд в открытом поле. Равный королевский суд для всех. «Никто не будет схвачен, лишен имущества, посажен в тюрьму, изгнан и введен в убытки, ни на кого не падет королевская опала иначе, как в силу законного приговора судей, которые должны быть по званию равными обвиняемому. Очень важная прибавка также гласит, что судьи должны опираться на законы страны. Феодалы *не хотели признавать норму римского права*, по которой воля государя объявляется законом. Т.е. тут большую роль сыграла языческая традиция военной демократии. (Там же. С. 401 – 412.)

невозможным общественное согласие. Классы одного общества начинают жить за счет друг друга и вольности одних оборачиваются рабством других, а не вольностями всех. Для стран с преимущественно внешней социальной экспансией характерно превалирование внутренней консолидации над внутренним расколом. Англия была именно такой страной⁸³³, поэтому *здесь и только здесь Хартия вольностей означала с самого начала не вольности знати, а вольности всего общества*. Бароны требуют общего права – одинаковых обычаев для всей страны. В случае нарушения хартии бароны обещают призвать коммуну всей земли – это очень важно. В Англии никогда не исчезал и всегда сохранялся при всех завоеваниях *институт местного самоуправления*. Связано это было со многими причинами, но не в последнюю очередь с тем, что Англия не знала настоящей феодальной раздробленности континентального образца, которая во всех других странах делала местное самоуправление опасным инструментом в руках региональных элит. В этих условиях местное самоуправление не представляло серьезной угрозы центральной власти и не преследовалось с ее стороны. И во Франции и в России местное самоуправление было уничтожено и заменено бюрократическим централизованным со стороны короля именно в силу того, что оно оказывалось не в состоянии самостоятельно противостоять власти феодалов.⁸³⁴ Конечно, английское государство было патерналистским, но крепостная зависимость исчезает здесь по экономическим причинам уже в 14 веке⁸³⁵ и даже в рамках патерналистской системы государство *формировало общественные институты* (военные и социальные) с помощью финансов собираемых с населения в виде налогов. Поэтому без согласия общества, оно не могло формировать и финансировать общественные институты. Демократия невозможна и бессмысленна там, где общество выступает в виде нищего, получающего подачки от государства. Экономически в Англии эта ситуация исчезла очень рано. В этом специфика английского и шире – европейского патернализма.

⁸³³ В век Елизаветы все классы, платившие налоги и представленные в парламенте были довольны правительственными мерами, способствовавшими развитию торговли и мореплавания.

⁸³⁴ Глубокие традиции феодальной раздробленности приводили к тому, что местные общины были неспособны сами защитить свой суверенитет от феодалов и полагались на центральную власть, которая защитит их от притеснений со стороны местных сеньоров. В этом тайна стремительного роста Московского государства, а затем и российского. В Англии же в силу изначальных особенностей образования государства земля не была разбита на крупные феодальные владения. Лорды получали много земли, но в разных частях государства и в этом смысле они не могли претендовать на тотальное подавление местных общин. В политическом плане они были такими же игроками, только более весомыми в финансовом отношении, чем другие граждане. Поэтому подавление и подчинение лордов не вело к уничтожению местного самоуправления. А общество рано привыкло к тому, что король обеспечивает справедливый суверенитет для всех и защита этого суверенитета есть совместное дело короля и самих граждан с опорой на традиции. В результате вместо того, чтобы отдавать весь свой суверенитет в пользу центральной власти для защиты от местной (как это было на материке) общество привыкло сотрудничать с государством в осуществлении своего политического и экономического суверенитета. (Васильев А.А. История средних веков. М., 1993 С.407 -410)

⁸³⁵ Уже с середины 14 века под влиянием притока денег и развития торговли значительная часть населения избавляется от крепостной зависимости и развивается ремесло. Король с парламентом издают статут о рабочих 1349 года. (Виппер Р.Ю. История Нового времени. Киев, 1997. С. 138)

И, наконец, важнейшим обстоятельством, способствовавшим гражданской трансформации английского общества стало распространение пуританства, т.е. *влияние Реформации*. Новый тип религиозности постепенно начинает влиять на изменение социального характера общества *и запускает процесс гражданской политической трансформации общества*. С сомнения пуритан в праве короля быть единственным субъектом политического и общественного процесса, а общества – его объектом, начинается Английская революция⁸³⁶. Было несколько обстоятельств, способствовавших изначальной поддержке протестантизма традиционной властью в Англии. И главное из них – экономико-политическое. Англия противостояла по своим торговым интересам двум крупнейшим католическим хищникам Испании и Франции, поэтому из политических соображений не имевшая никакой особой любви к протестантизму королева Елизавета поддерживала врагов католичества по всей Европе не могла их особенно преследовать у себя на родине. Это была не религиозная поддержка, а чистый экономико-политический расчет⁸³⁷. В итоге – в Англии защита протестантизма с 16 века неожиданно стала патриотическим делом, возглавляемым самой королевой⁸³⁸. При Тюдорах произошло лишь внешнее изменение церковного устройства⁸³⁹. Однако, в первой половине 17 века, когда к власти приходят шотландские Стюарты (1603 – 1688), родственные Тюдорам католики, ситуация меняется. Яков I пытается навязать обществу устаревшую теократическую доктрину⁸⁴⁰. Согласно теории, спровоцировавшей Английскую революцию, абсолютная монархия единственно правильная форма правления, отвечающая воле божьей и природе человеческой, а права, на которых настаивает парламент, ограничивающие королевскую власть – безбожный захват; народ не может считаться источником власти, потому,

⁸³⁶ . Именно пуритане в парламенте 1621 года в ответ на требование короля воздержаться от обсуждения политики, которую он считает своей собственной исключительной прерогативой, ответили отказом, ссылаясь на национальную традицию и религиозные принципы протестантских общин. Все это происходило еще до написания известных работ Гоббса «Философское начало учения о гражданине» 1642; «Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского» 1651. (Там же. С. 146)

⁸³⁷ Шотландских кальвинистов поддерживали против Марии Стюарт, нидерландских гезов - против Испании, французских гугенотов - против Валуа и Гизов. Поддерживая гугенотов, Елизавета выторговала у них Гавр в устье Сены, Ла-Рошель. (Там же. С.139 -140)

⁸³⁸ То, что изначальная поддержка протестантизма носила в Англии преимущественно политический характер, подтверждается очень низким уровнем религиозных интересов в век Елизаветы. В эпоху Шекспира здесь господствует скорее Возрождение в его наиболее народном языческом варианте.

⁸³⁹ Суперматия – верховенство государя, единообразие веры – утвержденные парламентом догматы согласно протестантскому молитвеннику Кранмера; частью остались католические обряды и католическая иерархия. Официальная церковь сохраняет аристократический характер. Епископы избираются из богатых дворянских фамилий и являются первыми чиновниками королевской власти в надзоре за настроениями и образом мыслей населения. Виппер называет это «неполной Реформацией». (Там же. С. 142)

⁸⁴⁰ Бог покровительствует наследственной монархии, власть монарха по праву деспотическая, закон исполняется королем по доброй воле, законы, ограничивающие королевскую власть – простые уступки милости королевской, которые в любое время король может взять назад. Юристы не могут говорить о границах королевской власти, кощунственно спорить о том, что сделал Бог. Это примерно те же принципы, которые затем, с некоторыми изменениями легли в основу «концепции» Феофана Прокоповича в начале 18 века.

что он образует беспорядочную толпу⁸⁴¹. Итак, совокупность географических, геополитических и экономических условий способствовала в Англии определенной консолидированности общества в рамках «Великой хартии вольностей». Но общество при этом оставалось еще патерналистским.

А теперь, рассмотрим, как *протестантский фактор способствует консолидации и усилению общества в противостоянии с патерналистской властью*. В 17 веке ситуация меняется. Новый тип религиозности начинает развиваться внутри общества, а не просто предлагаться ему в виде новой государственной идеологии, как это было при Тюдорах⁸⁴². Это очищающее движение получило название пуританства⁸⁴³. Самое главное состояло в том, что пуританство предполагает новое «чувство долга» - личного долга перед Богом каждого человека, причем религиозного долга, пронизывающего собой не монашескую, а повседневную жизнь и совместимого с преуспеванием в ней. Человеку, следующему заветам Господа не надо было больше расставаться с земной, производительной, социальной жизнью, а надо было просто руководствоваться в этой жизни чувством религиозного долга. Из этого добровольного ригоризма по отношению к себе вырастают два очень важных для гражданского типа общности качества – чувство человеческого достоинства и мужество и неуступчивость, готовность идти до конца в интересах дела, вплоть до того, чтобы защищать его с оружием в руках, поскольку с этого момента защищая себя, человек не просто защищает свой частный интерес, он защищает божественное начало – свое человеческое достоинство – следовательно, на его стороне Бог, на его стороне правда. Очень важную роль в распространении и укоренении этого нового нравственного движения в Англии сыграло то, что это было не просто научное открытие, которое надо было понимать, это был *новый образ жизни*, рождавший новый стиль поведения, новые привычки, традиции и правила взаимного общения – новый тип социальной среды. Но как случилось, что новая общественная религиозность вступила в противоречие с традиционной властью и приобрела революционное политическое звучание? С развитием

⁸⁴¹ Оксфордский университет под влиянием духовенства объявил, что подданные ни при каких обстоятельствах не имеют права сопротивляться своим государям, даже для собственной защиты. Кстати, это положение было прямо противоположно известному положению Великой Хартии вольностей о праве сопротивления королю, когда он нарушает закон. (Виппер Р.Ю. История Нового времени. Киев, 1997. С.137)

⁸⁴² Среди священников и прихожан начинает распространяться новое движение, пришедшее из Женевы, в соответствии с которым они уже *по собственному желанию* изгоняют церемонии, заменяют пеструю одежду черным плащом *ученого*, вместо алтаря ставили посреди церкви непокрытый стол и запрещали склонять головы при произнесении имени Христа. (Там же. С. 142 -143)

⁸⁴³ Профессор Картрайт изгнанный из университета за свои убеждения пишет «Увещание к парламенту»: церковь полна язычества и раболепства, светская власть не должна господствовать над служителями божьими, Христос – единый глава церкви. Это очень важный момент. Идея разделения политики и морали (политики и религии) поначалу принимает видимость восстановления традиционного религиозного принципа неподчиненности религии политике. (Эту идею можно развить в двух направлениях – в направлении папозезаризма и в направлении протестантском, социально-гражданском). Это движение шло изнутри и носило сильный аскетический характер, направленный против развлечений и на упорный труд с накоплением. (Там же. С. 144)

общественной Реформации высшие классы и духовенство Англии постепенно начинают дистанцироваться от народа и *новых религиозных установок*, заигрывание с которыми заканчивается⁸⁴⁴. Это вызывает недовольство парламента, в который стали все более и более проникать пуритане. Так протестантский фактор запускает процесс гражданской политической трансформации общества.

Одновременно 17 век это эпоха, когда государственные финансы и защита национальных интересов становятся все больше делом всего общества, а не делом только привилегированного сословия⁸⁴⁵. Объективно государство становится общим делом а политические институты по прежнему устроены так, как если бы общество не имело к этому отношения, а это было бы частным делом привилегированного класса. Попытка распространить патерналистский тип отношений из сферы земельной на сферу промышленную (монополии при Елизавете) и сферы религиозно-политические (при Якове) привели в первом случае к несогласию и сопротивлению⁸⁴⁶, а во втором – к революции. Парламент 1621 года, созданный после семилетнего перерыва потребовал суда над чиновниками, которые обогащались при раздаче промышленных привилегий. И именно в этот момент против королевской власти в 1621 году *пуритане начали выдвигать учение о народовластии, ссылаясь на пример их новой церковной жизни*⁸⁴⁷. При этом для аргументации своих позиций обе стороны и патерналистская, и про-гражданская ссылались на *Библию и прошлое Англии* (т.е. на языческие и христианские элементы как гражданского, так и религиозного типов общности). На требование короля воздержаться от обсуждения политики, которую он считает своей собственной исключительной прерогативой, депутаты заявили : «свобода парламента составляет древнее и несомненное право и наследие англичан и при ведении и обсуждении этих дел всякий член палаты должен иметь свободу речи»⁸⁴⁸. Яков велел принести протоколы парламента и собственноручно вырвал страницы, на которых был изложен этот протест. Именно с этого сомнения в праве короля быть единственным субъектом политического и общественного процесса, а общества – его объектом начинается Английская революция. И сомнение это фактически приходит из общинного пуританского принципа значимости

⁸⁴⁴ 16 век терпимости к пуританству и инакомыслию, век всеобщей консолидации сменяется веком нарастающего социального конфликта и раскола. В правление Якова I многие пуританские священники подвергаются гонениям и лишаются своих мест. (Там же)

⁸⁴⁵ До конца 16 века короли располагают большими вотчинами и мало зависят от парламента в денежных делах. В 17 веке развитие международной торговли в Европе, постоянные военные столкновения с Испанией и Францией требуют значительного роста государственных расходов. (Там же. С.138)

⁸⁴⁶ Парламент выразил резкий протест против практики продажи монополий на исключительную торговлю определенными товарами.

⁸⁴⁷ Все это происходило еще до написания известных работ Гоббса «Философское начало учения о гражданине» 1642; «Левифан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского» 1651.

⁸⁴⁸ Виппер Р.Ю. история Нового времени. Киев, 1997. С.136

общества как нравственного субъекта. При преемнике Якова Карле 1 (1625 – 1649) разлад только нарастает. Карл 1 и архиепископ Лод попытались ввести строгую епископальную церковь с католическими чертами в Шотландии, где за 70 лет до этого утвердилось пресвитерианство. Английские пуритане были возмущены, Прайн в тюрьме пишет памфлет, где так же, как и дьякон Федор называет епископов «орудиями антихриста». Шотландцы составляют договор о сопротивлении королю и официальной церкви. Войско шотландских мятежников занимает север Англии. А у короля нет денег, чтобы бороться с ними, и он не может их получить иначе, чем от общества, причем он не может их получить от общества насильно, *без общественного согласия*⁸⁴⁹. Первый созванный в апреле 1640 года парламент получил название короткого, поскольку был разогнан королем, не проработав и месяца. Стало очевидно, что все попытки соединить общество как субъект политического процесса и традиционную патерналистскую политическую конструкцию, опирающуюся на традиционный тип религиозности - не работают. В ноябре 1640 года собирается «Долгий парламент» (12 лет). Историография именно с началом работы этого парламента связывает начало Английской революции, в то время, как, строго говоря, видеть истоки английской революции надо бы в идее пуритан о правлении народа, выдвинутой ими в 1621 году. С того момента, как пуританский принцип народовластия переносится на политическую арену и начинаются общественные действия, направленные на изменение характера власти и ее процедуры, – с этого момента общество втягивается в новый особый вид социально-политической практики, которая начинает постепенно влиять на его социальное качество и одновременно ведет к изменению общего качества социально-политической системы с патерналистского на гражданское⁸⁵⁰.

Все начинается с того, что традиционный институт парламента начинает использоваться обществом для *совершенно новых, не свойственных для него ранее, целей – изменения характера власти*. Так первой задачей становится использование авторитета парламента для *отмены абсолютизма*. При этом сама мера не воспринимается еще как новая, а, скорее, как *восстановление традиции*. Были уничтожены два главных инструмента насилия над обществом со стороны абсолютной власти: Звездная палата, осуществлявшая суд по делам измены королю, и Высокая комиссия, осуществлявшая религиозный надзор. Освобождены пуританские

⁸⁴⁹В России царь оказался не столь прямолинеен и выиграл эту битву. Он ввел общество в заблуждение, воспользовавшись комбинацией с Никоном. Он понимал, что главное не деньги – главное выбить основание из-под общественного согласия, а не просить у этого консолидированного общества деньги, что надо его предварительно деконсолидировать, разложить с помощью тонкой религиозной интриги.

⁸⁵⁰Образуются первые партии. Джон Пим обращается к *обществу*, объезжает всю Англию, вербуя сторонников и развивая антиабсолютистские и антицерковные идеи. В самом собрании под его влиянием вырабатывается определенная процедура законотворчества. (Goldstone J. Revolution and Rebellion in the early Modern World. Berkeley, 1991.)

проповедники. Но самое главное – было принято решение считать парламент *независимым от королевского призыва и роспуска*. По прошествии трех лет избиратели *сами приступают к выбору представителей, и парламент сходится сам собою*. Это решение об обществе как субъекте формирования парламента и инициаторе его созыва стало первым политическим актом гражданского характера. Парламент запретил также денежные сборы без согласия парламента как незаконные.

Протестантский фактор способствует усилению общества в противостоянии с патерналистской властью. Население Англии разделяется примерно поровну между королем и парламентом. Это очень редкий для того времени и показательный момент, свидетельствующий о высоком уровне социальной готовности к гражданской трансформации. В России в соответствующий период это соотношение, к сожалению, объективно было иным. Кроме того, в России, в отличие от Англии, в эпоху Смуты важное для успеха трансформации социальное размежевание не было доведено до конца и было «смазано» из-за необходимости всеобщего объединения для противостояния внешнему противнику. В Англии *размежевание социальных сил* происходит под религиозной оболочкой. Аристократия становится на сторону короля. Некоторая часть дворян, горожане, торгово-промышленное население, мелкие землевладельцы выступают за парламент. Католики и англиканцы держались короля, протестанты (пресвитериане и индепенденты) – за парламент. Здесь эти два момента шли бок о бок, одно было выражением и проявлением другого, а не наоборот. Итак, первый важный момент для успеха политического продолжения гражданской трансформации – возможность более менее четкого политического размежевания социальных сил при относительном равенстве их социального веса. Были еще два фактора, способствовавшие усилению именно парламентской стороны и оба они носили характер религиозный. Протестантский фактор создает возможность изначального размежевания социальных сил в парламенте при относительном равенстве их социального веса.

Второй фактор усиления парламента - *общественно-религиозный союз* английских и шотландских протестантов. Известно, что война поначалу шла вяло, и все стремились к соглашению. Т.е. различие старого и нового шло с большим трудом и король уже почти начал побеждать, но *в этот критический для гражданской трансформации момент (!) Пим заключает союз с шотландскими пресвитерианами*. Общество находит себе поддержку в стране с воинственными людьми и с родственной по духу религией. При этом само объединение носит именно *религиозный характер*. Это похоже на Россию с Украиной, только в Московском государстве религиозными моментами воспользовалась прямо противоположная – антиобщественная сторона. В Англии, напротив, защитники парламента уничтожают

епископат и вводят пресвитерианское правление. То Англия тоже принимает тип веры присоединенной страны, но этот тип веры близок убеждениям английского общества, он не навязываются ему, как средство его деморализации.

Третий фактор – формирование собственного парламентского войска с открытой опорой на новый внутренний тип религиозности⁸⁵¹. Индепенденты во главе с Оливером Кромвелем вливаются в парламентское войско. Что особенного было в среде индепендентов, что придавало им силы? Примерно, то же, что было и в русском народном ополчении в эпоху Смуты. Организация нового религиозного меньшинства оказывается *сильнее* дезинтегрированного в ходе распада традиционной власти патерналистского общества. Именно эта армия индепендентов-протестантов не допускает соглашения и ведет гражданскую трансформацию дальше вплоть до ее республиканского политического завершения. И когда король затягивает решение, надеясь на растущую поддержку со стороны традиционного общества, принимают решение о казни короля в 1649 году⁸⁵². Через неделю была уничтожена монархия, отменена Верховная палата, как учреждение «ненужное и вредное» и провозглашена республика. Мы видим, как в самый ответственный момент политической модернизации именно сплоченность и новая внутренняя организованность протестантского войска позволила продолжить трансформацию системы. Но после всего этого начинается постепенный откат от политических достигнутых рубежей к реставрации. Еще патерналистское в целом общество, находящееся в плену многовековой патерналистской политической традиции, не позволяет закрепить и в полной мере и институционализировать новый, открытый практическим путем в ходе революции гражданский тип власти. Посмотрим, что же не позволило англичанам довести политическую модернизацию до конституционного завершения и способствовало реставрации?

⁸⁵¹ Индепенденты не были в Англии большинством населения. Но, в их среде складывается представление о новом образце жизни, ориентированном на новый вид религиозности и новый тип нравственности. Кромвель создает отряд из представителей своей округи (фермеры, ремесленники, мелкие торговцы), «люди, начитанные в Библии, с сознанием своего достоинства и самостоятельным взглядом на вещи». ⁸⁵¹ Все начиналось с небольшого отряда «железнобоких» и когда он помог одержать первую победу над королем, Кромвель предложил по этому образцу создать армию, допустив в нее индепендентов и взяв ее на жалование. Это очень похоже на то, как все делалось в России, но совсем при других условиях. Именно это новое войско, «наполненное самыми горячими представителями различных сект» создало себя *народом Божьим*. Стимул политический усиливается стимулом религиозным. Не случайно, они несколько раз разбили войска Карла. и тот бежал в Шотландию в 1646 году. (Тревельян Дж.М. История Англии от Чосера до королевы Виктории. Смоленск, 2001.)

⁸⁵² Когда шотландские пресвитериане выступили на защиту короля и стали объединяться с пресвитерианами и англиканцами в самой Англии, было принято решение казнить короля. Солдаты, вступив в Лондон потребовали от своих вождей решительных мер. Полковник Прайд с отрядом очистил парламент от пресвитериан, оставив только радикальное меньшинство индепендентов и войско потребовало, чтобы короля судили за измену. Когда палата Лордов выступила против суда над королем, палата Общин заявила себя избранной народом, « а народ после Бога составляет первоначальный источник всякой истинной власти». ⁸⁵² (1649) И именно нижней палатой суд, под председательством Брэдшоу, приговорил Карла I в качестве «тирана, изменника, убийцы и врага государства» к смертной казни.(Виппер Р.Ю. История Нового времени. Киев, 1997. С.153-154)

Протестантский фактор способствует легитимации власти переходного типа в период отката революции. Постепенно революция входит в стадию, когда сплоченная активная верхушка революции составляет *большинство в новых революционных органах, будучи меньшинством населения*⁸⁵³ и, тем самым постепенно, все более и более теряет почву под ногами. Общество в лице индипендентов создало новые формы социальной интеграции, свергло власть, но не установило новые формы социального контроля и управления. Загнанное в подобную ситуацию, правящее революционное меньшинство переходит к прямому насилию для того, чтобы отстоять завоевания революции. Республику не поддерживали именно потому, что новые политические формы активности возникли раньше, чем новые институты и процедуры их легитимации. Из-за несоответствия новой гражданской политической практики старым, привычным для общества патерналистским институтам и формам легитимации и из-за отсутствия новых – возникает авторитарный момент. Кромвель разгоняет парламент и создает Конвент (учредительное собрание представителей индипендентства). Он искал опору и общественную поддержку в религиозном компоненте⁸⁵⁴ и в итоге был принят ряд важных и решительных реформ⁸⁵⁵. Все действия этого Конвента имели не политический, а религиозно-политический характер, суть которого состояла в переносе социальных тенденций христианства на политическую почву. Новый простой и всеобщий судебный устав уже не был легитимизирован как *божественное установление*, поскольку очевидно принят людьми, но не был легитимизирован и на чисто светских основаниях, поскольку чисто светских гражданских оснований для легитимации *еще не возникло* (не было ни институтов, ни процедур, обладавших признанной легитимностью в глазах общества) Поэтому он действовал с опорой на внутреннюю религиозность людей, осуществлявших политическое действие – депутатов. И именно это гарантировало их действиям, вернее, придавало их действиям общественное оправдание и общественную значимость. Это был переходный тип легитимации – еще не чисто гражданский, но уже не чисто религиозный. Конвент Кромвеля - был момент, когда религия передавала социальную эстафету политике. Но общество оказалось не на высоте момента. Священники не признали узурпации своих функций политиками, а политики – религией. Это было неизбежно, они не должны сливаться. Синтез нового религиозного и политического начал должен быть осуществлен как-то иначе. Трудность вопроса о новом типе власти, соединяющем в себе и общественное единовластие и общественный контроль нашла свое выражение в

⁸⁵³ Этот новый парламент назначил из своей среды Государственный совет 40 во главе с Брэдшоу. Членами этого совета были Кромвель, Мильтон и Вэн. Поскольку в очищенном военными парламенте установилось большинство индипендентов, члены Государственного совета легко достигали большинства голосов в пользу исполнения своих решений. (Там же)

⁸⁵⁴ Виппер пишет: « святые», сидевшие в нем, говорили ветхозаветным языком и много молились;

⁸⁵⁵ Объявили свободу совести. Ввели гражданский брак. Узаконен выбор священников мирянами. Отменена церковная десятина. Заменяли старый, запутанный и дорогой суд со ссылками на законы разных времен простым и дешевым судопроизводством на основе единого судебного устава. (1653)

конституции 1653 года в которой не было отдано предпочтения ни монархии, ни парламенту и их так и не удалось согласовать. Но жизнь требовала действия и управления и в итоге Кромвель правил в течение пяти лет (1653 – 1658) неограниченно и опираясь на доверие армии. Свобода вероисповедания была осуществлена средствами политической диктатуры, раньше политической свободы и даже благодаря политической несвободе в рамках протектората Кромвеля. Если бы была введена политическая свобода – свободы исповедания не было бы, народ воспользовался бы своей политической свободой, чтобы вернуть прежние устаревшие нормы и принципы.

Но, несмотря на все эти успехи в силу инерции социально-политической традиции большинство общества не поддерживает этот авторитарный режим. Причина неустойчивости протектората была не только в неготовности общества к новому, но и в силу того, что общество еще не осознало невозможности возвращения к старому. Прежним классам должно было найтись место в новой системе. Ее нельзя было создать лишь из новых классов, не считаясь с ролью традиций и политическим капиталом аристократии. После смерти Кромвеля общество поднимается против авторитарного господства армии и новый «свободный» парламент восстанавливает королевскую власть! Тем не менее, прежняя форма легитимации власти была возвращена частично. Вернулась лишь опора на политическую традицию, но не опора на божественное установление. Т.е. собственно глубинная теократическая основа власти была подорвана. Но, гражданская основа легитимации власти тоже еще не возникла, поскольку традиция не рассматривала власть как инструмент народа. Здесь еще нет ни осознания народом своей политической субъектности (народ не рассматривает себя как источник власти), тем более, нет институционализации народом своего политического суверенитета (связанного с правом контролировать и менять власть). Парламент не обладает этими функциями в силу того, что это *новые функции*, они не содержались в восстановленной традиции. По мере реставрации общество осознает, что компромисс, который оно заключило с властью, не обеспечен *механизмами его постоянного удерживания*. Политическая практика реставрации показывает, что общество для удержания своего нового положения должно *изменить свое ежедневное поведение в политике и создать инструменты для осуществления этого*, а не просто привести к власти ту или иную личность, силу, партию. И оно либо создает эти новые инструменты (институты и процедуры) и завершает процесс политической трансформации после реставрации, либо откатывается назад, утрачивая все завоевания и даже ту свободу, которую имело до революции.

Роль религиозного протестантского начала в формировании либерализма . Квакеры. С момента реставрации пуританство отступает в глубину народной жизни. Наиболее

непримиримые покинули Англию и положили основание свободной Америке. Постепенно воинственное и экстатическое индипендентство превращается в «общество друзей», формирование общин с определенным образом жизни. Религия постепенно отделяется от политики, уходя в частную жизнь, в особый тип сообщества, составляющий основу последующей гражданской солидарности.⁸⁵⁶ Именно здесь в квакерстве (в религиозно-социальном движении) и рождается совершенно религиозная (будущая либеральная) идея о неограниченной свободе людей, причем как универсальный общечеловеческий принцип. Эта идея неограниченной свободы индивида от внешней силы, в виде которой выступает государство, есть проявление *конкретного обстоятельства отчуждения людей от власти в эпоху реставрации в Англии*, когда гражданское государство еще не родилось, а старое восстановленное государство было уже враждебно личности, для которой характерна индивидуализированная религиозность. Из этого достаточно конкретного несоответствия старого типа патерналистского государства, которое выступало, как государство вообще, новому типу личности, который тоже начиная с Гоббса стал выступать как личность вообще, и рождается английский либерализм, рассматривающий индивидуализированную личность, как изначальную противницу государственной социальности и находящуюся с ней в конфликте. Квакерство – это внутреннее сопротивление духовной свободы личности перед насилием со стороны *патерналистского* государства и общества. Идеал духовно независимого человека квакерства постепенно отливается в политическую форму либерализма. Ранний либерализм – побочный продукт английской реставрации, продукт незавершенности английской гражданской трансформации и отчасти инструмент ее дальнейшего продвижения.⁸⁵⁷ Отстраненные от государственной деятельности квакеры переносят свое трудолюбие и настойчивость в частные дела. Фабрики, банкирские дома – результат отстраненности от политики *эпохи реставрации* и начало строительства нового общества на новых частных принципах, но это уже не средневековая частная жизнь – частная, как отдельная, а буржуазная частная жизнь – частная, как внегосударственная, частная как социальная, как особый тип общественной негосударственной промышленной деятельности. Это похоже на старообрядцев, но старообрядцы были вытеснены на периферию культуры, они не унаследовали научного багажа протестантов, а также – на периферию социальности – не имели такого экономического значения в государстве. Но самое главное состояло в том, что протестантизм был общеевропейским, американским, связанным с колониализмом. Он быстро вышел за пределы одного государства и стал основой международного единства и мощи промышленного сообщества вопреки традиционным государствам. Поэтому он достаточно быстро заложил

⁸⁵⁶Лилльберн от левеллеров до «общества друзей». Их стали в насмешку называть квакерами (шарлатанами).

⁸⁵⁷Либерализм как побочный продукт английской реставрации.

основы новой политической организации, там, где это было удобно, а, затем и новой идеологии – Просвещения, соответствующей новому типу жизни⁸⁵⁸. Реставрация не пошла дальше известной черты⁸⁵⁹. Именно благодаря тому, что революция была ранней, что противоречия раскололи общество не слишком сильно в культурном и социальном плане – именно благодаря этому революция завершается компромиссом между сословиями, и в Англии устанавливается ограниченная сословная монархия. Т.е. новое содержание как бы удерживает старую форму. У общества открывается уникальная возможность формировать гражданские отношения, не меняя целиком свой сословный характер и сохраняя монархическую традицию⁸⁶⁰. Однако, как только король пожелал опереться на внешние силы и католичество против парламента – парламент резко ограничил короля.

С этого момента в наличии имеются уже все элементы для формирования конституционного учения, которые содержатся в Билле о правах 1688 года: свобода личности как основа государства, верховенство закона, участие народа в выработке закона, контроль народа за его применением. Для обеспечения конституции необходимо разделение властей между государем и собранием избранных представителей от народа. Оправданием, т.е. легитимацией этого типа власти является общественный договор – общественное согласие по поводу принятия подобного устройства. Так из осмысления политических итогов Английской революции, совершенной благодаря новому типу внутренней интеграции, развившейся из Реформации, рождается *идея конституции* как нового светского и гражданского обоснования власти. На этом Реформация выполнила свое основное политическое дело и дальше конституционные идеи могут служить уже *самостоятельным стимулом* для общественной трансформации. Но хотя идея конституции рождается в итоге Английской революции, сама Английская революция не смогла воплотить эту идею в политической республиканской форме. В Англии этому помешали социально-политические обстоятельства, выразившиеся в наличии устоявшейся сословной политической традиции.

⁸⁵⁸Уильям Пенн, квакер, Завел предприятия в Америке. И штат получил название Пенсильвании (леса Пенна)

⁸⁵⁹Очень скоро стало очевидно, что даже кавалеры не заинтересованы больше во власти, основанной на произволе, что власть, основанная на произволе больше не соответствует новому качеству общества, возникшему в ходе революции. Парламент 1661 года не хотел неограниченной власти короля и его министров и вернулся к идеям 1641 года, когда Долгий парламент стремился установить контроль над финансами. Общество готово было платить власти на определенных основаниях – на условиях получения информации о том, как эти общественные финансы расходуются. (Тревелиян Дж.М. История Англии от Чосера до королевы Виктории. Смоленск, 2001.)

⁸⁶⁰Положение короля после реставрации меняется. И главное отличие состояло в том, что у короля больше не было коронных имуществ, своих средств для осуществления политических действий. Дохода с феодальных повинностей больше не существовало (они были отменены революцией и короля пригласили именно на условиях подтверждения этой отмены, осуществленной Кромвелем). Земли были конфискованы и распроданы. Король фактически был нанят парламентом для осуществления определенных функций, но, прежде всего – для легитимации его деятельности. Парламент нуждался в короле, т.к. не хотел продолжения революции, сектантства, войны и хотел обеспечить внешнюю политику в своих интересах, которые в целом совпадали с национальными интересами. (Виппер Р.Ю. тстория Нового времени. Киев, 1997. С.178)

Перспектива перехода власти к католику Якову и водворение католицизма рассматривалось в Англии как угроза национальным интересам. «Славная революция» 1688-1689 годов приводит к власти Вильгельма Оранского уже на основании договора - Билля о правах. «Билль о правах» был предъявлен новому королю парламентом – конвентом в 1689 году и король его опубликовал в «Декларации прав». Так в 1689 году появляется первая компромиссная⁸⁶¹ политическая институционализация гражданского принципа новой власти. В Декларации дано очень интересное объяснение того, почему король был отставлен. Там не было выражено ясно, что король был свергнут народом, но сказано, что «трон освободился», т.к. прежний король отказался от власти (патерналистское обоснование) и одновременно было сказано, что король нарушил основные законы и этим разорвал договор, существующий между властью и народом (гражданское обоснование). Вот как трудно шел процесс преодоления патерналистского типа власти и ее легитимации. Субъект этой декларации не ясен – то ли она была дарована королем народу(по старинке), то ли она была провозглашена народом. Были повторены условия Петиции о праве 1628 года⁸⁶² В Англии – общество утвердило себя как основа власти, как политический субъект, не важно, в лице ли новой промышленной аристократии или в каком-то другом лице. Процесс политической гражданской трансформации был открыт. Конечно, произошел и откат. Так сохранилась сословная монархия. Землевладельцы получили преимущества. Они согласились с налогом на земельные владения и выторговали себе привилегии для продажи хлеба за рубеж. Но вместо закрепощения крестьян они, напротив, избавлялись от крестьян. Превращая их в батраков и вытесняя с земли. Это интересный момент. И в Англии и в России начинается промышленное производство зерна на продажу. Это требует роста объема земельной собственности. В России этот объем расширился за счет территориальной экспансии, и это с необходимостью вело к закрепощению (необходимость заселять новые земли). А в Англии – не было пространства для территориальной экспансии в рамках страны – следовательно, расширение объема земельной собственности осуществлялось за счет вытеснения «излишков населения» с уже имеющейся

⁸⁶¹ Там не было выражено ясно, что король был свергнут народом, но сказано, что «трон освободился», т.к. прежний король отказался от власти (патерналистское обоснование) и одновременно было сказано, что король нарушил основные законы и этим разорвал договор, существующий между властью и народом (гражданское обоснование). (Там же. С. 179)

⁸⁶² Запрещалась приостановка действия законов, выработанных парламентом в согласии с королем. Размеры армии определялись парламентом, и парламент же уполномочивал короля на команду и поддержку дисциплины. Запрещено взимать подати без согласия парламента. Свобода слова (неприкосновенность депутатов). Это важный момент депутатская неприкосновенность может быть гарантией демократии (если депутаты действительно избраны обществом) или гарантией авторитаризма, если депутаты навязаны обществу и являются лишь послушным инструментом в руках власти. Веротерпимость к диссидентам. А в 1695 году в Англии была отменена цензура. Но это была не просто вседозволенность. Просто никакое произведение нельзя было запретить по произволу сверху, но представители общества имели право обратиться в суд по поводу общественной опасности того или иного произведения и присяжные решали – кто был убедительнее. (Там же.)

земли строго ограниченного объема. Так из-за разницы геополитических и геоэкономических условий один и тот же процесс включения аристократии в сферу колониально-торгового земледелия приводил, в одном случае, к повторному закреплению и колониальному расколу государства, а в другом случае – к промышленному расколу государства на пролетариат и буржуазно-аристократический класс и к формированию внешних колоний. Огромное значение в этом случае играло не только геоэкономическое и геополитическое, но и культурное измерение. Поэтому мы бы добавили сюда еще и различие социокультурной динамики. А теперь посмотрим на социокультурный компонент и его особенности в эпоху Английской революции.

Угасание религиозного компонента при осознании новых оснований политической власти и нового гражданского качества общества в концепциях Т.Гоббса и Дж Локка. Важно понять, как и почему религиозный компонент исчезает при обосновании нового типа власти. Мильтон, Вэн, Лильберн выступали за народовластие, свободу личности и право сопротивления, в основе которых лежали, прежде всего, религиозные основания (все это были глубоко религиозные люди). С 50-ых годов начинается период осмысления новых оснований власти, вернее того, как соединить активное общество и политический порядок, как остановить «войну всех против всех». Королевскую власть защищали со старых патерналистских позиций (король – отец, власть от бога, народ – дети). Но Возрождение пошатнуло религиозное сознание высшего класса. Отсюда возникает феномен Гоббса. Гоббс был следствием соединения двух моментов: возрождения и кризиса религиозного начала в высших классах; революции, совершенной низшими классами под влиянием нового религиозного начала. Здесь еще возрожденческий человек, лично еще без индивидуализированной веры, но уже с индивидуализированным пониманием личности, не знающий, как конфликт этих личностей преодолеть. Зато он видит, как другие люди, проникнутые новым религиозным единством поднимаются, объединяются и меняют политические отношения. И ему *к а ж е т с я*, что они преодолевают состояние войны чисто политическим сознательным соглашением. Лично нерелигиозный Гоббс не замечает, что между новым и старым типом политического устройства лежит важная религиозная трансформация общества и он ее *п р о п у с к а е т*. Его связь с Гуго Гроцием и Эразмом несомненна. Так из соединения Реформации и Возрождения рождается светская теория общественного договора. Россия при Прокоповиче и Петре взяла форму, но в отличии от Гоббса в России эта форма не легла на индивидуализированный тип религиозности и общественной интеграции, поэтому повела не к Локку, а к «православию, самодержавию и народности». «Общественный договор» лежащий в основе государства это признание определенной стадии интеграции общества как основы государства, а не божественного

установления. Но как достигается это «единение» общества – Гоббс не видел. Вся объективная религиозная составляющая общественной трансформации для него была простым предрассудком. Ему казалось, что люди просто «договорились» на рациональных основаниях. Но *прежде чем* «договориться» люди должны были друг друга *«признать»*. Хотя Гоббс даже не фиксирует, что люди договорились между собой. Ему кажется, что они *договорились с королем*⁸⁶³. Момент внутреннего согласия общества как *условие* последующего контракта с властью *пропускается*, не замечается, воспринимается как согласие *того же самого* общества. В то время, как *то же самое общество* не могло бы так действовать согласно, *по внутреннему согласию*. Своей теорией «общественного договора» Гоббс зафиксировал новое политическое качество общества, но не понял его природу, духовных причин, которые к нему привели. В основе выхода из состояния войны у Гоббса лежит не внутреннее ограничение «свободы», как это было в протестантизме, а политический компромисс, чисто политический добровольный акт согласия на отчуждение своей свободы в пользу свободы суверена⁸⁶⁴. Суверен еще здесь по-прежнему выступает как лицо, имеющее преимущественно общественное начало, его «частное» совпадает с «общественным». Поэтому его свобода есть одновременно свобода, т.е. суверенитет государства. Но у власти появляются по макиавеллиевски новые функции не только религиозные – обеспечить общественный мир. Мир должен обеспечить не Бог, а власть. С этого начинается отход политики от религии. Но даже в таком качестве учение Гоббса было революционным, коль скоро только часть тори могла его принять. Стюарты не поддержали, англиканцы тоже не поддержали.

Только после того, как гражданская трансформация политической системы была доведена до конца в ходе «Славной революции», появляется более завершенная версия гражданской политической концепции, предусматривающая контроль общества над властью и рассматривающая власть как инструмент общества⁸⁶⁵. Главным открытием этой концепции стало *открытие нового типа общества – интегрированного изнутри*. Именно у Локка появляется идея о том, что общественный договор есть, прежде всего, договор *между членами общества*, а затем уже между обществом и властью⁸⁶⁶. Но идея нового внутреннего общественного согласия, хотя и становится краеугольным камнем Локковой теории, тоже

⁸⁶³ Гоббс Т. Левиафан, или материя государства церковного и гражданского. // Гоббс Т. Сочинения в 2 т. Т.2. М., 1991. Ч. II. О государстве. С. 129-277. С.133

⁸⁶⁴ О государстве, «основанном на установлении». Там же.

⁸⁶⁵ Локк, Дж. О государственном правлении. // Избранные философские произведения в двух томах. Т. II. С.5-138 С. 74

⁸⁶⁶ Локк об общественном договоре между членами общества. Там же. С.50, 58, 74

утрачивает свою религиозную основу⁸⁶⁷. Во всяком случае, после Гоббса религия постепенно исчезает из политики, вернее, присутствует лишь в «снятом виде».

Джон Локк (1632 – 1704) пишет «Два трактата о политическом правлении». Локк не отделяет общества от государства⁸⁶⁸. Государство есть договорившееся между собой общество, общество, пришедшее само к определенному внутреннему компромиссу, который и есть не что иное, как общественный договор. У Гоббса общество просто не может внутри себя договориться и государство выступает как нечто *внешнее* по отношению к обществу, как внешняя интегрирующая сила, причем сила, персонифицированная в монархе⁸⁶⁹. Монархизм Гоббса принципиален. Без монархии рушится вся его система, т.к. без монархии утрачивается легитимность власти. Ведь общество у него не может само договариваться и формировать законы. И при этом законы даются не от Бога⁸⁷⁰. Следовательно, у общества нет никаких оснований подчиняться законам. У Гоббса есть только одно, единственное основание монархической власти – общественное согласие подчиняться суверену и добровольный отказ от произвола всех в пользу произвола одного. Локк в этом смысле дальше от средневековой патерналистской модели и ближе к античному пониманию государства, как договорившегося общества. От античного государства его отделяет только новое представление о природе человека как индивидуализированной личности, проникнутое христианским универсализмом и индивидуализацией эпохи Возрождения. В отличие от античности у Локка новое понимание природы человека (индивидуализированная универсальная личность), в отличие от Гоббса и средневековья у него новое понимание природы общества (внутренне интегрированного). У Локка тоже уничтожается абсолютная свобода отдельных лиц – т.е. произвол отдельных лиц, но уничтожается во имя общественного компромисса, из которого рождается **з а к о н**. Он легитимен именно в силу его утверждения обществом. Так место идеи монархии занимает идея **К О Н С Т И Т У Ц И И** новой легитимации на основе общественного закона⁸⁷¹. Это похоже на Цицерона. Но в античности большую роль в легитимации закона играла традиция, античный закон первичен по отношению к людям. У Локка закон рождается из согласия людей, из их интересов, он абсолютно рукотворен⁸⁷². И все же он выше воли каждого отдельного лица, потому что он *приемлем для всех*. И дальше начинается разграничение на сферы компетенции

⁸⁶⁷ Там же. С. 56-57

⁸⁶⁸ Это иллюзия любой успешной революции – общество ставшее государством. У Маркса тоже – государство исчезнет. Там же. С. 75-76

⁸⁶⁹ Гоббс – общественный договор – общество не может между собой договориться – монарх и государство – внешняя интегрирующая сила. Левиафан, или материя государства церковного и гражданского. // Гоббс Т. Сочинения в 2 т. Т.2. М., 1991. Ч.II. с.96 – 97, 263 - 265

⁸⁷⁰ Гоббс Т. Там же. С. 206, 223

⁸⁷¹ Локк Дж. О государственном правлении. // Избранные философские произведения в двух томах. Т.II. С.5-138. С. 54 - 55

⁸⁷² Там же. С. 57 - 58

общественного закона, на его пределы по отношению к частным лицам. Суверенитет индивидов и его масштабы у Локка – интересная тема. Он близок здесь к Цицерону. Уже в самой постановке вопроса у Локка «высшее благо» складывается из частных благ, конечно, не как сумма, а как компромисс.⁸⁷³ Люди сознательно ограничивают себя в интересах целого рамками заключенного и признанного политического компромисса. Вера как ограничитель эгоизма тоже *пропускается*⁸⁷⁴, не попадает в поле зрения, хотя Локк, в отличие от Гоббса, был религиозным человеком. Может быть, именно поэтому и пропускается, как само собой разумеющееся, как естественное качество любого человека. Видимо, для Локка вера была важна, но он не рассматривал протестантизм как новый тип веры, соответствующий новому типу социума, новой стадии в развитии социума. Он рассматривал его просто как истинный тип веры. Ни для Гоббса, ни для Локка вера не была проблемой. Для Гоббса – потому что у него ее уже не было, а для Локка – потому, что у него она уже была. Вера была проблемой для Августина, для Лютера, для Достоевского.

С этого момента в наличии имеются уже все идеологические элементы для формирования конституционного учения, которые содержатся в Билле о правах 1688 года: свобода личности как основа государства, господство закона, участие народа в выработке закона, контроль народа за его применением. Для обеспечения конституции необходимо разделение властей между государем и собранием избранных представителей от народа. Оправданием, т.е. легитимацией этого типа власти является общественный договор – общественное согласие по поводу принятия подобного устройства.

Так из осмысления политических итогов Английской революции, совершенной благодаря новому типу внутренней интеграции, развившейся из Реформации рождается *идея конституции* как нового светского и гражданского обоснования власти. На этом Реформация выполнила свое основное политическое дело и дальше конституционные идеи могут служить уже *самостоятельным стимулом* для общественной трансформации. Но, хотя идея конституции рождается в итоге Английской революции, сама Английская революция не смогла воплотить эту идею в политической республиканской форме. В самой Англии этому помешали социально-политические обстоятельства, выразившиеся в наличии устоявшейся сословной политической традиции. *Политическая реализация республиканского конституционного устройства* была осуществлена впервые там, где отсутствие монархической традиции создавало необходимые условия для подобного политического новаторства и экспериментирования. Речь идет о США.

⁸⁷³ Там же. С. 56

⁸⁷⁴ Там же. С. 50 - 52

§ 4. Американская революция как продолжение Английской революции. Политическое оформление нового типа власти

Прежде, чем анализировать какой вклад и почему внесла Америка в развитие европейского Модерна, необходимо понять, в чем состоял феномен Америки как особого уникального типа гражданской колонии.

Наследование новых ценностей как фактор формирования гражданской политической системы в США. Конституция. Причиной возникновения уже нового гражданского типа английских колоний в Америке, не в последнюю очередь было то, что они были пронизаны протестантским духом. Если французы выслали в колонии аристократов и иезуитов, то у англичан в колонии ехали пуритане и крестьяне. Английские колонии были свободно возникающими поселениями, причем, правительство не мешало эмигрировать туда сектантам и людям, не довольным политическими порядками родины. Здесь не было привилегий и повинностей и это открывало простор для инициативы в распашке земель и занятиях торговлей. В 1620 году английские сектанты, сбежавшие в Голландию, получили право устроиться на компанейской земле в Америке. Именно они и стали «отцами-основателями» нового государства. Это был тот самый 21 год, когда пуритане впервые в парламенте заявили Якову 1 о народе как источнике власти и эти страницы Яков 1 вырвал из обращения. В Америке никто не имел права вырвать такие страницы. Эти отцы-пилигримы были основателями Новой Англии, которая долгое время принимала одних пуритан. Именно здесь впервые в истории церковь отделяется от государства и провозглашается свобода совести. Основатель Пенсильвании – банкир и квакер Уильям Пенн установил в стране-общине правила своей квакерской секты: присяга заменяется честным словом (индивидуализация), церковный брак заменяется гражданским, в школах изучаются законы страны, людям всех наций предоставляются одинаковые права. Именно здесь впервые поднимается голос против рабства чернокожих. Можно сказать о том, что именно в этой изначально религиозной общине начинает формироваться новый тип государственности, который со временем станет американской государственностью и породит конституцию.

Французские же колонии со времен Генриха 4 и Ришелье были правительственными предприятиями. Колонистам покровительствовали, но их отбирали, не пускали гугенотов, неблагонадежных. Гугенотов во французской Америке не было.⁸⁷⁵ Поэтому французские колонии воспроизводили все сословные деления и привилегии метрополии. Там было много

⁸⁷⁵ Виппер Р.Ю. История Нового времени. Киев, 1997. С. 227.

младших сыновей аристократических дворянских семей – людей не склонных к мирным занятиям. И духовенство. Привилегированных элементов во Французских колониях было слишком много по сравнению с земледельцами. В Америку перешли также и все привилегии духовенства (неотчуждаемость церковных владений, десятинный налог на землю, отбивавший охоту заниматься и без того трудной ее разработкой). Жизнь в Америке была слишком первозданна, слишком проста и неразвита социально для воспроизводства системы привилегий. Кроме того, привилегии нуждаются в традиции господства. А ее в Америке не было. Привилегии – пережитки патернализма препятствовали более индивидуализированному типу отношений, который был необходим для колониального процесса. Они переносили с собой свой патернализм, а не просто традиции⁸⁷⁶.

В итоге из Семилетней войны Англия выходит главной колониальной и торговой державой Европы (1756 – 1763), а колониальное могущество Франции, возникшее в 17 веке, напротив, разрушается. Уильям Питт обращается к английским колонистам в Америке с предложением выступить против французских колонистов. Американские колонисты победили. В 1763 году с Францией после Семилетней войны был заключен мир, после которого Индостан в большинстве своем переходит к Англии. В итоге в 1760 – 1820 Англия получила Канаду, Испания уступила ей Флориду,

Особенность Америки состояла в том, что люди строили там жизнь не заново, а *продолжая* то, что было начато на континенте. Но продолжали они это гражданское строительство действительно *на новом месте*. Они привезли новые ценности, новые установки, новые политические приемы и новое сознание на новое место, где его политическому и социальному воплощению не мешал ценностный и социальный груз традиций. И оказалось, что гражданский и демократический принцип вполне совместим со свободным земледельческим прудом и общиной, но общиной пуританской, общиной с особым типом индивидуализированной морали.

Американская гражданская община возникает именно как союз свободных земледельцев-землевладельцев. Виппер пишет: «Английские колонисты добивались более всего свободных земель для обработки»⁸⁷⁷. В Америку двинулись именно вытесняемые из Англии,

⁸⁷⁶В Канаде они пытались повторить феодальные условия Франции. Титулованным лицам выдавались сеньории, которые они раздавали в пользование простым людям в аренду. Но это привлекало мало земледельцев. В стране был постоянный недород. Она в основном все ввозила и мало вывозила. Да, без рабства и крепостного права там было трудно. Только свободные люди могли там выживать. Это похоже на Россию геополитически, вернее географически – много земли, мало людей ... Но нет исторической традиции и нет военного окружения. В колонии ехали не охотно. Те же стеснительные порядки. Правительство назначало губернаторов, чиновников, сплошные злоупотребления. (Там же)

⁸⁷⁷ Там же. С..275

сгоняемые с земель крестьяне. «Из Англии отправились не завоеватели и не коммерческие предприниматели (в отличии от испанцев и португальцев).»⁸⁷⁸ Колонисты не грабили, а осваивали природные богатства своим трудом. Заново создавали культуру. Интересно, что первые пиратские поселения времен Елизаветы по сообщению Виппера, мало отличавшиеся от испанских, успеха не имели. Прочные колонии начинаются со времен Якова 1, когда в Америку двинулись крестьяне и пуритане.⁸⁷⁹ Это говорит о том, что люди привезли в Америку не просто новое мировосприятие и мировоззрение, но новые реальные социальные права, основанные на принципе всеобщего гражданства и гражданского равенства. Конечно, компании еще обладали правом назначать губернаторов и собирать налоги, но и это скоро изменилось. Даже революция американская была продолжением Английской в том смысле, что начинается она с непризнания законов, принятых парламентом, в котором не участвуют те, кто должен этим законам подчиняться, т.е. американцы.

Отсутствие груза традиций выразилось в экономической и политической мобильности (нет сковывающего земельные операции феодального права первородства), все *в равной степени* противостоят природе. Колонисты быстро становились независимыми, сами сходились на собрания и решали свои общие проблемы. Америка показала, что все формы неравенства есть лишь продукт политической традиции, а не природы. Идея равенства людей от природы, подтвержденная американским опытом выхода за пределы устоявшейся политической системы, проявилась в идеях французского Просвещения. Любопытно, исключенность индейцев из этого пространства равенства связана с тем, что они принадлежали к иному культурному слою-уровню. Уже здесь становятся очевидны культурные границы новой общности равных, которые затем проявятся в колониализме гражданских государств.⁸⁸⁰

Наследование гражданских политических принципов революции вовсе не состояло в том, чтобы подчиняться беспрекословно всем законам нового пуританского «Долгого парламента». Мол, привели «своих» к власти и будем им по старинке беспрекословно

⁸⁷⁸ Там же.

⁸⁷⁹ Это были колонии в Виргинии и на берегу нынешнего штата Массачусетс в Новой Англии. Позднее к ним присоединились другие. Но, что очень важно, все эти колонии возникали независимо друг от друга, имели свои выходы к морю. Сначала Земли покупались у короны или выдавались компаниям или крупным собственникам, которые перевозили колонистов, за которыми оставались уже достигнутые гражданские права англичан (вот почему они не становились крепостными). (Там же. С. 276)

⁸⁸⁰ Интересно, что переселившиеся колонисты первоначально имитировали и проигрывали все баталии и разделения английской революции. Виргинские табачные плантаторы-рабовладельцы были преимущественно кавалерами и англиканцами (как близко идут традиционная религиозность и порабощение), а *в пуританских колониях существовал только свободный труд*. Однако, кальвинисты беспощадно уничтожали индейцев. Т.е. с самого начала пуританский принцип равенства не был универсальным. Он распространялся только на пуритан. В этом смысле в нем было много от ветхозаветной исключительности. От этой жестокой ветви пуритан, исполненных суеверия, отделяется небольшая колония, расположенная на Род Айленде. (Лернер М. Развитие цивилизации в Америке. В 2т. М., 1992. Т.1. С. 52-53)

подчиняться как рабы (ведь своим же!). Здесь в Америке ситуация была прямо противоположной, поскольку *политическая революция следовала за социально-ценностной трансформацией*, новые ценности не только не воспроизвели старую власть, но не позволили по-старому строить отношения даже с новой властью. Так, когда во время первой революции «Долгий парламент, расположенный к пуританам, попытался определить строй колонистов Новой Англии, законодательное собрание Массачусетса, собравшись в Бостоне протестовало. «Приказ, присланный из Англии противоречит нашим правам, обеспеченным хартией, и нашему благосостоянию в этом отдаленном краю света ... Англия предоставила нашим отцам свободу, которой они пользовались несмотря на вражду прелатов и других могущественных противников, и теперь нам терять ее, когда сама Англия отвоевала себе вольности! ... Ваши решения, как бы вы ни превосходили мудростью нас бедных, выросших в дикости мужиков, не применимы и не пригодны здесь».⁸⁸¹ Представитель колонии, прибывший в Лондон выступил с тезисом о том, что «колонисты будут оскорблены в своих гражданских правах, если парламент, в котором они не представлены, вздумает давать им законы».⁸⁸² В это же время русские крестьяне принимали законы власти, в которой они не участвуют и не представлены, вернее, представлены царем, а не своим собственным крестьянским сословием.⁸⁸³

Революция в Англии оказала большое влияние на тот строй, который сложился изначально в Америке. Стюарты не смогли навязать Америке реставрацию. Присланных губернаторов смещали, люди сходились на собрания. Милиции сходились самостоятельно. Именно в заявлениях колонистов, причем направленных даже против собственной, близкой им по духу революционной власти появляется мысль о том, что их нерушимое право состоит в *управлении при посредстве людей, избранных самим населением, и на основе самостоятельно выработанных законов*. Интересно, что *этот* тезис во всей его чистоте и прозрачности

⁸⁸¹ Протест законодательного собрания штата Массачусетс (Виппер Р.Ю. История Нового времени. Киев, 1997. С. 278)

⁸⁸² Там же.

⁸⁸³ Для сравнения - в этот же период в результате политического переворота, совершенного с несомненной поддержкой той же Англии, в России 1763 г. принимается манифест об отводе иностранцам земель для хлебопашества и о разрешении иностранцам покупать русских крепостных к фабрикам, 17 января 1765 г. Екатериной принимается Указ о праве помещиков ссылать крестьян в каторжные работы, Устав о монополии на дворянское винокурение, 1766 – возобновление «Трактата о дружбе и коммерции между Россией и Англией» и принятие нового таможенного тарифа, 1767 г. 22 августа - Указ о запрещении крепостным крестьянам подавать на помещиков челобитные, 1768 – восстание крестьян правобережной Украины против поляков-крепостников и подавление его царскими и польскими войсками, 1769 – первый внешний государственный заем в Амстердаме и Вторжение крымского хана в Елисаветградскую провинцию, 1770- второй внешний государственный заем в Генуе, 1771 независимость Крыма от Турции, 1773-1775 – восстание Емельяна Пугачева, 1774 – Кючук-Кайнарджийский мир, 1775 – принятие льготного таможенного тарифа для черноморских портов, 1780 – декларация о морском вооруженном нейтралитете северных держав в связи с англо-американской войной, 1783 – присоединение территории Крыма к России, прекращение существования крымского ханства, 3 мая – указ о закреплении крестьян на Украине и введение на Украине подушной подати, 1785 – Жалованная грамота дворянству об освобождении его от податей и наказаний.

рождается не в Англии, а именно в Америке и уже из Америки он расходится по всему свету, в том числе и в Англию. Метрополия не вмешивалась слишком в управление колониями, но стремилась подчинить себе их экономически, извлекая торговые выгоды. Такая политика была возможна потому, что торговые выгоды уже можно было извлекать не через политику. После того как в 1688 году в Англии установилось конституционное правление, была объявлена независимость колоний.⁸⁸⁴ С ростом богатства и многолюдности американских колоний⁸⁸⁵ их оказывается все труднее удерживать в качестве сырьевых придатков. Когда французы в Канаде были побеждены, колониям Англия была больше не нужна.

Роль пуританства в обосновании гражданских принципов Американской революции. Английская аристократия времен Реставрации, уже ограниченная у себя в стране парламентом по отношению к колониям пыталась ввести деспотическое правление.⁸⁸⁶ Именно это и стало главной причиной Американской революции. Население колоний выступает как самостоятельный общественный субъект против содержания дорогостоящих институтов, навязываемых и иницируемых метрополией. Интересно, что в то время, как американцы отказались делить тяготы Семилетней войны, ведущейся в интересах Англии, будучи формально колонией Англии, Россия, не будучи колонией Англии, вела эту совершенно не нужную ей и выгодную Англии войну, результаты которой, к тому же, были утрачены при Петре Федоровиче, вернувшем все земли Пруссии. Американцы же не хотели платить налоги на армию и флот Англии по абсолютно гражданскому основанию – они не были представлены в английском парламенте, который принимал эти решения. Но колониям пришлось заново отстаивать те самые свободы, которые в свое время отстаивали английские граждане.

И снова инициаторами гражданского движения стали пуритане. Метрополия попыталась ответить усилением насилия. Назначенный новый губернатор Бостона решил перенести парламент подальше от пуританского Массачусетса. В ответ бостонский парламент вместе с представителями других колоний собрались на первый континентальный конгресс в Филадельфии 1774 год. В пуританском Массачусетсе стали собираться для вооруженного восстания. Летом 1775 года – второй континентальный конгресс, который решил прекратить всякие сношения с Англией и выпустить собственные бумажные деньги. Было принято

⁸⁸⁴ В результате революции 1688 года в колониях утвердилось правление, похожее на Англию: ограниченный подобно королю губернатор, при нем совет и законодательная палата народных представителей. И особенно – развитие независимой прессы.

⁸⁸⁵ Население за один век возросло с нескольких сотен до 200000 человек. (Чаннинг Э. История Северо-Американских Соединенных Штатов. М., 1897. С. 27)

⁸⁸⁶ Отношения обострились к 1760 году (конец 18 века) в связи с решением английских министров перенести на Америку долю национального долга, связанного с Семилетней войной, возникла идея заставить колонистов держать и оплачивать постоянное войско, оплачивать всю администрацию края. (Там же. С. 29)

решение образовать ополчение. На основе гражданского сопротивления начатого пуританами Массачусетса и английскими квакерами в 1776 году была принята Декларация независимости, в которой четко были сформулированы основные принципы нового гражданского типа власти и нового отношения к ней общества.⁸⁸⁷ Первая декларация гражданских прав рождается в среде пуритан и как декларация национальной независимости.

Интересно, что принцип равенства, ставший затем основополагающим для Французской революции и перекочевавший в Декларацию прав человека и гражданина, изначально был сформулирован пуританами в американской Декларации независимости со ссылкой на религиозное основание. «Мы считаем очевидной истиной, что все люди сотворены равными и получили от Творца известные неотчуждаемые права, в их числе право на жизнь, свободу и стремление к счастью; правительства установлены для того, чтобы обеспечить людям их права, и власть их может быть признана справедливой лишь при одобрении управляемых; всякий раз, если какая-либо форма правительства начинает разрушать эти права, народ имеет право изменить или отменить ее и учредить новое правительство, основанное на таких принципах, и устроить органы власти в той форме, которая ему покажется наиболее способной обеспечить его безопасность ... Когда долгий ряд злоупотреблений ясно показывает намерение подчинить народ неограниченному деспотизму, он вправе – и даже это его долг – свергнуть иго подобного правления.»⁸⁸⁸

Во главе американского ополчения был поставлен представитель пуританской Виргинии Джордж Вашингтон. Именно в это время квакер Томас Пейн отправляется в Америку и советует американцам отделиться от Англии в брошюре «Здравый смысл»⁸⁸⁹. Чуть позже, он станет участником разработки Декларации прав человека и гражданина уже в период Французской революции, перенеся на новую чисто политическую почву принципы, родившиеся под влиянием английского пуританства и американского опыта гражданского политического строительства.

Из геополитических и идейных соображений американцы были поддержаны французами, голландцами, испанцами и другими противниками англичан. С этого геополитического момента налаживается очень важный контакт французского Просвещения и американского гражданского движения.⁸⁹⁰ Две отвлеченные теории, рожденные во Франции

⁸⁸⁷ «Декларация независимости».

⁸⁸⁸ Декларация независимости

⁸⁸⁹ Томас Пейн «Здравый смысл»

⁸⁹⁰ Французы очень активно поддерживали американцев также под влиянием идей Просвещения. Франклин из квакерской Пенсильвании имел успех у французов. В Америку отправились будущие деятели Французской революции: маркиз Лафайет, Сен-Симон (будущий творец идей социализма), добровольцы из Германии, из Польши – Костюшко, будущий диктатор Польской республики.

под влиянием Английской революции также стали идейным подспорьем Американской Конституции: учение Монтескье *о разделении властей и гарантии свободы* и учение Руссо *о народном верховенстве*.

Конституция как новая гражданская основа легитимации власти. Чем отличалась американская конституция качественно от всех дотоле существовавших средневековых «хартий вольности»? После того, как по Версальскому миру 1783 года Англия признала независимость американских колоний при удержании всех остальных, начинается формирование нового независимого американского государства. Поскольку гражданское политическое строительство начинается фактически с белого листа, Конституция приобретает совершенно новую функцию - она становится основой легитимации нового типа власти.

С Америки начинается процесс формирования политической системы по античному образцу – т.е. снизу⁸⁹¹, но благодаря освоенному и трансформированному (индивидуализированному) религиозному типу общности, этот процесс гражданского политического самоопределения отдельных общин завершается не конфликтом (как это было в Греции), не империей (как это было в Риме), а переходом к более широкому гражданскому образованию, выходящему за пределы непосредственных общностей – Конфедерации. Так возникает механизм многоступенчатого, опосредованного гражданства, сыгравший важную роль в институционализации представительной демократии, позволившей вывести демократический тип интеграции на более широкий, более универсальный уровень. Процесс распространения демократического типа интеграции на пространства, превышавшие непосредственные формы общения не был простым и поначалу почти провалился. Удалось создать общий орган Конгресс, обладавший очень ограниченными полномочиями в силу очень низкой легитимности.⁸⁹²

Вашингтон (слагая обязанности главнокомандующего) обращается к *законодательным собраниям штатов* с посланием о необходимости создания новых крепких союзных учреждений. Интересно, что в Англии власть тоже обращается не просто к обществу, но к самоуправляющимся общинам. Но эти самоуправляющиеся общины в качестве легитимации своей власти имели не сами себя, не договор, а монархию с ее особой традицией, соблюдающей

⁸⁹¹Общая конституция формировалась лишь после того, как были сформированы частные конституции штатов. Филадельфийский конгресс предложил штатам до конца войны определить свои конституции и выработать собственное устройство с тем, чтобы в последующем приступить к оформлению конфедерации. Переходный период оформления этого процесса занял 9 лет. (Токвиль А. Демократия в Америке. М., 1992 С. 103)

⁸⁹²Он не мог установить даже общий налог (нужно было согласие каждого штата), в результате он не мог расплатиться с войском, не было общегосударственных доходов, национальный долг вырос до 40 миллионов долларов. Кроме того наметилась трещина между двумя типами штатов: рабовладельческими и торговыми. Любопытно, что именно рабовладельцы выступали и в Америке как либералы и сторонники свободной торговли. Позиция рабовладельцев очень близка к позиции российских крепостников-либералов.

права общин, в рамках монархически управляющегося государства. В Америке же ситуация была иной. Там легитимность местной власти не опиралась на монархическую политеократическую традицию, не обеспечивалась ею. Она опиралась на чисто гражданские законы, в основе которых лежал индивидуализированный тип религиозности и морали. Т.е. в Америке самоуправление общин достигло уровня политического оформления. Новый тип власти возникает снизу чисто политически.

В итоге, *поскольку, с одной стороны, в силу отсутствия монархической традиции не было никаких иных* форм легитимации общей власти, превышающей масштабы естественной политической интеграции общин, а с другой – в силу слишком больших масштабов нового государства не было оснований для непосредственной легитимации общей власти в рамках ежедневных практик общения, возникает необходимость в выработке и признании *особого документа, легитимизирующего власть*. Этот документ, дающий легитимацию новому невиданному дотоле типу власти, должен был носить характер рационального светского компромисса-договора, которому бы придавалось сакральное звучание. Таким документом, легитимизирующим новый чисто гражданский тип власти и стала *американская Конституция*. Упор на неизменяемость американской конституции даже по сравнению с английской свидетельствует о том, что для англичан конституция была просто важным, но всего лишь законом, она не освящала собой власть, напротив, власть и конституция освящались там традиционным институтом монархии. В Америке же именно конституция освящала собой весь политический порядок. Она была единственной основой легитимности власти – отсюда ее особое сакральное значение и ее неизменяемость.⁸⁹³

Сложность и «многослойность» новой гражданской власти коренится именно в необходимости соединить в одно и то же время и в одном и том же документе противоположные тенденции (единства и раздельности). Важно было понять, как выстроить систему прав таким образом, чтобы частное не разрушало общее, а общее не подавляло частное. Проект рождался трудно. Только через 4 года после окончания войны в 1787 году сошелся Конституционный конвент делегатов от 13 штатов под председательством Вашингтона

⁸⁹³А. де Токвилль «Демократия в Америке». «Негибкость» американской Конституции объясняется особой «сакральностью» этого документа для американской политической системы. Это не просто закон, это – рукотворное гражданское основание власти. Поэтому здесь основные законы не могли быть отменяемы либо изменяемы решением простого большинства парламента, как это делалось в Англии. Для изменения американской конституции необходимо, чтобы за него проголосовало большинство из трех четвертей от количества всех штатов. Кроме того, на страже Конституции стоит Верховный суд, который должен заключать, соответствуют ли новые законы основным и только он может толковать конституцию. Это новое учреждение Он же выполняет ту функцию контроля, которую в патерналистском обществе выполняла церковь и пророки - Верховный суд разбирает дела, когда власть, администрация нарушает гражданские права, т.е. он защищает права граждан от администрации, если последняя их нарушает.

и занялся выработкой федеральной Конституции Соединенных Штатов. Американская конституция родилась в 1789 году именно в процессе гражданского политического сотворчества и обобщения реального гражданского политического опыта штатов.⁸⁹⁴

Политические партии как институты гражданского участия и влияния на власть. Если партии английского парламента (тори и виги) различаются по своему отношению к традиции, к монархическому принципу легитимации власти, то американские партии в этом отношении одинаковы, они обе вырастают из одного и того же гражданского типа легитимации власти. Изначально различия между ними были чисто практического свойства: одни сторонники сильной федеральной власти, другие – защитники автономии штатов в рамках федеральной власти.⁸⁹⁵ Но партий не достаточно. Надо, чтобы конфликт был институционализирован – т.е. представлен в виде уравнивающих и контролирующих друг друга институтов. Так возникает первое практическое применение принципа разделения властей, предложенного Просветителями под влиянием осмысления открытий Английской революции. Но американцы идут дальше. Монтескье лишь говорил о разделении законодательной и исполнительной власти. А здесь сама законодательная власть устроена по принципу, *соединяющему разделенное*, т.е. по *структурному принципу*.⁸⁹⁶

Гражданский характер президентской власти. Хотя по набору своих функций и по объему власти президент США превосходил английского короля (в частности, он не зависит от палат в назначении министров), тем не менее характер легитимации этой власти оставался чисто гражданским.⁸⁹⁷

Если искать корни Французской революции только во Франции, то все выглядит так, как если бы сначала прямо из критики средневековой идеологии возникло Просвещение, а из него

⁸⁹⁴ Токвилль А. де. Демократия в америке. М., 1992

⁸⁹⁵ Партия федералистов во главе с Гамильтоном (Нью-Йорк) и партия автономов во главе с Джефферсоном.

⁸⁹⁶ Конгресс штатов состоит из двух учреждений: Сенат – отвечает за равенство штатов в союзе - каждый штат избирает по 2 человека на 6 лет. (автономия). Палата представителей – отвечает за общие интересы нации в целом – каждый штат избирает депутатов пропорционально кол-ву населения на 2 года. Конгресс определяет все, что касается армии, флота, торговли, пошлин, денежного обращения, дорог, почты. Местные дела ведают сами штаты. Губернаторы стали выборными. И там и там всеобщая прямая подача голосов.

⁸⁹⁷ Президент избирался на 4 года с возможностью последующих перевыборов всеобщей, но двойной подачей голосов: сначала население по штатам определяет выборщиков, которые затем, собравшись вместе, избирают большинством одного из депутатов. В результате масштабы власти не нарушают ее гражданский характер. Первым президентом был избран Вашингтон. Даже столица установилась очень необычным образом на нейтральной территории. Вашингтон федералист, он избирался дважды, Гамильтон тоже федералист был министром финансов (из отдельных долгов создал общенациональный долг – недовольство южных штатов, в интересах северных). Третьим президентом стал Джефферсон (автоном) – (новая республиканская простота).(Чаннинг Э. История Северо-Американских Соединенных Штатов. М., 1897) С. 93)

революция и Конституция. Но это было не так и то, что реально это было не так, доказывается, если мы будем рассматривать Французскую революцию не в рамках достаточно условной абстракции под названием национальное государство, а в рамках той целостности, в которых только и развивалась политическая система Современности – в рамках западноевропейской системы с участием США. Конституция как единственная основа нового типа гражданской легитимации власти родилась в США. В самой Англии эта функция конституции была замаскирована, скрыта. Конституция там рассматривалась не как новое основание легитимности власти, а как основание для ограничения прежнего типа власти, имеющей традиционный тип легитимности. Теперь ей предстоит вернуться на материк с тем, чтобы начать свое шествие по старому континенту.

Сущность этого следующего шага в становлении системы Современности на Западе заключалась в том, чтобы столкнуть лицом к лицу старый и новый тип легитимации власти и одержать победу в этом открытом столкновении. Из частного случая, из особой «странности» английского и американского политического устройства конституционный гражданский тип правления должен превратиться в будущую общеевропейскую тенденцию. Осуществление этой общеевропейской миссии и выпало на долю *Великой Французской революции*.

§5. Великая Французская революция и ее вклад в дальнейшее становление европейского политического Модерна. Нация как новый гражданский тип общности

В данном параграфе рассматривается как из частного случая, из особой «странности» английского и американского политического устройства конституционный гражданский тип правления, благодаря Французской революции, превращается в общеевропейскую тенденцию Современности. Исследуются такие особенности французской модернизации как масштабы традиционных социальных слоев, отсутствие протестантского компонента, способного интегрировать общество изнутри для политической трансформации, а также, возникновение нерелигиозных, рациональных форм гражданской политической интеграции.

Причины отставания Франции. Изменения, произошедшие в Англии в 17 веке, не могли оставить безучастной Францию, которая развивает особый тип меркантилизма, не затрагивающий поначалу патерналистский характер социально-политической системы. К 16-17 веку на первое место в обеспечении расширившегося международного обмена выходит

государство, а не города и союзы городов, как это было раньше. Но государства в своем строении и специфике различались намного больше, чем города⁸⁹⁸, поскольку государства соединяли в себе не только городской, но и сельский, крестьянский. Там, где в силу геополитических и географических условий этот компонент был выражен сильнее и обладал большим влиянием на политический и экономический процесс, там гражданская модернизация столкнулась сразу с двумя проблемами: проблемой задержки в силу политической мощи традиционных социальных слоев. Положение общества во Франции отличалось от английского. Хотя основу составляли лично свободные, крестьяне со своими маленькими наделами, но они были опутаны множеством традиционных повинностей в пользу всех уровней власти, бесправные и не представленные на политическом уровне⁸⁹⁹. Во Франции так и не возникло местное выборное самоуправление, управленческие функции на местах унаследовала аристократия по старой феодальной традиции, при которой всеобщее было их личной функцией⁹⁰⁰. Новоеросло, а старое не исчезло. При этом сеньоры не осуществляли давно свои старинные политические функции, их осуществляло государство. Крупная буржуазия, бравшая поместья на откуп тоже не интересовалась судьбой крестьянства, использовала для своего обогащения их традиционные формы зависимости. Особое положение в этих условиях заняли *люди умственных профессий*. В большинстве своем они тоже обслуживали двор, аристократию и состоятельную часть общества. Были оторваны от народа, плохо его знали и даже опасались. Хотя, конечно, им хотелось английских прав и свобод, равенства всех перед законом, они были безрелигиозны, либо мало религиозны и они опасались крестьянства как серой невежественной массы.

Дворянство же рассматривало управление как свою политическую привилегию. Первая консервативная оппозиция королю выросла вовсе не из третьего сословия, а из средневекового

⁸⁹⁸ Михаэль Штюрмер пишет о том, что современное государство раннего периода новой истории, возникшее в Европе 16-18 веков имело переходный, двойственный характер: с одной стороны деньги приобретают в нем очень важную роль, но с другой – в той мере, в какой оно покоилось на фундаменте аграрного общества, где деньги по-прежнему играли очень незначительную роль. Оно было лишь зародышевой формой современного налогового и административного государства. (См. Штюрмер, М. Голодная казна – слабое государство. С. 264 // Все начиналось с десятины. М.: Прогресс, 1992. С. 264 – 284.)

⁸⁹⁹ Они отработывали государственную барщину на починке дорог, платили основную массу налогов, поставляли материал и провиант для содержания войска. Но и от старых повинностей тоже не освободились вполне. Крестьяне платили оброк, пошлину при продаже владения, платили за судебную власть помещика. Были обязаны Печь хлеб и полоть зерно на господской мельнице, платить за починку мотов и дорог сеньору, хотя сеньор их не чинил. Сеньоры часто брали взносы натурой (до 2/3 от урожая), а из остальной 1/3 надо было заплатить государственные налоги. (От аграрного общества к государству всеобщего благосостояния. Модернизация Западной Европы с XV до 1980 года. М., 1998. С. 97- 98; Виппер Р.Ю. История нового времени. Киев, 1997. С. 94 -95)

⁹⁰⁰ В Англии местное самоуправление не носило столь ярко выраженного чисто феодального характера. Общинное самоуправление и общинное начало было развито и не было уничтожено ни феодализмом, ни бюрократией. Поэтому там, где местные феодалы были сильны и представляли серьезную угрозу для центральной власти, как это было во Франции, там местное самоуправление тоже представляло политическую угрозу для центральной власти, а не ее подспорье, как это было в Англии. Поэтому там центральная власть разрушала все формы самоуправления, заменяя внутреннюю интеграцию внешней – бюрократической.

парламента (генеральных штатов) и была предпринята против абсолютизма во имя сохранения прежних привилегий. И это не случайно, поскольку именно этот класс обладал необходимой сплоченностью, чисто сословной и политической. Основная идея консерваторов заключалась в том, чтобы затормозить, «подморозить» процесс экономического развития с тем, чтобы сохранить старые ценности⁹⁰¹. Консерваторы всегда четко фиксируют, что при развитии происходит кризис ценностей. Но вместо того, чтобы ставить вопрос о трансформации конкретной формы ценностей в соответствии с новыми тенденциями, они ставят вопрос о консервации старых отношений во имя сохранения прежней формы ценностей. Консерваторы, как правило, исходят из вечности и неизменности ценностей, выдавая ту конкретную форму, в которой выступают ценности в данный момент за ценности вообще, ценности как таковые. Одновременно, консерватизм, паразитирует на той истине, что в рамках определенной ситуации господствующее сословие всегда имеет преимущества в культуре⁹⁰². В роли прогрессистов поначалу выступает *новое абсолютистское просвещенное чиновничество*. Основная идея прогрессистов была направлена на действительно важную меру - политическое и экономическое выравнивание расколотого социального пространства. Меры подобных бюрократических прогрессистов, как правило, утопичны не столько в силу их содержания, сколько в силу их стремления реализовать эти реформы в рамках устаревшей системы и теми социальными силами, которые в них субъективно не заинтересованы. При всем своем недовольстве теми или иными действиями власти традиционные силы не могли стать подлинными субъектами столь необходимой политической модернизации.

На примере применения политики меркантилизма в дореволюционной Франции можно видеть, какое значение имеет тип социальной системы, осуществляющей экономическую модернизацию. Если система патерналистская (как это было во Франции), а не гражданская (как это было в Англии), то меркантилизм начинает *приспосабливаться к этой системе, не модернизируя ее, а лишь обостряя ее противоречия*. Даже при самой современной и относительно успешной экономической стратегии устаревший тип социальной системы не

⁹⁰¹Французские консерваторы требуют: отказаться от агрессивной политики произвольных захватов, легитимизировать власть не насилием и страхом, а любовью и преданностью. Государь должен снова стать воплощением общего интереса и укрощать свой частный интерес. Отказ от индустриально меркантильной политики государства, разрушающей дворянство, вернуться к прежнему уровню с ограниченными потребностями и преимущество феодальному типу патриархальной эксплуатации. (Берк Э. Размышления о революции во Франции. Л. 1992)

⁹⁰²Так например, герцог Сен-Симон исходил из того, что вся беда от введения в администрацию безродных людей *без чувства чести*. Вместо того, чтобы поставить вопрос о новом *чувстве чести*, о механизмах расширения социальной базы, способной к социальному поведению на основе чувства долга и сознания своего человеческого достоинства, он говорит о сокращении сферы политической субъектности только в направлении дворянства. Проект Сен-Симона, поданный Филиппу Орлеанскому регенту наследника Людовика 14 направлен против денежной аристократии в защиту традиционной аристократии. (естр Ж. де. Рассуждения о Франции. М., 1997)

позволит обществу эффективно распорядиться теми относительными преимуществами, которые были достигнуты в экономике и финансах.⁹⁰³ Во Франции феодальный класс не был промышленным и не собирался им становиться. В результате во Франции складывается система патерналистского меркантилизма, это период Кольбера⁹⁰⁴ и Людовика 14 (1643 -1715). Она заключается в стремлении использовать новые экономические и военные технологии, порожденные революцией и при этом не допустить трансформации собственного общества и модернизации традиционной социально-политической системы. Субъектом такой модернизации, как правило, стремится выступить государство, а основным инструментом становится административный ресурс. При этом опасность состоит не в самом факте использования государства в целях модернизации, а в том, какой тип государства ее осуществляет. Если это патерналистское государство, которое не является инструментом общества, то и модернизация вовсе не с необходимостью будет осуществляться в интересах общества, а скорее, даже, наоборот, по мере обострения противоречий системы⁹⁰⁵. Патерналистский тип меркантилизма плох тем, что не ведет к развитию внутреннего рынка и внутреннего спроса⁹⁰⁶. А это означает, что накопленные средства не могут иметь эффективного приложения внутри страны. У Кольбера был инструмент и геополитические возможности, чтобы *собрать средства* и стимулировать их приток, но не было инструмента для того, чтобы заставить эти средства *работать на общество*. Вернее, общество было еще таково, что не могло сформировать эти инструменты – *общество не было трансформировано*. Тем не менее, кольберовская политика способствовала углублению социальных противоречий и формированию двух новых классов: крупной буржуазии, связанной с двором и рабочего класса в больших масштабах, не связанного традиционными цеховыми правилами и установками.

Патерналистская модернизация «сверху» опасна тем, что она усугубляет проблему,

⁹⁰³В Англии меркантилизм был связан с революционным подъемом и проводился промышленным классом. Кромвель запрещает вывоз необработанной шерсти и допускает беспошлинный ввоз чужой шерсти для выгод мануфактурам. При Карле 2 вышел закон требующий хоронить умерших в шерстяных костюмах и класть их в обитые шерстью гробы! После второй революции сами сельские хозяева – главные производители стали заправлять делами и определять экономическую политику государства. Но это были не просто сельские хозяева. В России тоже были сельские хозяева и в Польше, но они заправляли совершенно в другом ключе. В Англии это были сельские хозяева, поставлявшие сырье для национальной развитой обрабатывающей промышленности. Они были включены в экономический промышленный цикл данной страны и были заинтересованы в ее промышленном развитии.

⁹⁰⁴ Эпоха Кольбера начинается в 1661 году после смерти Мазарини.

⁹⁰⁵ В Англии тоже были попытки использовать административный ресурс при продаже монополий. Но там общество восстало против этого. Во Франции это были большие заведения, обслуживающие нужды государства и королевский двор. Правительство опекало этих фабрикантов, ссужало деньгами, доставляло рабочих и даже выпускало специальные указания, например распоряжение для судов - приговаривать преступников к галерам, если в том была экономическая потребность. (Виппер Р.Ю. История Нового времени. Ктев, 1997. С. 208)

⁹⁰⁶Кольбер совершенно четко ставит точный диагноз времени. В условиях отсутствия конкуренции, несвободного труда, отсутствия рынка свободного труда и низкой покупательной способности общества в целом, только внешние механизмы могли обеспечить общественные интересы, т.е. направить интересы частные в общественноприемлемое русло. Кольбер говорил : « сторого следить за купцами, которые никогда не хлопчут о благе общем, только бы им добиться небольшой частной выгоды». (Там же. С. 188)

обостряет противоречия и при этом препятствует оформлению субъекта, способного разрешить это противоречие. Чем дольше сохраняется патерналистская модернизация, тем больше отстает страна, и тем более жестокой и кровавой будет революция и последующий постреволюционный режим. Как же разрешить противоречие патерналистской модернизации, если нет субъекта?

Косвенное влияние протестантизма во Франции. Как мы видели, в Англии и США важную роль в изначальной политической субъективизации общества сыграл протестантский религиозный компонент. Франция исторически занимала особое положение в рамках католической церковной империи, поэтому национальное народное начало здесь не противостояло, а скорее совпадало с католицизмом. Одной из важных причин, обусловивших низкий уровень субъектности французского общества в преддверии политической модернизации, стало отсутствие условий для широкого развития протестантизма, новой индивидуализированной морали, способной сплотить общество изнутри и противопоставить его традиционной государственности. После разгрома гугенотов⁹⁰⁷ протестное поле во Франции начало формироваться в 18 веке, т.е. тогда, когда в интеллектуальных кругах религиозное мировоззрение уже сменяется деистическим. Свою лепту в этот процесс внесли еще и иезуиты, окончательно скомпрометировавшие религиозный принцип в глазах интеллигенции своей нетерпимостью и лицемерием. Достаточно вспомнить мольеровского Тартюфа. Показательна в этом смысле переходная фигура Пьера Бейля (1647 – 1706), свободомыслящего протестанта, у которого появляется важная мысль о том, что религиозный тип сознания недостаточно толерантен по существу и недостаточно универсален в данный момент, чтобы стать основой нового гражданского широкого типа общности.

Тем не менее, мы можем говорить о косвенном влиянии протестантизма на модернизацию французской системы. Протестанты, иммигрировавшие в Англию, первыми стали пропагандировать новые английские принципы, свободы и социальные институты, выработанные в ходе революции⁹⁰⁸. Французы наследовали политические принципы, уже выработанные английскими и американскими протестантами в ходе их политической практики,

⁹⁰⁷ После взятия Ла Рошели в 1629 году гугеноты составляли вполне мирное население, сгруппировались на юге Франции (в основном), занимались торговлей и промышленностью, морским делом. Кольбер защищал гугенотов и поддерживал их. После его смерти в 1683 году ситуация изменилась. Начинаются гонения и запреты против протестантов, как не повинующихся государю. В 1685 году последовала отмена Нантского эдикта о веротерпимости по отношению к гугенотам. Было объявлено право преследовать еретиков. Им запретили собираться на синоды. Дворяне почти все покинули кальвинизм. Во Французской революции дворянство было полностью реакционным, поэтому оно за редким исключением не пошло на союз с буржуазией, а сгрудилось вокруг короля. Причина этого еще и в том, что с конца 17 века гугенотство стало невозможно для французского дворянства. (Davie G. The Religious Factor in the Emergence of Europe as a Global Region // Social Compass, Vol. 41 (1), 1994. P. 14)

⁹⁰⁸ Протестантские ученые и публицисты, собравшись за границей, образовали резкую оппозицию всему направлению французской монархии. Они восхваляли новый парламентский порядок. (Виппер Р.Ю. История Нового времени. К., 1997. С.199)

но наследовали их не в религиозной, а чисто политической, секуляризированной форме, как продукт человеческого разума. В силу этого, именно антирелигиозный рационализм выполняет во Франции ту функцию создания новой индивидуализированной системы ценностей, которую в Англии, Германии и Голландии сыграл протестантизм. Из этого проистекают два важных следствия. Первое состоит в том, что протестное поле, во-первых, было изначально элитным, интеллигентским, а во-вторых, оно было не религиозным. Индивидуализация веры (морали) постепенно переходит в стадию индивидуализации сознания вообще, т.е. в стадию рационализма. На этом этапе в рамках деизма делается очень важный и опасный ход, при котором индивидуализация начинает все больше отождествляться с рационализмом, а вера – все больше с деиндивидуализацией и засильем авторитетов. Так во Франции в силу перечисленных обстоятельств именно антирелигиозный рационализм начинает выполнять ту самую функцию индивидуализации и создания новой индивидуализированной системы ценностей, которую в Англии, Германии и Голландии сыграл протестантизм. Но этот рационализм не родился бы без политических последствий протестантизма и был его прямым политическим приемником.

Вторым важным следствием косвенного восприятия ценностей протестантизма во Франции стала особая форма идеологии протеста, в рамках которой суверенитет индивидуальности не был выражен. Речь идет о линии французского социализма, начинающегося с Руссо. Дефицит суверенитета личности в концепции Руссо есть следствие того факта, что его индивидуализация носит не религиозный, а скорее атеистически-натуралистический характер (что ни в коем случае не отменяет темы естественной религии).⁹⁰⁹ Поскольку для французов в этой ситуации единственным измерением остается политическое измерение, им представляется, что для изменения общественных отношений и ценностей необходимо просто предпринять определенные *политические и экономические внешние действия*, провозгласить определенные новые принципы, и этого достаточно для того, чтобы люди стали иными и начали иначе действовать по отношению друг к другу⁹¹⁰. А коль скоро новая политическая конструкция сама по себе изменит людей, то зачем тогда дополнительные усилия по обеспечению общественного суверенитета? Когда гражданская модернизация в качестве своей непосредственной основы имеет религиозную модернизацию, она при любой внешней трансформации (политической ли или экономической) не полагается только на внешние изменения, поскольку здесь присутствует осознание того, что чисто внешние

⁹⁰⁹ Руссо Ж-Ж. Об общественном договоре, или принципы политического права.// Жан-Жак Руссо. Трактаты. М.. 1969. С. 151 – 257. С . 151, 160 – 162, 170 – 179, 228, 251 – 256

⁹¹⁰ Руссо, Ж-Ж. О происхождении неравенства и основаниях неравенства между людьми// Жан-Жак Руссо. Трактаты. М.. 1969. С.31-108. С. 90-98.; Об общественном договоре, или принципы политического права.// Жан-Жак Руссо. Трактаты. М.. 1969. С. 151 – 257. С.151-256

изменения, не могут *заменить* собой внутреннюю свободу, не могут ее *подменить* собой. Поэтому, любое политическое действие, вырастающее непосредственно из религиозной индивидуализации всегда оговаривает особые политические и экономические условия для сохранения пространства внутренней свободы индивидов, независимо от того, какая именно политическая сила приходит к власти. В этом тайна либерализма в Англии и Америке и социализма во Франции и России. Во Франции и России политическая модернизация носила опосредованный рационалистический характер, она не выростала напрямую из индивидуализации веры, поэтому здесь постоянно были разочарования в революциях и их систематическая незавершенность. Впрочем, эта причина незавершенности не была единственной.

Итак, Французская революция была предпринята обществом в основном сохранившим традиционные формы религиозности. Возникает вопрос: почему же общество все-таки смогло выступить, что его консолидировало и чем отличалась интеграция и выступление французского общества от интеграции и выступления английского общества?

Просвещение «вместо» протестантизма. Интеллигенция как субъект модернизации, салоны вместо протестантских общин. Англия послужила Франции источником новых политических идей и моделей. С момента поражения Людовика 14 в борьбе с Англией и со времени успехов следующих по английским политическим стопам американцев, французы начинают всерьез интересоваться Англией. Больше всего их привлекают в Англии их порядки, как им кажется, наиболее соответствующие «природе человека». В процессе освоения английского протестантского наследия французским политическим сознанием происходит судьбоносный для Современности переход от преимущественно религиозной к собственно политической рациональной форме индивидуализации морали, которая со временем разовьется в новый более универсальный тип общественной внутренней интеграции, основанной на рационализме и чисто секулярной политике ⁹¹¹. Пройдя сквозь горнило Франции, индивидуализация веры приобретает черты нового гражданского типа внутренней интеграции – чисто политической на основе рационально понимаемой природы человека и общественной морали. Если для пуритан новое устройство соответствовало их новым религиозным общинным принципам, то французы увидели их разумность и лучшее соответствие природе человека, чем их собственные традиционные принципы. Англичане сравнивали свои традиционные принципы с принципами, вытекающими из нового прочтения Библии.

⁹¹¹ Аббат Прево сняв рясу бежит в Англию, а вернувшись начинает издавать журнал, в котором рассказывает «об интересных частностях, касающихся духа англичан, о жизни Лондона. Прогрессе наук, об английском театре.» И ни слова о протестантизме и религии вообще. По настоятельному требованию подписчиков он печатает подробно в переводе протокол заседания английского парламента и о достижениях английской естественной науки. (Виппер)

Французы сравнивали свои традиционные принципы уже с более разумным земным, рукотворным (т.е. созданных человеческим разумом) устройством англичан.⁹¹² Для англичан их новые принципы (образец) политического устройства выступали как принципы религиозные, их источник и идеал носил характер религиозный. Для французов – английские политические принципы, реализованные людьми, выступили как продукт человеческого разума.

Во Франции 18 века в сознании интеллигенции столкнулись два вида мировоззрения – открытый англичанами и развившийся под влиянием новой политической практики протестантов естественнонаучный рационализм и устаревшая обветшавшая не реформированная форма религиозности, ставшая идеологией отжившего политического строя⁹¹³. Так Франция, заимствовав из Англии новые формы сознания, сделала их основой нового типа общественной интеграции – рациональной и политической. И уже в этом виде они распространяются по всей Европе, первоначально охватывая сознание образованных слоев. С этого момента возникает идея «внесения» новых ценностей в сознание масс и адаптации их к национальным особенностям и культуре каждого народа⁹¹⁴.

Любопытно, что просветители обращают свои взоры не на Америку, где мало утонченные религиозные «мужики» самостоятельно создают новые политические институты на новом месте, а к Пруссии, где просвещенный монарх Фридрих создает на месте владений иезуитского ордена новое государство. Им кажется, что отсутствие традиции сословных привилегий и невежества позволит внедрить и навязать насильственно обществу новый разумный режим сверху. Вольтер едет в Берлин по приглашению Фридриха. Но жизнь показывает, что субъектом политической модернизации может быть только общество. Без активного общества, интегрированного изнутри и меняющего свой социальный статус в ходе общественной и политической практики, никакие самые гениальные идеи не смогут изменить

⁹¹² Вольтер (1694 – 1778)также отправляется в Англию после того, как несколько раз посидел в Бастилии за сатирические стихи. В Англии Вольтер посещает заседания Королевского общества и затем знакомит французов с ньютоновской теорией в своих «Философских письмах об Англии». В это же время в Англии побывал и Монтескье (1689 – 1755), под влиянием своих наблюдений над Англией он пишет сочинение «О духе законов». (Виппер)

⁹¹³ Именно с этого момента проникновения во Францию из Англии нового типа рационального мировоззрения понятие философ стало противопоставляться монаху, священнику (до этого большая часть тех, кого мы называем философами, принадлежала к сану священнослужителей). Во всяком случае, философия не противопоставлялась, была частью религиозного мировоззрения. Кстати даже Вольтер, один из первых философов в новом смысле, был учеником иезуитов. Большой частью Вольтер развивал идеи английского деизма. Главная цель – борьба с предрассудками, с лицемерием (нереформированная религия и религия вообще в то время начинает восприниматься как некритическое мышление, как лицемерие).

⁹¹⁴В «Философии истории» Вольтера ставится очень важный вопрос о том, как соединить новые понятия о разумном политическом устройстве и активность народа. Решение этой проблемы он видит в просвещении народа, в преодолении традиционного религиозного типа сознания, не индивидуализированного и основанного на суеверии и авторитете, преодолении с помощью развития рационализма.

сущность системы, которая так и останется патерналистской и бюрократической. Но для того, чтобы говорить с собственным обществом нужно перевести английские политические достижения на язык французских реалий и культуры.

Когда социально интегрирующую функцию вместо нового типа религиозности берет на себя новый тип политики, огромное значение приобретает именно институциональный аспект новой политики. Политическая модернизация выступает, прежде всего, как формирование новых политических институтов. Монтескье начинает реальную интерпретацию английского опыта с учетом французских реалий⁹¹⁵. И именно у него впервые появляется осмысление самой идеи необходимости адаптации и интерпретации социальных достижений одного народа в соответствии с особенностями другого народа⁹¹⁶. Путешествия в Англию оказали влияние на его позицию, способствуя очень любопытному синтезу традиционной консервативной аристократической оппозиционности и осознанию разумности новых гражданских институтов. Монтескье кажется, что все дело в институтах, которые надо перенять, приспособив их к духу французского народа. При этом он ничего не говорит о трансформации общества, вообще дело внедрения новых институтов вряд ли может являться во Франции делом общества. Для того, чтобы объяснить, почему одни общества сами трансформируют и изменяют свои институты, а другие пассивно воспринимают их, Монтескье предлагает обратить внимание на то, что все общества *разные*⁹¹⁷, каждое имеет свою собственную природу, связанную с его этническими, геополитическими и историческими особенностями. Так именно Монтескье впервые ставит проблему, которая затем будет волновать умы немецких романтиков и русских славянофилов – проблему влияния различий национальных культур на формирование механизмов политической и социальной эмансипации и модернизации⁹¹⁸. Новизна институтов для Монтескье проявляется, прежде всего, в принципе разделения властей. Очень прозорливое «открытие», поскольку оно идет гораздо дальше того, что было реально сделано в Англии⁹¹⁹. Эта трансформация основного законодательного принципа была продиктована особенностями французской ситуации. В Англии монархия была ограничена не просто законодательно, а реально изменившимся в ходе революции соотношением общества и

⁹¹⁵ Монтескье, Ш. О духе законов. Кн.IV, гл.5// Монтескье,Ш. Избранные произведения. М., 1955.С. 288 -300

⁹¹⁶ Монтескье, Ш. О духе законов. Кн.IV, гл.5// Монтескье,Ш. Избранные произведения. М., 1955. С.168, С. 410 - 421

⁹¹⁷ Там же. С. 588 – 591, 644 – 655

⁹¹⁸ Монтескье впервые обращает внимание на те факторы, которые определяют различие характеров нации. Правда к ним он относит в основном факторы естественно-научного характера, такие как естественные условия, климат и почва. Тип режима определяется характером нации, который в свою очередь детерминирован *природными* (северяне бурны и свободолюбивы; южане мягки, податливы, рассудительны и т.д.) особенностями. Немецкие романтики пойдут дальше и будут развивать тему собственно *культурно-исторических* предпосылок различия наций.

⁹¹⁹ В Англии не было проведено до конца разделение властей, поскольку верховенство сосредоточивалось в руках законодательного парламента, назначавшего подотчетных ему министров.

власти. Общество ограничило власть де факто став реальным субъектом политического процесса и политического действия. Во Франции реальная политическая конфигурация оставалась традиционной. Общество не ограничивало власть и не являлось субъектом политического процесса. В этих условиях возникает иллюзия, что вопрос ограничения абсолютной власти может быть решен юридически, институционально – т.е. путем принятия разумного закона, разделяющего действия властей. Франция наследует английский институционализм, пропуская глубинную религиозно-социальную трансформацию, лежащую в основе этого нового институционализма. Получается, что не общество противостоит произволу власти через создаваемые им институты, а различные ветви власти уравнивают и ограничивают друг друга своим особым устройством. Поэтому «строгость» разделения властей у Монтескье по сравнению с английским вариантом носила достаточно «бюрократический» характер. Поскольку все остальные европейские государства по мере продвижения на восток имели ту же природу абсолютизма, то именно концепция Монтескье о строгом институциональном разделении властей стала рассматриваться, как главное требование и юридическая норма конституционного устройства (даже в том случае, если она оставалась лишь простой юридической формальностью в условиях нетрансформированного общества). Наконец, третьим вкладом Монтескье в развитие европейской политической теории стало внедрение языческих античных демократических принципов (впрочем, весьма стилизованных под французскую современность 18 века) в качестве политических ориентиров и образцов, в отличие от Англии, где роль образцов исполняли религиозные общинно-христианские протестантские принципы⁹²⁰.

Последнее обстоятельство было не случайно и имело далеко идущие последствия, как политического, так культурно-социального и даже экономического плана. В «Рассуждениях о причинах величия и падения древнего Рима» дается высокая оценка республиканским характерам (Брут) и осуждаются тиранические (Цезарь)⁹²¹. Под влиянием французов в лице Монтескье происходит «антиквизация» нового гражданского демократического принципа. А историческая связь с античностью и античным рационализмом той или иной культуры со временем начинает рассматриваться в качестве главного критерия способности или неспособности страны к демократии. Реальные религиозные основы общественной трансформации под влиянием идей просветителей уходят в тень и возвращаются только у немцев. Античность противопоставляется религиозности и начинает рассматриваться, как антитеза религиозности не в эпоху Возрождения (когда они мирно сосуществовали), а в эпоху

⁹²⁰ Монтескье, Ш. О духе законов. Кн. IV, гл. 5 // Монтескье, Ш. Избранные произведения. М., 1955. С. 301 – 316

⁹²¹ Монтескье, Ш. Рассуждения о причинах величия и падения римлян. // Монтескье, Ш. Избранные произведения. М., 1955. С. 49-158. С. 98 – 106

Просвещения. Не следует забывать и о том, что именно возрождение античного языческого принципа как основы нового разумного демократического устройства просвещенного общества (французская модель) в наибольшей степени подходила той новой рабовладельческой аристократии, которая набирала силу на востоке Европы по мере нарастания процессов вторичного закрепощения. Поэтому не случайно не английский, а именно французский вариант стал на определенное время базовым типом мировоззрения европейского раннего модерна.

Младшие последователи Вольтера и Монтескье родились уже после Людовика 14 в первые десятилетия 18 века и были свидетелями распада абсолютистской монархии. Именно у них появляются уже не монархические, а республиканские идеи. Здесь уже больше радикализма, оригинальности и меньше англomanии. Они движутся дальше по линии Просвещения, делают шаги в направлении собственного общества. В своем «Завещании», напечатанном Вольтером в 1760 году, Мелье отмечает главную проблему и загвоздку – неспособность крестьян «столковаться и объединиться», отсутствие у народа нравственных оснований для общности и совместного политического действия⁹²². В качестве такого основания он предлагает идею некоего общинного социализма⁹²³, которая есть уже не что иное, как социально-политическая транскрипция изначально религиозного протестантского общинного принципа. Поиск подобных оснований общественного согласия и общественной интеграции во Франции приводит к теме новых оснований нравственности. Для этого надо было развенчать прежний традиционный тип морали, основанной на традиционном типе религиозности. Вместо нового типа религиозности как основы нового типа морали и общественной интеграции, в силу перечисленных выше причин, французское Просвещение начинает поиск рациональных оснований нравственности⁹²⁴. Вслед за Спинозой Гельвеций развивает идею о том, что нравственность должна быть построена не на богословии, а на опыте. Человек рассматривается не только как творец и субъект политического, но и как субъект морального закона⁹²⁵, такого морального радикализма не знала английская революция. Ограничением (естественного) эгоизма людей служат разумные, хорошие законы. А характер человека будет формироваться под влиянием этих законов, ограничивающих его эгоизм. Привычка подчиняться разумным законам, преследующим интересы общественной пользы, сделает людей нравственными. Итак, пока не было разумных законов, пока они не были

⁹²²Интересно, что этот аспект дефицита новых нравственных оснований для консолидации общества отмечают многие просветители. Руссо предлагает искать их в неиспорченной природе человека, Монтескье в практически античном понятии гражданской доблести – *vertu*. Монтескье, Ш. О духе законов Кн.IV, гл.5// Монтескье,Ш. Избранные произведения. М.:Госполитиздат, 1955, с.181-182

⁹²³Мелье - Общинное владение земель, при котором каждый приход выступает как одна семья братьев, равных между собой. Мелье Ж. Завещание. М., 1954 Т.I – III. Т. 2, С. 155. с. 221

⁹²⁴Дидро Д. Философские мысли.; О достаточности естественной религии.; Разговор Д'Аламбера с Дидро.// Дени Дидро. Сочинения в двух томах. Т. 1. М. 1986.С. 58-163; 164 – 187; 333-378.

⁹²⁵ Гельвеций К. Об уме // Сочинения: в 2-х т. - М., 1973-1974. т.1. С. 260-261.

выработаны другим обществом в его противостоянии неразумным обстоятельствам и с опорой на веру, для нравственности вера была необходимым маяком и ориентиром, но коль скоро эти разумные законы появились, вера больше не нужна⁹²⁶.

Но если новая нравственность не может опираться на религиозные принципы, то, что может стать критерием отличия нравственного от безнравственного, добра от зла? Так начинается поиск новых оснований морали, способной лечь в основу общественной интеграции. У Гельвеция мы возвращаемся к традиционному античному представлению о таком критерии и индикаторе нравственного, как «общая польза», выражаемая социально, в общественном признании⁹²⁷. Д'Аламбер⁹²⁸ и Дидро пишут о знании как важнейшей силе, как основе нравственного совершенствования общества, о религии как о предрассудке, основанном на вере в авторитет. А поскольку источником знания тоже является не Бог, а внешняя среда и ощущения человека⁹²⁹, для обретения истинных моральных принципов нужна такая социальная среда, которая способствовала бы их развитию. Человек – продукт среды, а среда – продукт человеческого разума. Разумно устроенная среда рождает и воспитывает нравственных людей. Деятельный человек, делающий сам себя – становится главной темой. Но тогда возникает вопрос о критерии разумно устроенной среды⁹³⁰. Для отличия разумных, нравственных потребностей от неразумных и безнравственных, нужно какое-то объективное основание. Если в качестве этого объективного основания мы отказываемся от Бога, то тогда им должна быть некая объективная «природа человека». Так возникает идея Руссо о соответствии природе как замена религиозного критерия соответствия. Разумные потребности – потребности, соответствующие природе. Это должна быть особая трансформация морали, при которой мораль реформируется не в соответствии с более истинными религиозными текстами и традициями, а в соответствии с эмоциональной природой человека, которая изначально добра.

⁹²⁶ См. Федорова М.М. *Метаморфозы принципов Просвещения в политической философии Франции эпохи буржуазных революций*. М., 2005. События французской революции покажут, новые законы противостоят старым не как разумные неразумным, а как соответствовавшие тому времени соответствующим этому времени. Они не более и не менее разумны, чем старые законы. Но самое главное открытие будет состоять в том, что нравственность и нравственные нормы не просто продукт жизни и законов, но они есть то, что позволяет их менять, модернизировать и главное - им подчиняться. Хорошие законы в гораздо большей степени следствие нравственности, чем ее условие.

⁹²⁷ Гельвеций К. *О человеке*. // Сочинения: в 2 томах. М., 1973 -1974. Т.2. С.426 - 503

⁹²⁸ *Философия в «Энциклопедии» Дидро и Д'Аламбера*. — М.: Наука, 1994.С. 387 -410

⁹²⁹ Кондильяк – источник знания – чувственные восприятия, нет прирожденных понятий, знания из ощущений. Материализм и атеизм вырастающие из Ньютона и английского сенсуализма стремительно распространяются по Европе. Этьенн Бонно де Кондильяк. *Опыт о происхождении человеческих знаний*. // Сочинения: В трех томх. М. 1983. Т.I

⁹³⁰ То, что среда имеет свою логику не только политическую и экономическую, но и культурную и культурно-социальную, то, что разумность всегда имеет элемент заблуждения –это откроется позднее у немцев, а вот то, что открытая форма разумности-рациональности не единственно возможная форма разумности, станет ясно позднее, как и то, что религиозный тип общности – еще будет востребован человечеством на определенном витке расширения социальной среды.

В этом случае главный постулат с неизбежностью - человек от природы морален. Но не всякий человек природен! Под искажающим влиянием ложной культуры, человек удалился от своей истинной природы⁹³¹. Отжившие и рафинированные умирающие формы старой культуры он принимает за особенности культуры как таковой. Именно народ кажется Руссо естественным носителем здоровой морали, ибо он связан с природой и не испорчен. Высшие же классы испорчены ложными отношениями и ложными вкусами⁹³². Идея народа заменяет идею Бога. Идеальный народ становится новым Богом, а верность народу и служение ему заменяют верность Богу и служение ему. Уже не Бог и исполнитель Его воли государь, а именно народ в теории Руссо становится реальным носителем и субъектом власти – воплощением того самого морального лица, о котором будет говорить Кант. Кант не случайно так ценил Руссо. Государство как воплощение народа, как его моральное лицо, а не лицо государя и уж тем более, не как его собственность начинается с Руссо. С Руссо начинается идея демократической республики. Но у Руссо появляется важная проблема, которая затем наследуется всем европейским социализмом. Хотя, когда Руссо говорит о народе, речь идет не о реальных живых людях, а об идее народа⁹³³. Но поскольку основой этой идеализации у него все-таки является конкретное патерналистское французское общество его времени, то речь идет о демократизме именно патерналистского общества⁹³⁴. Поэтому Руссо так близок России, крестьянству, Толстому. В определенном смысле, с Руссо начинает свое шествие по миру патерналистский социализм как альтернатива Реформации.

И, пожалуй, последнюю попытку экономической модернизации патерналистской системы предложили физиократы, выступавшие против вмешательства власти в экономические процессы. Либерализм вырастает из французских физиократов и английского квакерства⁹³⁵. Изначально этот либерализм был направлен не против вмешательства государства вообще в экономику, а против вмешательства в нарождающийся новый тип экономики устаревшего традиционного патерналистского государства неподконтрольного обществу⁹³⁶. Тюрго сознает, что надо поднять самодеятельность общества, что общество должно внутренне

⁹³¹ Руссо интересен не просто своей идеей о природе человека, а о том, что она может быть истинной и неистинной, искаженной. Не все в человеке соответствует истинной «природе человека».

⁹³² «Эмиль» сжигается рукой палача во Франции и Женеве. «Эмиль» - воспитание человека, поставленного в непосредственное общение с природой. Последние годы жизни провел в Англии у Юма, с которым рассорился.

⁹³³ Руссо Ж-Ж. Об общественном договоре, или принципы политического права. // Жан-Жак Руссо. Тракаты. М., 1969. С.151 -257. С. 228 – 233

⁹³⁴ Там же. С. 171 – 174.

⁹³⁵ Laissez faire, Laissez passer – Гурне.

⁹³⁶ Выразителем этой новой тенденции в правление Людовика 16 стал Тюрго. Интересно то, что сторонник невмешательства политики в экономику Тюрго хотел неограниченной власти, чтобы преобразовать Францию. Он отменил цехи, уничтожил таможи, объявил свободную торговлю хлебом по всей стране, отменил государственную барщину по починке дорог, стремился утвердить право на собственность.

интегрироваться. С этой целью он предлагает институциональную реформу муниципалитетов, но субъекта для ее воплощения нет. В 1776 году Тюрго получает отставку, и страна идет навстречу революции без консолидированного субъекта политического действия.

Политическая модернизация без индивидуализации веры. Нация как новый социально-политический субъект. Франция приступила к политической модернизации с активной интеллигенцией, с набором современных идей, но без консолидированного общества как субъекта преобразований. И только в ходе самого политического процесса рождается новая форма, новое основание для гражданской общественной интеграции – не религиозное, а чисто политическое – нация⁹³⁷. Этот процесс превращения патерналистского сословного французского общества в консолидированную гражданскую нацию без предварительной религиозной модернизации занял около 100 лет и осуществлялся в несколько этапов.

На первом этапе, в начале Великой французской революции, была провозглашена новая гражданская форма общественной консолидации в противовес прежней патерналистской сословной. К 80 годам 18 века над неконтролируемым двором нависла опасность банкротства, кредиторы заволновались. Вот, собственно начало Французской революции⁹³⁸. При этом буржуазия не могла влиять на то, как тратятся деньги. Генеральные штаты собрались 5 мая 1789 года в Версале и после выслушивания короля и министров сословия разошлись на совещания по разным залам, но третье сословие пригласило два другие присоединиться к себе. Это первый шаг к новому типу консолидации от сословно-патерналистской к гражданской. Через несколько недель колебаний большинство дворян и духовенства решили перейти в зал третьего сословия. Именно это соединенное собрание 17 июня 1789 года и провозгласило себя «Национальным». Король и двор отреагировали на это с возмущением и повесили замок на зале

⁹³⁷ Генеральные штаты собрались 5 мая 1789 года в Версале. Поначалу все шло по традиции. После выслушивания короля и министров сословия разошлись на совещания по разным залам, но третье сословие пригласило два другие присоединиться к себе. 17 июня 1789 большинство дворян и духовенства решили перейти в зал третьего сословия. Именно это соединенное собрание и провозгласило себя «Национальным». (Хобсбаум Э. Век революции 1789 – 1848. Ростов-на-Дону, 1999. С. 37)

⁹³⁸ Французская буржуазия разрастается и богатеет на международной торговле.. растут крупные приморские города – Марсель, Бордо, Нант, Лион. Центром потребления в основном служит Париж. (Восток, Константинополь, Малая Азия, Сирия, Египет, вывоз мануфактуры и вин на Вест-Индские острова, привоз колониальных продуктов (рис, сахар, табак, красильные вещества) плюс торговля неграми, массы которых доставлялись в главную французскую колонию Сан-Доминго на острове Гаити.. Рынок США значительно усилил французский торговый класс. Университеты заполнены студентами из среды буржуазии. Дома в Париже в большинстве принадлежали буржуазии. Дворяне снимали. Третье сословие бурно развивалось, но им мешали политические привилегии дворянства, не позволявшие им влиять на политику государства, которое обслуживало непроизводительные траты дворянства. Так родилось понятие третьего сословия – т.е. всех непривилегированных. Если в Англии промышленные слои выступили от лица всего общества, противопоставив себя королю-изменнику, то во Франции буржуазия придумала третье сословие, противопоставив себя не просто королю, но дворянскому сословию в целом. Буржуазия сама планировала осуществить секуляризацию и использовать ее не для вознаграждения служилого класса как это делали короли цари, не для расширения дворянского военно-служилого сословия, а в своих интересах в интересах личного обогащения и производительного вложения средств. (Виппер Р.Ю. История Нового времени. Киев 1997. С. 318 -319)

заседаний. Люди собрались в парке Версаля, зашли в гимнастический павильон дали клятву собираться непрерывно пока не выработают конституцию Франции. Вот с этой клятвы, с этого согласия и взаимного обязательства сословий начинается гражданская общественная консолидация во Франции. Французская нация не только не выростала из единого этноса, но и возникла в ходе революции именно из политической «отмены» всяких этнических различий наряду с сословными и с провозглашением единого национального единства⁹³⁹. Национальное единство сразу рождается как политический и конституционный⁹⁴⁰ противовес сословному патернализму. Франция получает свой национальный флаг красный и синий – цвета Парижа, а белый – цвет королевской династии. Революция родилась из опасения буржуазии за свои деньги и из стремления буржуазии поставить власть в политическую зависимость от себя. Но, одновременно, страдающей стороной является и общество, которое недовольно королем на чисто патерналистском основании – плохо заботится о народе. Так завершился первый этап революции объявлением о рождении нового типа власти и нового основания, ее мобилизации – нации. Но эта консолидация была в определенном смысле случайной, спровоцированной стечением политических обстоятельств. Институциональная консолидация и политическое действие здесь предшествуют действительной внутренней трансформации и консолидации общества. Качество и идеология возникающих институтов опережают качество общества, которое в большинстве своем остается патерналистским. Когда наступает время реального действия, общество снова раскалывается по сословному основанию. Для французов политика как основа консолидации заменила религию и мораль. Центральной проблемой, вокруг решения которой, стали формироваться партии, была проблема конституции – т.е. проблема политической гражданской трансформации предшествовала социальной и духовной гражданской трансформации⁹⁴¹. В 1791 году была принята конституция, которая начиналась декларацией прав, в основе которой лежал принцип равенства⁹⁴². Хотя новый принцип гражданского единства был провозглашен в Конституции 1791 года, но нация еще не стала по настоящему гражданской.

⁹³⁹В Конституции 1791 года было отменено старое деление на провинции. Для удобства управления Францию разрезали на 83 приблизительно равных по размеру и количеству населения департамента с названиями, взятыми большей частью от рек, горных цепей и других географических объектов. (Хобсбаум Э. Век революции 1789 – 1848. Ростов-на-Дону, 1999. С. 43; Dann&J.Dinwiddy (eds) Nationalism in the Age of French Revolution.London, 1988)

⁹⁴⁰ Чуть позже Национальное собрание принимает имя учредительного собрания (Constituantе).

⁹⁴¹Противники конституции – меньшинство, выступающее за сословные привилегии и неограниченную власть короля. Это была правая сторона с примкнувшими к ним бывшими революционерами от дворян, быстро осознавшими свои «ошибки» в ходе революции. Правые – традиционалисты. Другая крайность левые – сторонники республики и демократии в стиле Руссо – тоже не гражданская, патерналистская по своему духу оппозиция. Главная масса в национальном собрании – конституционалисты. (ВипперР.Ю. История нового времени. Киев, 1997. С. 327)

⁹⁴²Отмена сословных привилегий; свобода совести; бесплатное судопроизводство; присяжные; нация как основа верховной власти.

Принцип равенства был не просто гуманитарным моментом Французской революции, но главным инструментом перехода от этнического сословно-патерналистского общества к единой гражданской нации, а также, главным обоснованием секуляризации! Секуляризация тоже проводилась французской буржуазией под лозунгами равенства и ликвидации привилегий. Трансформация социально-политического места церкви в реформационном ключе, но при сохранении традиционного конфессионального ее статуса, т.е. без религиозной реформации⁹⁴³. Очень важно, что духовенство во Франции изначально было сословием, т.е. политически самоопределялось в обществе, и, следовательно, церковная реформа проводилась как часть общегражданской трансформации. Поскольку секуляризация происходила в рамках и в пространстве революции, то церковная реформа *политически* пошла очень далеко, по существу, отменяя различия в принципах организации церковной и светской власти. Деятели революции посчитали, что они могут отменять должность епископов, менять принцип формирования клира. Это было уже не восстание против короля, а восстание против папы⁹⁴⁴. Это была попытка распространить новую гражданскую форму контроля не только на власть, но и на церковную организацию. Более того, священники должны были присягать на верность конституции и обещать полное повиновение нации, закону и королю. В том моменте совершенно отчетливо видно, что раз религиозный тип общественного контроля сменяется гражданским, то и сама церковь должна подпасть под новый принцип контроля. Французы как бы фиксируют, что раз ныне власть подчиняется обществу и подотчетна гражданам, то и независимость церкви от короля и подчиненность ее папе для независимости от короля с целью контроля над ним больше не нужна⁹⁴⁵. Именно этот момент революции приводит к первому отпадению даже низшего духовенства от революции, которая освободив его от папы, тем не менее, предпочла установить над ним гражданский политический контроль со стороны новой власти.. Общество трансформировало социально-политическое место церкви в реформационном ключе, но при сохранении традиционного конфессионального ее статуса, т.е. без религиозной реформации. Это имело важные последствия для общества, которое с одной стороны сохранило «католицизм», но при этом трансформировало не только социально-политическую систему, но и выполнило всю политическую программу секуляризации без

⁹⁴³ Церковь пользовалась десятиной со всего населения и владела 1\6 территории. Было решено, что земли необходимо отдать государству, а священники должны получать жалование. Низшее духовенство голосовало за эту реформу.(Там же. С.333)

⁹⁴⁴Было издано «Гражданское положение о духовенстве», которое отменяло архиепископов, сокращало количество епископов, объявляло выборность клира самим население. И даже утверждения папы не требовалось для епископов.(Там же.)

⁹⁴⁵В случае не принесения священниками присяги им грозила потеря гражданства. И имущества церкви должны были пойти на уплату государственного долга обществу (прежде всего буржуазии). Попытка использовать церковные земли в более демократическом ключе в интересах крестьянства не удалась.(Там же)

содержательной религиозной реформации. Общество не изменило своего качества, оставаясь достаточно пассивным.

На втором этапе, когда, в связи с вторжением прусских войск и эмигрантов под угрозой оказывается национальная безопасность, патерналистское общество включается в реальный политический процесс⁹⁴⁶. Король отказавшийся подписывать приказ об устройстве в Париже 20000 федератов, обвиняется в национальной измене. Из 48 секций, на которые был поделен Париж, 47 проголосовали за низвержение Людовика 16. Очень важно понимать, что королевская власть пала именно под ударами еще патерналистского общества просто в силу угрозы национальной безопасности. В августе 1792 года толпа выходит из-под контроля на этом фоне Дантон предлагает чрезвычайный суд и начинаются обыски по всему Парижу. Наконец, принимается закон для крестьян. Повинности отменяются без выкупа, освобождение крестьян без выкупа осуществляет якобинское законодательное собрание. А в сентябре 1792 года конституция 1791 года рушится в связи с отменой монархии⁹⁴⁷. Законодательное собрание уступает место Национальному Конвенту, теперь уже он должен был определить форму правления без монархии, республиканскую. Но революция катится дальше, а общество сплачивается под республиканскими знаменами. Конвент создает свою армию, налагает налог на богатых и призывает к оружию молодежь для защиты революции. Именно с этой поголовной мобилизации на дело революции со стороны революционного Конвента начинается действительно массовое подключение общества к революционному процессу, и формирование его политической субъектности. В 1793 году в обстановке террора Конвент принимает новую Конституцию, которая объявляет политическое равенство всех французов⁹⁴⁸. Однако, республика, основанная в 1792 году под впечатлением страха иноземного нашествия, оказалась непрочной: помимо дворян против нее оказались духовенство, вслед за ним патерналистское крестьянство и зажиточная буржуазия, напуганная произволом Конвента. В результате заговора лидер якобинцев Робеспьер был арестован казнен вместе с рядом членов Коммуны и ее мэром 27 июля 1794 года (9 термидора 2 года).⁹⁴⁹ Здесь революция останавливается, начинается откат и закрепление ее на определенных достижениях.

⁹⁴⁶ На защиту Парижа двинулась группа федератов – добровольной милиции. В это время рождается Марсельеза. А самые решительные действия по вооружению парижан для отражения национальной угрозы предприняли якобинцы.

⁹⁴⁷ 21 сентября 1792 года во Франции была отменена монархия .

⁹⁴⁸ Избирательное право получает все мужское население старше 21 года. Провозглашается обязательное для всех и бесплатное обучение. Вводится новый тип обращения: гражданин и гражданка.

⁹⁴⁹ Робеспьер был уничтожен в недрах диктатуры так же, как и Сталин. Всякий диктатор беззащитен перед своим окружением из-за неустойчивости своей власти.

Отбив осенью 1795 года с помощью Наполеона поход роялистов на Тюильри, Конвент под председательством Сийеса приготовил новую Конституцию 1795 года, где было отменено всеобщее избирательное право и введен законодательный ценз⁹⁵⁰. Это была попытка с помощью избирательного ценза и строго разделения властей обезопасить себя одновременно и справа и слева (и от монархистов и от санкюлотов), удержав завоевания революции, выгодные буржуазии и не допуская ее дальнейшего движения. Но и этого оказалось недостаточно. Чисто демократически французская буржуазия удержаться не могла. А общество было не готово к буржуазным мерам и хотело двигать революцию дальше, т.е. в определенном смысле назад, поскольку общество было более традиционным, чем буржуазия. Диктатура с опорой на армию возникает тогда, когда появляется необходимость остановить революционный процесс на промежуточной стадии, которая не устраивает крайние силы⁹⁵¹. Парадоксальным образом именно благодаря этому диктатура в определенный момент становится для всех наименьшим злом из-за неготовности общества к добровольному гражданскому компромиссу. В ноябре 1799 года (18 брюмера) к власти приходит Наполеон и составляется новая конституция 1799 года, полностью противоположная принципу самоуправления конституции 1791, принципу верховенства Конвента 1793 года. Эта конституция сохранила имя республики и была утверждена посредством плебисцита. Но по сути это была бюрократическая монархия (что соответствовало природе общества на том этапе)⁹⁵². Формируется такая система власти, которая, с одной стороны, не является в полной мере органом народного представительства и народного участия в законодательстве, но, одновременно, ограничивается участием определенного активного, политически и экономически значимого класса общества – промышленно-бюрократического сословия, интересы которого на первом этапе по многим

⁹⁵⁰ Законодательная власть переходила к двум палатам –Пятисот и Старейшин. Выборы были урезаны, выбиралась лишь одна треть. Разделение властей было строго проведено. Вместо одного президента была создана Директория из 5 человек, она назначала министров, которые не принадлежали палатам. именно в этой конституции, родившейся после якобинской диктатуры, впервые был сформулирован принцип «национального суверенитета», народа, обладающего политическим суверенитетом. (Хобсбаум Э. Век революции 1789 – 1848. Ростов-на-Дону, 1999. С. 97)

⁹⁵¹ Население отстраняется по существу от участия в политике. В палатах сидят на 2/3 люди назначенные предшествующим собранием. Примерно это же происходило и при нашей революции 90-ых годов. Сокращаются политические свободы. Был издан закон, в равной мере карающий смертной казнью и за призывы восстановить монархию и за призывы восстановить якобинскую конституцию 1793 года. Республика держалась только на поддержке армии. И поэтому, чтобы не допустить к власти якобинцев или роялистов, правительство готовило передачу власти военному диктатору.(Тюлар Ж. Наполеон или миф о «спасителе». М., 1997. С. 76)

⁹⁵² Законодательная власть была ослаблена. Народ не выбирал ни депутатов ни должностных лиц Из 5млн депутатов составляли бюрократическим образом (люди не выбирали) коммунальный список 500 000 кандидатов на должности в городских и сельских общинах, из них – департаментский список из 50 000 кандидатов на должности в департаментах, из них отбирался список кандидатов в депутаты и чиновников на национальные должности. Настоящего парламента нет, но есть Государственный совет, только предлагающий проекты, Трибунат (только обсуждающий эти предложения), Законодательный корпус только утверждающий или отвергающий, Сенат, согласовывающий принимаемые законы с конституцией. (Тарле Е.В. Наполеон. М., 1991. С. 59)

параметрам соответствовали особенностям момента и национальным интересам⁹⁵³. Важно, что система была хотя и не выборная, но при этом не сословная. Пик ее могущества приходится на 1801 – 1802, а затем начинается эпоха реакции по всей Европе, включая Англию. В 1802 году Наполеон добивается объявления своей власти пожизненной, а в 1804 – императорской. По существу происходит сползание к прежнему типу режима (абсолютной монархии), но с новыми людьми, которые не имеют уже возможности опереться ни на традицию, ни на религию, которые унаследовали от гражданского порыва революции новые полугражданские учреждения и понятия, но имеют дело с обществом в основном патерналистским⁹⁵⁴.

Появился двор с новой «аристократией», с новыми титулами баронов, графов, орденами.. Так в силу пассивности большей части общества, революция снова вырождается в своеобразный абсолютизм без корней, а войны, начатые как революционные (и потому имевшие успех) постепенно к 1804 году превращаются в обычные захватнические войны с целью обогащения и обретения национальных преимуществ.

Тем трагичнее воспринималось неравенство, возникшее после революции. Французский либерализм был либерализмом равенства⁹⁵⁵, в отличие от английского либерализма свободы. Французская политическая модернизация в ходе своего развития столкнулась с серьезным препятствием – широким слоем патерналистского общества, в основном крестьянства. Континентальная блокада позволяла до определенного этапа сохранять компромисс между землевладельцами и фабрикантами⁹⁵⁶. Но после провала континентальной блокады противоречие дало себя знать. Хотя роялисты и признали некоторую полезность парламента, не желая возвращаться к абсолютистским методам управления, становилось все более

⁹⁵³ Система формировалась сверху. Совет назначался Бонапартом и в свою очередь сверху назначал депутатов двух палат. Это было решение половинчатое. Не полное безвластие общества, но и не полноценное народовластие. Первый консул (коллегия из 3 консулов) избирается на 10 лет. Консул имел очень широкие полномочия, не будучи по закону подконтрольным к народу. Он имел право распоряжаться армией и администрацией, назначать министров, судей, послов, членов Государственного совета, издавать указы равные законам. 1799-1804 – период Консульства. Важно, что система была хотя и не выборная, но при этом не сословная. Пик могущества 1801 – 1802 (Там же. С. 60)

⁹⁵⁴ При сохранении принципа гражданского равенства, Кодекс Наполеона воспроизводит ряд патерналистских консервативных черт. Утвердил старинный строй семьи с сильной отцовской властью, допустил свободную передачу имущества путем дарения и завещания. Буржуазия остановилась здесь. В полуконсервативном плане была решена проблема церкви. Революционные реформы церкви оказались неприемлемыми для общества. Вместо вражды с духовенством заключается конкордат. Последовало некоторое замирение с папой в ответ на признание им республики, «основанной на благочестии». (Тарле Е.В. Наполеон. М., 1991.)

⁹⁵⁵ Когда либерализм выступает против сословных привилегий, он прогрессивен и берет за основу принцип равенства. Когда же он выступает как альтернатива социальному государству – он поднимает на щит принцип неравенства.

⁹⁵⁶ В период континентальной блокады интересы французской крупных землевладельцев были защищены высокими пошлинами на ввозимый хлеб, напоминая хлебный закон в Англии, а интересы промышленников – высокими пошлинами на железо и ткани, благодаря которым эти иностранные продукты оказались выключенными из французского рынка. (Ледерфилд Д. Крушение империи Наполеона. М., 2001. С. 68)

очевидно, что ни буржуазия, ни средний класс во Франции не защищены по настоящему самим фактом состоявшейся революции от реставрации и возвращения прежних порядков⁹⁵⁷. Оппозиция нарастает, и когда весной 1830 года Карл 10 решается на переворот, меняя конституцию, устраняя от власти даже промышленников, на защиту принципа политического равенства поднимается новая сила, развившаяся уже в рамках промышленной революции – рабочий класс⁹⁵⁸.

На третьем этапе промышленный переворот рождает нового субъекта дальнейшей гражданской консолидации общества в лице социального класса. Существуют разные основания для общественной интеграции: родовое, религиозное, политическое, культурное, социальное. В реальных интеграционных процессах, как правило, все они переплетены, но мы можем говорить о том, какое именно является базовым в той или иной системе. Важнейшим моментом, связанным с промышленной революцией, начавшейся в 20-ые годы 19 века в Англии, стало развитие нового типа общественной интеграции, получившей название «класса». Так происходит дальнейшее подключение общества к гражданскому политическому процессу в ходе борьбы за расширение пространства гражданского и социального равенства. На пути к всеобщему избирательному праву (т.е. к обретению своей единой национально- политической идентичности) большей части общества, не имеющей собственности и выключенной тем самым из национального политического процесса, пришлось во-первых осознать себя как класс, осознать свои классовые интересы, научиться организовываться, пройти школу новой, теперь уже классовой политической и гражданской интеграции. В период от 1830 до 1848 года происходит дальнейшая модернизация общества, которая уже обретает черты не просто гражданской, а классовой. Но тем временем, гражданские институты и свободы входят в политическую традицию и практику, общество привыкает к ним, с одной стороны, и привыкает бороться за свои права и за расширение своих прав во имя действительного и полного воплощения гражданского принципа. Общество цивилизуется и меняется *в этом процессе*. Развившаяся в ходе промышленного переворота 40-50 годов классовая форма консолидации и, связанная с ней, нерелигиозная социалистическая и коммунистическая идеология, сыграли важную роль в дальнейшей модернизации французского общества и включении его в

⁹⁵⁷В 1824 году воцаряется король эмигрантов граф Д'Артуа – Карл 10, тот самый, который короновался по старому средневековому обычаю. Население вынуждено было по существу выплатить контрибуцию вернувшимся эмигрантам 1 млрд франков Плюс – вмешательство духовенства в школьное дело набирающее силу. (Там же. С.80)

⁹⁵⁸ Через три дня боев Тюильри был взят, армия не захотела противостоять народу. Буржуазия воспользовалась этой победой для охраны собственности и безопасности лиц. Тогда-то решили отказаться от бурбонов и был избран Луи Филипп, сначала объявленный наместником королевства. Произошла смена человека. Луи Филипп поднял трехцветное знамя Лафайет заявляет, что Луи Филипп – «лучшая из республик». (Виппер Р.Ю. История Нового времени. Киев, 1997. С.430)

политическое пространство нации. По закону 1864 года рабочие получают право коалиций, но отсутствие свобод, репрессии, ограничения в общественной жизни все больше изолируют власть от общества. Рабочие, больше не торопятся отождествлять себя всецело с национальной властью. В противовес национализму пролетарская интеграция рождает принцип интернационализма. В 1864 году возникает первый Интернационал. Классовая интеграция выходит за национальные рамки и начинает им противостоять. В ходе поражения во Франко-Прусской войне во Франции происходит революция. Империя проиграла кампанию в течение месяца. Республика продержалась 5 месяцев. Но по перемирию подписанному во Франкфурте Франция отдала Эльзас и Лотарингию и обязалась уплатить 5 млн франков контрибуции, на которую Германия продолжила осуществлять милитаристскую индустриализацию. Франция проиграла новой тенденции набиравшей силы на востоке – тенденции националистического индустриального милитаризма. Только спустя 80 лет после Великой французской революции, пройдя через события 1830, 1848, 1871гг., Франция завершает процесс модернизации политической системы и в 1875 году становится гражданской республикой.

Важная причина «множественности» Французской революции, по существу, растянувшейся на все 19 столетие состояла не столько в том, что крестьянство составляло огромную часть французского общества. Патерналистское поведение французского общества было связано не с его крестьянской социальной природой, как полагал Маркс.⁹⁵⁹ Американское общество тоже было крестьянским по своей природе, но монархию не воссоздавало и к диктатуре не стремилось. Французскую революцию осуществляло общество с традиционным типом религиозности-морали, его качество преобразовывалось в гражданское очень медленно в ходе непосредственно политической трансформации, и поэтому, так долго эта трансформация тормозилась неготовностью общества к внутренней интеграции и легитимации власти, как своего собственного инструмента, как продукта своей политической активности. Демократический эффект революции в конечном счете обошел и церковь. Произошла трансформация социально-политического места церкви в реформационном ключе, но при сохранении традиционного конфессионального ее статуса, т.е. без религиозной реформации. Это имело важные последствия для общества, которое с одной стороны сохранило традиционный тип религиозности, но при этом трансформировало не только социально-политическую систему, но и выполнило всю политическую программу секуляризации без содержательной религиозной реформации. Политическая гражданская трансформация, в конце концов, способствовала здесь определенной эволюции религиозности.

⁹⁵⁹ Маркс, К. Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта; Крестьянская война во Франции..

Эстафета модернизации. Каждая революция находила свое продолжение в последующей революции. При этом очень интересно проследить сам процесс этого «наследования» одних тенденций и порождения последующих. То, что происходит социально-культурная и политическая эстафета среди взаимосвязанных обществ с разными геополитическими условиями - несомненно. Последователь всегда идет дальше своего предшественника. Так каждый последующий регион открывает новые горизонты для всех. Английская революция перевела новую форму религиозной интеграции в новый тип политического действия, но не зафиксировала это в полной мере в новых институтах и новом типе легитимации власти. Американская революция зафиксировала эти открытия английской революции, этот новый тип социальной активности в новых гражданских институтах с новой чисто гражданской формой конституционной легитимации республиканской власти. Однако, ни та ни другая революция не развили очень важный, основополагающий принцип гражданского равенства в его рациональной форме, поскольку исходили прежде всего из религиозно-христианской протестантской предпосылки равенства. Французская революция с одной стороны в силу более позднего совершения события (эпоха рационализма уже наступила и стала общим достоянием интеллектуального европейского пространства), а также, в силу особенностей геополитической ситуации (протестантизм во Франции не имел шансов на то, чтобы стать народной религией, символом народного единства), а также, благодаря тому, что уже были выработаны новые альтернативные формы политической организации, осмыслены и адаптированы в новой секуляризированной форме, - Французская революция делает важный шаг. Она завершает процесс перехода к чисто рациональному типу обоснования новых гражданских форм социальной интеграции и рациональному обоснованию нового принципа универсальности человеческой природы (антисловный гражданский принцип равенства не на религиозной, а на рациональной гражданской основе). Эти два величайших открытия Французской революции, которые явились результатом ее собственной уникальной политической практики, оказали огромное влияние на всю остальную Европу, включая и Англию и США в деле преодоления традиционного сословного устройства ее народов. С другой стороны, рационализм и связанная с ним концепция веротерпимости, позволила включить в орбиту европейской модернизации и те регионы, которые были долгое время отрезаны от Европы в силу того, что европейское христианство (католичество, протестантизм, православие) утратило свой ойкуменистский характер и из средства социального включения, каковым оно было изначально, стало формой социального исключения и основанием для политического конфликта и агрессии. Это влияние Французской революции осуществлялось не только в ходе распространения идей внутри общеевропейской интеллектуальной среды, но

экономическим (экономическая конкуренция) и политическим (политическая и военная экспансия) способом.

Французская революция завершает процесс перехода к чисто рациональному политическому типу обоснования новых гражданских форм социальной интеграции и рациональному обоснованию нового принципа универсальности человеческой природы – так рождается принцип гражданской нации. Идея гражданского равенства людей как основа нового типа власти, принцип универсальности человеческой природы как общегражданский принцип был подхвачен и развит Германией, немецкой философией в рациональном ключе. Однако, принимая социальную эстафету от Франции, Германия столкнулась с проблемой соотношения общечеловеческого и национального начал, которые во Франции еще не выступали как отдельные, *разные* проблемы. Во Франции становление нации совпало со становлением принципа универсальности человеческой природы. Германия же застала принцип универсальности человеческой природы уже родившимся (во Франции), а нацию, еще не оформившейся (у себя дома). Из осмысления этой уникальной немецкой ситуации рождается впоследствии немецкий романтизм и немецкая концепция государства как главного субъекта модернизации.

§6. Германия принимает эстафету модернизации. Частичная модернизация Германии. От нации гражданской к нации германской

При исследовании дальнейшего пути модернизации европейского социума важно было понять, почему французское и американское представление о нации как новом особом гражданском типе общности не прививается далее на востоке и вместо гражданского понимания нации рождается «национализм», выливающийся в немецкий нацизм, а в России – в особый «коммунистический» тип общности?

Германская «нация» как проблема. Два типа «наций». Франция открывает новый тип объединения не сословие, не религиозная община, а *нация*. Нация шире, чем общность людей непосредственно связанных между собой в своей ежедневной практике⁹⁶⁰. И все-таки уже, чем

⁹⁶⁰ «... современная нация – и как отдельное государство, и как народ, стремящийся подобное государство создать, - по своей природе, величине и сложности структуры отличается от реально существовавших сообществ, с которыми люди отождествляли себя на протяжении большей части истории, и предъявляет к ним совершенно иные требования. Это (по удачному выражению Бенедикта Андерсона) «воображаемая общность», и ею, несомненно, можно заполнить эмоциональный вакуум, возникший вследствие ослабления, распада или отсутствия реальных человеческих сообществ и связей, - но перед нами по-прежнему стоит вопрос: почему, утратив реальную общность, люди склонны «воображать» именно такой тип компенсации? Вероятно, одна из причин заключается в том, что во многих регионах мира государства и национальные движения могли использовать в собственных целях определенное чувство коллективной принадлежности; чувство, которое уже существовало и обладало, так сказать, потенциальной способностью действовать на новом, макрополитическом уровне, соответствующем современным

универсализм христианского образца. Нация не могла быть ни строго гражданской, ни религиозной общностью. Религиозная общность для нации была слишком широка, а антично-гражданская – слишком узка и непосредственна. «Основное – и чаще всего обсуждавшееся в литературе – значение слова «нация» было политическим. ... Нация при таком понимании – это совокупность граждан, чей коллективный суверенитет образует государство, представляющее собой реализацию их политической воли. Ибо, какими бы иными качествами ни обладала идея нации, элемент гражданственности, всеобщего волеизъявления и массового участия в делах государства присутствовал в ней всегда.»⁹⁶¹ Джон Стюарт Милль определял нацию не только через наличие национального чувства. Он также отмечал, что члены нации «хотят подчиняться единому правительству и желают, чтобы исключительно они сами или их часть составляли это правительство»⁹⁶². Поэтому не удивительно, что Милль вместо специального обсуждения идеи национальности лишь бегло касается ее в трактате «О Представительном правлении или о демократии»⁹⁶³. Эрик Хобсбаум отмечает, что идея нации как народа обладающего политическим суверенитетом, как суверенного народа восходит к «Декларации прав человека и гражданина» времен Французской революции. Причем не 1789 или 1793 (в этих декларациях права народа на самоопределение не упоминаются), а только в Декларации прав 1795 года – т.е. пост-якобинский вариант. Этот тезис был, видимо, выстрадан в ходе якобинской диктатуры⁹⁶⁴.

Характеризуя «нацию» как явление политическое, сложившегося в итоге Французской и Американской революций, Э.Хобсбаум отмечает, что это понимание не только не основывалось на этническом или языковом элементе, но даже «чуждое и враждебное национальному принципу и национальному чувству»⁹⁶⁵. «Национальность определялась исключительно французским гражданством. Язык, на котором говорили эльзасцы или гасконцы, не имел отношения к их статусу «членов французского народа». А значит,- пишет Хобсбаум, - мы не вправе задним числом приписывать идее революционной «нации» что-либо похожее на позднейшие националистические программы образования национальных государств для сообществ, которые определялись согласно столь горячо обсуждавшимся теоретиками 19 века критериям – этнической принадлежности, общности языка, религии, территории и исторических воспоминаний. Ибо как мы уже убедились, новую американскую нацию ни один из этих признаков не объединял ... Более того, с расширением в ходе

нациям и государствам. Подобные связи я буду называть «протонациональными». (Хобсбаум Э. Нации и национализм. Санкт-Петербург, 1998, стр.75).

⁹⁶¹ Это не совсем так. В России национальная интеграция произошла не на гражданской, а на религиозной почве. Только эту раннюю российскую религиозность в отличие от католичества нельзя назвать чисто патерналистской, т.к. в ней был очень силен элемент религиозной индивидуализации.

⁹⁶² J.D.Mill. *Utilitarianism, Liberty and Representative Government/ Everyman edition*, London, 1910.P. 359 - 366

⁹⁶³ Хобсбаум Э. Нации и национализм. Санкт-Петербург, 1998. С. 32 - 33

⁹⁶⁴ O.Dann&J.Dinwiddy (eds) *Nationalism in the Age of French Revolution*.London, 1988, P.34

⁹⁶⁵ Maurice Block *Nationalities, principle of* // in J.Lalor (ed) *Cyclopedia of Political Science*, vol.II P.395

революционных и наполеоновских войн границ французской «grandnation» постепенно включавшей в себя все области, не являвшиеся французскими ни по одному из позднейших критериев национальности, становилось ясно, что отнюдь не эти критерии лежали в ее основе⁹⁶⁶. Тогда возникает вопрос – почему французское и американское представление о нации, как новом особом гражданском типе общности не прививается далее на востоке и вместо гражданского понимания нации рождается «национализм», выливающийся в немецкий нацизм и итальянский фашизм, а в России – в особый «коммунистический» тип общности? У Хобсбаума есть несколько интересных замечаний, касающихся этого негражданского варианта «национализации государств». Первая идея – необходимость национализации государства, вдруг возникшая во второй половине 19 века. Вторая идея – о национализме как явлении более позднем, чем гражданская нация. Национализм, основанный на языке и культуре он рассматривает как продукт не народной, а интеллигентской, интеллектуальной, идеологической, сконструированной программы. Третья идея – общность языка как продукт национального единения, а не как его основа. Нации не возникают из общности языка, нации создают эту общность. Так формируется представление о двух типах понимания наций революционно-политическом (Англия, Франция, Америка) и этнически-культурно-языковом-расовом типе (Германия, Италия, другие восточно-европейские страны). Однако, Хобсбаум не объясняет, с чем связан этот переход от одного типа «национализации государства» к другому. Он, также, не объясняет нарастающей волны второго типа национализма, захлестывающей *возвратно* во второй половине 19 века, в том числе, и такие страны как Франция и Англия.

А это связано, прежде всего, с тем, что даже там, где произошла радикальная революционная трансформация на уровне передовых социальных отрядов, остался огромный ресурс нетрансформированных общественных слоев, находящихся де-факто на протонациональном патерналистском уровне. Именно они-то и становятся главным объектом манипуляций для националистов и главной их опорой в политике. Вместо опасной для господствующих, как правило, патерналистских сил гражданской трансформации, обществу навязывается социальная интеграция по националистическому негражданскому варианту, сохраняющая в неприкосновенности тоталитарный патерналистский тип власти. Именно это становится основой для легитимации диктатуры. Тонкий момент состоит в том, что патернализм в соединении с бюрократической государственной традицией и структурным типом индивидуализации дает нацизм и фашизм. А патернализм в соединении с государственной бюрократической традицией и восходящим типом индивидуализации дает «казарменный коммунизм». И национализм и «казарменный коммунизм» стали политическим

⁹⁶⁶Хобсбаум. Э. Нации и национализм после 1789 года. СПб. 1998. С. 35

ответом государств, не прошедших стадию гражданской политической трансформации, на вызов со стороны государств (Англия и Франция), которые пройдя стадию гражданской политической трансформации обрели новое качество – «нации», значительно усилившее их позиции на пути индустриализации. Германия, Италия и другие страны к востоку от Франции должны были принять этот вызов и либо совершить политическую трансформацию общества в ходе революций, либо найти особые формы национальной консолидации на базе «протонации».

Влияние Французской революции на Германию. Наполеоновские войны – экспорт новых гражданских принципов политического устройства, их распространение на всю Европу. Войны Наполеона, с одной стороны, подключают к политическому процессу патерналистское французское общество, способствуя его трансформации. С другой - втягивают в политическую модернизацию, в орбиту Современности остальные европейские системы, которые внутренне еще не готовы к этой трансформации. Из этого противоречия рождается особый уже германский тип национального самоопределения (бюрократически – патерналистский) и особый тип понимания нации (этно-культурный). Войдя во вкус завоеваний, Наполеон вдохновляется не гражданскими идеями Римской республики, а идеями Римской империи. Начинается эпоха классицизма в политике. Особенно активно он стремится провести перемены в Германии. Наполеону казалось, что в политике можно делать все, что угодно, что она есть сфера произвола великих личностей. Но эта изначально революционная гражданская установка приходит в Германию не в виде освобождающего движения *самого общества и народа*, а в виде *внешнего насилия* пусть и постреволюционной Франции по отношению к *другому* народу, с *другим* языком, *другими* традициями, *другими* интересами и политическими привычками. К тому же, с гораздо менее развитым в политическом и экономическом плане обществом и раздробленным политически.

С войнами Наполеона Современность приходит в Германию из Франции уже своей аннигилирующей, деиндивидуализирующей, не пробуждающей, а порабощающей общество стороной. Порабощение происходит в угоду консервативным для самой Германии элементам⁹⁶⁷. Это фактически, с одной стороны, закрепляет отсталость и консервативность системы, не дает возможности развиваться собственным гражданским тенденциям, а с другой – порождает отторжение французского типа распространения принципа нации как завоевательного, подавляющего. Вырастающий на этой почве немецкий романтизм не случайно в качестве национального идеала берет именно традицию средневекового прошлого.

⁹⁶⁷ При поддержке Наполеона леворейнские князья проводят секуляризацию в своих интересах (с опорой на Наполеона) и округляют свои имения за счет мелких собственников, рыцарей, вольных городов, церковных земель. Вольные члены империи при этом превращаются в княжеских поданных, а сами князья даже назначаются Наполеоном в короли (Бавария, Баден, Вюртемберг). (Инсдейл Ч. Наполеоновские войны. М., 1997)

Одновременно, после поражения Пруссии в 1807 году⁹⁶⁸ стало очевидно, что необходимо противопоставить Франции новые народные, национальные армии другого качества, соответствующие новому национальному качеству армии Наполеона, рекрутируемой по принципу всеобщей воинской повинности и сражающейся за общенациональные интересы. Так благодаря успехам Наполеона вопрос формирования наций стал вопросом политического суверенитета для народов, находившихся к востоку от Франции и при этом отстававшим в плане социальной гражданской трансформации. Именно из этого соединения: необходимости формировать нацию как новый более непосредственный и широкий тип политического единства (по сравнению с традиционным, сословным, патерналистским) и невозможности формировать этот тип единства с опорой на политический принцип гражданского равенства и рождается немецкое понимание нации, духовная основа которого уходит корнями в немецкий романтизм.

Новое представление о национальном единстве в рамках немецкого романтизма. Нация как культурная общность. Французская нация возникает в противовес патерналистской сословности. Немецкому народу для того, чтобы стать нацией прежде, чем сформировались внутренние предпосылки для преодоления сословности, надо было противопоставить себя уже сложившейся и опасной для него французской нации. При невозможности завершить свое политическое гражданское самоопределение⁹⁶⁹, Германия вынуждена самоопределяться с помощью культуры⁹⁷⁰. Когда французы решали свои внутренние проблемы, им противостоял собственный абсолютизм и феодальные разграничения. В противостояние им они выдвинули принцип абсолютного равенства людей как таковых. У Германии была уже иная задача. Она должна была противостоять не только принципу абсолютизма и феодальных границ, но и принципу отрицания иных культур и типов мышления исходящих уже от французского универсализма. Французам в тот момент для того, чтобы отстоять интересы Франции, достаточно было отстоять принцип человека вообще и равенства всех людей вообще. Но, тем самым они универсализировали этот принцип и, *настаивая на сингулярной, антропологической индивидуализации, они тем самым отрицали культурную индивидуализацию.* Во имя ценности каждого французы противопоставили гражданский принцип сословному, а немцы противопоставили один тип культуры другому с той же целью.

⁹⁶⁸Пруссия выдает большую контрибуцию, становится второразрядной державой, сокращает армию и зависит от всех. Она потеряла большую часть своей территории. (Там же)

⁹⁶⁹Оформление суверенных государств было не просто политическим, но это было сложное переплетение политических социальных, религиозных и культурных процессов, каждый из которых готовил или препятствовал наступлению предыдущего.

⁹⁷⁰ Примерно об этом же пишет и Л.Дюмон.. Louis Dumont. Essays on Individualism. Modern Ideology in Anthropological Perspective. –The University of Chicago. PressChicagoandLondon. 1968.p.118

Германское самоопределение начинается со «Штурма и натиска» 18 века и связано с именем Гердера. Суть этого периода – полное завершение размежевания с претензией французской культуры быть носителем универсальных ценностей⁹⁷¹. Германия противопоставила себя Франции и Англии, как Западу, как Европе. Гердер пишет «Другую философию истории» (1774) в противовес Вольтеру⁹⁷², где высказывает мысль о том, что существуют не только универсальные права человека, но и права наций на свою неповторимость, уникальность. Гердер не выступает против идеи заимствования как таковой, но говорит о модификации заимствуемого элемента⁹⁷³. Если за человека вообще принимается конкретный тип французского человека 17-18 века, то *немецкий человек – другой*⁹⁷⁴. Каждый человек соединяет в себе *мышление, чувствование и действие*, принадлежащее к определенному культурному единству. Общество может *думать* как французы, но *действовать* оно будет в соответствии с особенностями своей духовной традиции⁹⁷⁵. Сознание или духовная жизнь имеет две формы проявления и существования: формы непосредственной жизни⁹⁷⁶ и формы мышления, т.е. ее осмысления. Сознание, понимаемое как универсальные формы мышления, не может быть основанием для универсализации человеческой природы именно потому, что хотя формы сознания одни и те же, но содержание этого самосознания, то, как люди понимают себя – разное в разных культурах и, следовательно, поэтому разной будет и природа этих разных людей. Именно здесь, в разных способах определения людьми себя, предстоит искать общее. И именно здесь начинаются проблемы с коммуникацией. Как понять чужое понимание человека, не привнося свое⁹⁷⁷? Нужна новая социокультурная

⁹⁷¹ Louis Dumont. *Essays on Individualism. Modern Ideology in Anthropological Perspective*. –The University of Chicago. Press Chicago and London. 1968. p.115

⁹⁷² Основные аргументы против Вольтера: .Против панрационализма, против узкой концепции прогресса, против монокультурализма. Гердер реабилитирует и защищает все то, что французское Просвещение рассматривало как заблуждение, он воспекает средние века, Древний Египет, принесенный в жертву Греции, но, главное – религию.

⁹⁷³ Гердер И.Г. *Идеи к философии истории человечества*. М., 1977; Louis Dumont. *Essays on Individualism. Modern Ideology in Anthropological Perspective*. –The University of Chicago. Press Chicago and London. 1968. p.117

⁹⁷⁴ Абстрактный индивид, представитель of human species, наделенный разумом. E.V. Walter *Civilizations East and West: a Memorial Volume for Benjamin Nelson*. Edited by E.V. Walter. – Atlantic Highlands. N.J.: Humanities Press, 1985)

⁹⁷⁵ История для Гердера – это не осуществление разума, а взаимодействие различных индивидуальных культур, «культурных индивидов», каждая из которых составляет специфическое человеческое сообщество (community) или Volk, в котором всеобщий, общечеловеческий аспект воплощается в уникальной и незаменимой манере. (Гердер И.Г. *Идеи к философии истории человечества*. М., 1977)

⁹⁷⁶ Ю.Хабермас называет это «жизненным миром». (Хабермас Ю. *От картины мира к жизненному миру*. М., 2011)

⁹⁷⁷ Вот откуда взялась у Канта эта проблема привнесения своего, активности познающего - из особенностей германского опыта самоидентификации. Одни и те же понятия означают разное, поскольку выражают разные социокультурные практики.

герменевтика⁹⁷⁸. Так культура становится важным моментом самоопределения человека наряду с мышлением. Но культура обладает какими-то иными формами универсализации. *Принцип универсальности вовсе не должен быть принципом одинаковости.* От французского принципа равенства индивидов можно перейти к принципу равенства культур, но не с необходимостью.

Соединение национального и общечеловеческого становится проблемой. Гердер попытался примирить универсальность-всеобщность и конкретность-отдельность культур с помощью понятия *Humanitat*, которое выражает напряженность, конфликт между двумя полюсами. Его последователи все чаще иерархизировали современные культуры наций со своей собственной во главе, а не ценили их в равной степени. И это естественно, нововременной индивидуализм всегда одной стороной повернут к равенству, универсальности, открытости, а другой - к ограниченности, закрытости, исключительности, неравенству. Немцы примиряли (сняли) это логическое противоречие с помощью идеи развития. В каждый исторический период определенная культура народа приходит к расцвету и на время становится выразительницей всего человечества, в то время, как другие остаются на периферии в подчинении и ждут своего часа. Была и еще одна важная причина, по которой немцы обратили особое внимание на культуру. Показательно, что крушение старой Германской империи было встречено германской интеллигенцией в годы побед французской революции с большим равнодушием. Происходит осознание того, что Германия это не князья и не власть князей, что с падением князей не разрушается Германия, что есть какое-то иное начало (народное), которое, не выходя на политическую поверхность, является основой и государств, и князей, и вообще всей власти. Но если это народное начало не является собственно политическим и не совпадает с политикой, с существующим государством в полной мере, то в чем оно может выражаться? Шиллер говорит о культурной силе германского народа: «Величие германцев никогда не покоилось на главах их князей. Вне политики германец создал себе особые ценности, и если империя погибла, то достоинство германское осталось не тронутым. Германец живет в старом доме, который грозит разрушением, но сам он – благородный обитатель, и в то время, как расшатывается политическое строение, духовное укрепляется все больше и совершеннее.»⁹⁷⁹. Здесь сквозит осознание того, что сформировавшаяся или формирующаяся общность требует другого типа государственности, не соответствует прежнему в полной мере и не разрушается с разрушением прежнего вида государственности. Гете приводит сравнение с евреями, которые тоже не имели своего государства, но составляли определенную общность независимо от

⁹⁷⁸ Дюмон употребляет очень интересный термин – перевод одной культуры на язык другой – «транскультурная экзегеза». (Louis Dumont. *Essays on Individualism. Modern Ideology in Anthropological Perspective.* –The University of Chicago. Press Chicago and London. 1968. P. 128)

⁹⁷⁹ Шиллер Ф. Тридцатилетняя война. // Собрание сочинений в 7 т. М., 1957. Т.5. С.52 -53

государства.⁹⁸⁰ У Гете появляется предчувствие тех сюрпризов, которые может преподнести истории германское государство. Отчасти и поэтому он уповает не на государство, а на культуру.

В то время, как предыдущее поколение было проникнуто пацифизмом, у следующего поколения вражда к иноземному началу нарастает, Фихте (1762 – 1814) профессор нового Берлинского университета пишет «Речи к германской нации» под впечатлением завоеваний Наполеона. Здесь уже звучит мысль о том, что германцы должны излечиться от язвы чужеземного влияния и развить собственную мощь. Фихте обрушивается на универсализм французского Просвещения, выступая против эгоистических чувств, как основы человеческого общежития. Но у самого Фихте универсалистский элемент еще очень силен. Однако, уже у Фихте появляется мысль о том, что немецкий народ должен доминировать в мире. Но, несмотря на это Фихте возражает против возрождения Римской Империи Германской нации. Будучи эквилитаристом в политике, он защищает идею иерархии⁹⁸¹ между народами и именно так понимает универсализацию. Фихтевские границы между «я» и «не-я», но в рамках целого – есть, в том числе, следствие необходимости определить Германию по отношению к Франции в рамках общей культуры европейского Модерна. Не случайно, это границы в сфере духовного, не нарушающие патриархальную слитность и целостность в сфере реального – политического.

В соответствии с логикой Современности немцы универсализировали тот принцип, который был основой их жизни, а французы – тот, который был основой их жизни. Для немцев это был принцип иерархического доминирования одних над другими, лежащий в основе их сословного общества, этот же принцип они положили в основу своего понимания человечества, тем самым придав ему статус всеобщности. Это основа того, что мы называем пангерманизмом⁹⁸². Перевод Французской революции на язык немецких реалий означал ограничение, отказ от политического воплощения принципа равенства и в самой Германии, и по отношению к другим народам. Это было сделано под лозунгами культурной индивидуализации, но при верности общеевропейским принципам индивидуализма и структурности. Кант является в данном случае весьма характерной фигурой. Его моральная философия закрепляет величайшее достижение всех трех предыдущих европейских революций – открытие общества как нового субъекта политического процесса и понимание государства как

⁹⁸⁰ Гете И.В. Максимы и размышления.// Избран. Философские произведения. М., 1964. С. 472-487

⁹⁸¹ Фихте И.Г. Основные черты современной эпохи.// Сочинения в двух томах. СПб., 1993.Т. II. С. 574 - 601

⁹⁸² И Гердер и Фихте происходили из низов и были против господства одного человека над другим, но господство одной культуры над другой (своей над другими) они при этом не отрицали.

морального лица⁹⁸³ в противовес патерналистскому пониманию государства как собственности государя. Столь отчетливо увидеть это новое качество европейского общества было возможно именно из Германии, духовно причастной одновременно и к общеевропейской Реформации и к общеевропейскому Просвещению, а политически обреченной на негражданское, бюрократически патерналистское правление. В то время, как французы были удовлетворены простым расположением наций как множеством кусочков, фрагментов человечества, немцы мыслили индивидуализацию наций иначе, через выстраивание их в определенном порядке, субординацию в соответствии с их ценностью и мощью. Немцы стремились представить себя, как избранную нацию, превосходящую других в данный момент, они постулировали превосходство именно своей нации, в то время, как французы сознательно постулировали только свою идею универсальной культуры и природы человека, но настолько наивно самоидентифицировали себя с ней, что рассматривали себя в качестве учителей человечества⁹⁸⁴. Однако, если при всей его антифранцузской полемической заостренности, немецкий романтизм внутренне был близок к народному и, тем самым, гражданскому пафосу Французской революции, то собственно политическая практика германского национального строительства выступает уже как прямая антитеза французскому гражданскому принципу.

Политическая расколотость и экономическая неравномерность как препятствия для гражданской модернизации Германии. Победа над Наполеоном с Востока усилила позиции реакционных слоев в Пруссии⁹⁸⁵, все больше раскалывая Германию и не допуская необходимых реформ. Восточная Пруссия вообще попадает в распоряжение России. По закону 1816 года помещикам было разрешено забирать все заброшенные, опустошенные крестьянские участки, таким образом, реформа все больше вела к обезземеливанию крестьян. Крупное землевладение выигрывает за счет опустошений, вызванных войнами⁹⁸⁶. Это также продлило существование патерналистского режима и отвело на время угрозу революции.

⁹⁸³ Кант И. К вечному миру.// Трактаты о вечном мире. СПб.. 2003. С.205 - 241

⁹⁸⁴ Louis Dumont. Essays on Individualism. Modern Ideology in Anthropological Perspective. –The University of Chicago. PressChicagoandLondon. 1968.p.131 Дюмон пишет о том, что и французский универсализм и немецкий пангерманизм выполняли одну и ту же функцию – они свидетельствовали о факте трудности создать приемлемый для всех единый образ социальной жизни средствами современной идеологии

⁹⁸⁵ Интересно, что принятый прусским «ландвером» «Призыв к народу» содержал в себе, ссылку на то, что «народ имеет право на определение своей судьбы», но этот ландвер не имел ничего общего с французскими революционными войсками 1793 года. Это были в основном дворяне, ополченцы шли туда неохотно. Юнкеры окончательно подчинили своей воле министерство Гарденберга и приостановили реформы.(Виппер Р.Ю. История Нового времени. Киев, 1997. С.259)

⁹⁸⁶ Любопытно, что для усиления своей власти германское дворянство воспользовалось буржуазными теориями о свободном обмене и в их духе провело освобождение крестьян, умножая тем самым свои земельные владения. А образовавшиеся «излишки» сельского населения пополнили собой ряды преобразованного войска. (Там же.).

Венский конгресс, совершенно не принимавшего во внимание интересов и требований народов⁹⁸⁷, подстегивал дальнейший рост националистических настроений, реальному национальному самоопределению Германии препятствовало отсутствие субъекта, способного осуществить необходимую социальную модернизацию. По-прежнему господствовало патерналистское представление о том, что выработать общегосударственные меры недоступно ограниченным взглядам подданных. В этих условиях формируется концепция Гегеля (1770-1831) о роли государства⁹⁸⁸. От французской революции и Просвещения Гегель унаследовал рационализм. Он стремится ввести объективное начало, способное обуздать разрушительную войну всех против всех, в виде государства, которое подчиняет себе людей, осознавших его важность для них и добровольно принимающих его в силу своего воспитания, образования, осознания своей социальной сущности. По существу, главным субъектом политического процесса здесь по-прежнему является не общество, а государство. Но это государство уже не сфера владения государя, помазанника божия, но еще и не инструмент общества. Оно имеет объективную и рациональную природу и развивается по своей собственной идеальной логике, которую необходимо изучать, уважать и принимать или ... не принимать! Ибо, как нет неподвижных государственных форм, так нет и неподвижных догматов. Гегель вводит понятие развития в исторический процесс, рациональное политическое основание для самоограничения (добровольного) становится условием общественной консолидации⁹⁸⁹. Фактически своей теорией государства Гегель фиксирует открытость немецкой социально-политической ситуации, ее незавершенное, переходное состояние отложенного Модерна начала 19 века.

Однако, проблема была не только в том, что государи участники Священного союза подавляют в первые три десятилетия освободительные движения в Германии и на островах. Германия первой половины 19 века была расколота системой по всем параметрам. Часть (юго-запад Германии Баден, Вюртемберг, Бавария) имели конституционное устройство, и народ проявлял хоть какой-то интерес к политике под влиянием французских событий. Ситуация же в большей части германских земель, относящаяся к Пруссии и Австрии была прямо

⁹⁸⁷ Россия, Австрия, Пруссия, Англия поделили карту Европы в своих интересах и в интересах политического равновесия. Польша осталась разрезанной, Бельгия насильственно соединена с Голландией, в королевство, с передачей власти в руки Оранского дома. В Италии тоже были восстановлены династии и уничтожены республики, север-восток отдала Австрии, Германия осталась раздроблена. Были признаны князья-правители Рейнского союза, Теперь был образован Германский союз по типу Рейнского (кроме мелких владений в него были включены Пруссия и австрия. Союзный сейм во Франкфурте на Майне состоял из депутатов- чиновников, где превалировали Австрия и Пруссия. Перевес получила самая реакционная Австрия, состоявшая из множества народностей и опасавшаяся любого развития. Идея неподвижности и политика Меттерниха до 1848 года. «Принцип сохранения всего законно существующего». (Германская история. Т.1 М. 1970

⁹⁸⁸ Нужно иметь в виду, что Гегель происходил из государств Юга. Вместе с Шеллингом (1775 - 1854) они были швабами. Шеллинг перевел на немецкий Марсельезу, а Гегель сажал в Тюбингене дерево свободы.

⁹⁸⁹ Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1990. С. 200 - 378

противоположной - здесь царил реакция. В этих условиях встал вопрос об истинной Германии⁹⁹⁰. Революция 1830 года на время пробудила определенные надежды. Испуганные правители дали конституции в Саксонии, Брауншвейге, Ганновере, Гессен-Касселе. В Западной Германии появляется союз печати с целью распространения идеи создания Германской империи с демократической конституцией⁹⁹¹. Но Меттерних отменяет все законы о свободе печати в том числе и в Бадене, баденское правительство просит помощи у Франции и получает отказ. Эти все события означали, что политические возможности и реальные силы консерваторов и сторонников модернизации оказываются неравны. Консерваторы востока побеждают политически в Германии и препятствуют развитию Запада и Юга. Так, в силу сложившихся обстоятельств, французский путь национального объединения общества с опорой на гражданский принцип политической универсализации оказывается для Германии невозможен.⁹⁹² Новые перспективы политической модернизации без гражданской трансформации общества открывает для Германии и других стран Восточной Европы промышленная революция, начавшаяся в этот период в уже модернизированных революциями западных регионах Европы.

Как промышленная революция способствовала формированию германского национального единства без гражданской трансформации социальной системы. Проблема национальной политической консолидации Германии к 40-ым годам казалась, хотя и актуальной, но неразрешимой⁹⁹³. До 40-ых годов 19 века модернизация Германии упиралась в проблему патерналистского государства (особенно в Австрии и Пруссии), которое выступало тормозом не только политического, но и экономического развития. Однако промышленная

⁹⁹⁰ Представитель Вюртемберга на Союзном сейме Вангенхейм считал истинной Германией лишь западный край, истари заселенный культурным народом. И считал, что нельзя давать господство над ним полуиностранным колониям, расположенным на восток от Эльбы. Баденский радикальный ученый Роттек шел гораздо дальше и говорил о том, что в случае столкновения Франции с Пруссией и Австрией, всем либеральным немцам следовало бы принять сторону Франции. (Виппер, стр. 458)

⁹⁹¹ В 1832 году союз устроил праздник в замке Гамбах и там развевалось черно-красно-золотое знамя буршей Германии, провозглашались тосты в честь Германских Соединенных Штатов.

⁹⁹² Представители наиболее развитых и прогрессивных германских княжеств Юга были заинтересованы в партикуляризме Германии, поскольку именно так они могли защитить те новые конституционные принципы, которые у них начали утверждаться, от двух крупных преобладающих государств, каковыми являлась Австрия и Пруссия. (Германская история. Т.1 М. 1970 С. 36)

⁹⁹³ Февральская революция во Франции пробудила германское общество, начались митинги, требовавшие общегерманского парламента, и в конце концов, был назначен общий сейм по всем германским областям, включая Пруссию, и западные части Австрии. 18 мая 1848 г. во Франкфурте собрался общегерманский парламент, который был провозглашен учредительным собранием для выработки общегерманской конституции. В Австрии тем временем тоже происходит революция и она начинает напротив распадаться. Подъем наций по немецкому образцу ведет не к объединению, а к распадению. Однако, в конце концов везде возобладала реакция. Австрия с помощью России восстановила в Германии старое устройство. События 1848-49 годов остудили интерес к республике. (См. Хобсбаум Э. Век революции 1789 – 1848. Ростов-на-Дону, 1999)

революция 50-60 ых годов открыла неожиданные возможности⁹⁹⁴ для соединения патерналистской, во многом традиционной политической системы с экономической модернизацией. Индустриальные круги прирейнских областей все больше готовы поддержать объединительные попытки прусской монархии, чтобы получить от государства помощь в борьбе с индустрией и торговлей других стран. С другой стороны и правительства в этот период, наученные опытом революционного года, начинают искать поддержку не только в дворянстве, но и в среде промышленной буржуазии. *Правительства взяли на себя дело объединения посредством внешней силы, но в то же время, согласились на конституционные уступки в интересах вновь вступивших промышленных классов.* Этот путь объединения⁹⁹⁵, предполагавший союз полувоенной патерналистской власти и новых индустриальных кругов получил название реальной политики и выдвинул своих деятелей. Среди них – Бисмарк, Кавур, Криспи. В войне 1866 года Пруссия победила в битве при Садовой и именно с этого момента мы можем говорить о возникновении единой Германии новой конфигурации⁹⁹⁶.

Это был очень своеобразный политический гибрид, не имевший дотоле аналога. Вместо прежнего рыхлого союза государств образовалось сплоченное союзное государство с конституцией, похожей на строй, выработанный в 1848 году. Государство должно было управляться президентской властью прусского короля, Союзным советом из делегатов всех германских правительств под председательством прусского канцлера и рейхстагом (в Берлине), т.е. собранием представителей от народа, выбранных всеобщей подачей голосов, по одному от каждых 100 000 жителей. Эта интересная двойственная конфигурация, свидетельствовала о политической трансформации при незавершенности трансформации социальной и гражданской. Один и тот же человек *для одного* общества (прусского) выступает как *король*, а

⁹⁹⁴50-ые годы в Пруссии – период реакции. У власти снова феодальная партия, опирающаяся на землевладельцев Востока. Бюргеры не участвуют в политике, но активно участвуют в экономическом процессе. 1846-1861 железа вдвое больше, применение паровых машин на фабриках – в 6 раз, к-во механических ткацких станков – в 4 раза. Длина железных дорог в 1840 году – менее 500 км, а в 1860 – более 11000 км. Рост значения промышленников к 60ым годам привлекает внимание к ним со стороны правительства. (Виппер Р.Ю. история Нового времени. Киев, 1997. С. 486)

⁹⁹⁵ В 60-ые годы либеральное бюргерство вступает в политику и составляет в ландтаге большинство. 1862-66 возникает конфликт. Промышленники хотят сильного государства и не хотят платить за армию – из этого рождается Бисмарк. Конфликт между прусскими чиновниками-военными и рейнскими промышленниками закончился с войной. Бисмарк решил силой вытеснить Австрию из германского союза и во главе его поставить Пруссию. Взаимная борьба объединяющихся наций породила 6 крупных войн в Европе в промежуток между 1854 – 1870 годом. (Там же. С. 486.)

⁹⁹⁶ Австрия вышла из состава Германии. А Пруссия присоединила к себе три области (Ганновер, Гессен-Кессель, Нассау), те самые, которые отделяли ее западные области от восточных. Теперь Пруссия владела сплошной территорией с небольшими вкраплениями самостоятельных княжеств. Эти княжества, а также другие на окраинах Пруссии вступили с нею в союз – новый Северогерманский союз 1866 года. (Там же. С.489.)

для *другого* – (союзного) - как *президент*⁹⁹⁷. Это мудрое половинчатое решение разрубило гордиев узел германского раскола и позволило соединить в одно государство регионы с разным уровнем готовности к гражданским отношениям таким образом, чтобы не унифицировать ни прусский чиновный патернализм, ни южно-германский конституционализм. Дворянство, сохранив преобладание в прусском ландтаге и преимущества в чиновной и военной службе, примирилось с конституционным строем, который ему непосредственно в Пруссии пока не угрожал. С другой стороны и промышленники воспользовались этим компромиссом и вместо стремления идти по стопам французской буржуазии в борьбе за гражданское изменение системы, сделали ставку на воинственную политику и сотрудничество с прусской военно-бюрократической патерналистской машиной. Под впечатлением успехов Франко-Прусской войны, закончившейся в 1871 году проигрышем Франции, происходит образование Германской империи⁹⁹⁸. Так со 2-ой половины 19 века начинается эпоха милитаризма, национализма и империализма, которая запускается образованием милитаристской Германской империи, и сменяет собой эпоху гражданской трансформации патерналистских систем домодерна, запущенную Реформацией и подхваченную Английской, Американской и Французской революциями. Революция в России 1917 года открывает новый этап Модерна – этап социалистической трансформации патерналистских систем. Промышленная революция рождает новый тип интеграции – социальный – рабочий класс.

Рабочий класс и гражданский тип национальной интеграции. Анализ рабочего класса и связанного с ним типа социальной интеграции в целом выходит за пределы данного исследования, поскольку этот тип интеграции соответствует уже зрелой, оформившейся Современности, а наша тема – формирование Современности. Но есть один аспект в связи с

⁹⁹⁷ Прусский канцлер председательствует на Союзном совете. Но канцлера назначает король, т.е. главного министра. Король назначает министров, созывает и распускает, ведает войной и миром. Но министры не ответственны перед собранием народных представителей. Рейхстаг скорее получает отрицательную силу – отказывать в принятии новых законов, предлагаемых правительством. Это все патерналистские моменты, но одна важная уступка обществу была сделана. Хоть рейхстаг и не являлся по настоящему законодательной властью, тем не менее, он избирался всеобщим голосованием и в этом смысле был общественным институтом, выражал собой общественную волю. (Там же)

⁹⁹⁸ Германские короли и князья, собравшись в Версале (при осаде Парижа), предложили Вильгельму I (прусскому королю) императорскую корону. В Германскую империю вошли южные области, и на нее распространилось то устройство, которое существовало в Северогерманском союзе.. При сохранении местных 26 правительств и ландтагов. Рейхстаг, выбираемый всем населением, не имел реальной законодательной власти, вотирует бюджет и налоги. Касса империи составляется из взносов отдельных государств и общими делами являются война, внешняя политика, транспорт, почта и телеграф. Депутаты могут вносить проекты, но принятое большинством должно получить санкцию императора и Союзного совета – собрание уполномоченных от отдельных германских правительств. При всеобщем избирательном праве и конституционном правлении Германия сохранила чиновно-бюрократическое устройство. Бисмарк реально руководил 1862 до 1890 года. (ВипперР.Ю. История Новго времени. Киев, 1997.С. 501)

рабочим классом, который важно учитывать и при анализе *перехода к Современности*. Этот аспект касается тех регионов, где промышленная революция приводит к развитию рабочего класса в рамках, по-существу, еще традиционной, патерналистской социально-политической системы, где *промышленная модернизация опережает модернизацию социально-политическую*. Речь идет о Европе, расположенной на Юг и Восток от Франции. И для нас здесь будет важно выделить Германию и Россию.

Главный вопрос – является ли движение рабочего класса движением гражданским и можно ли рассматривать интеграцию пролетариата как форму гражданской интеграции? И второй важный вопрос – возможна ли национальная гражданская интеграция с опорой на рабочее движение? Сама по себе интеграция работников по социальному основанию *наемного труда* вовсе не содержит с *необходимостью* не только политического, но даже гражданского момента. Первое подтверждается судьбой рабочего движения в Англии и Америке, а второе – его судьбой в России, Германии и ряде других стран Восточной Европы конца 19 – начала 20 века. Разумеется, это не значит, что рабочее движение не совместимо с гражданским принципом. Доказательством тому является Франция и европейское социалистическое движение, начиная со второй половины 20 века. Степень гражданского компонента в рабочем движении и его социалистической идеологии зависит от общей природы политической системы и социального качества общества, в котором это рабочее движение формируется. Если рабочее движение складывается в условиях патерналистской социально-политической системы и организует собой общество с преимущественно традиционным типом морали-религиозности, гражданский компонент в нем не будет базовым и определяющим. Трагизм ситуации состоит в том, что, как правило, именно в таких системах рабочий класс часто становится единственно возможным субъектом политической трансформации. В результате модернизация политической системы, осуществленная *таким* рабочим классом, воспроизводит в новой форме те самые черты патернализма, которые содержались изначально в его культуре и идеологии. Это не значит, что преобразования системы не происходит в ходе подобной революции. Но это значит, что смена власти становится здесь лишь начальным моментом преобразования системы из патерналистской в гражданскую, причем, моментом, отнюдь не гарантирующим подобное преобразование. Именно это случилось с Германией и Россией. Разница состояла лишь в том, что патернализм германской системы имел иные духовные основания, иные геополитические предпосылки и социальные особенности. Однако, в обоих случаях речь шла о двух формах экономической промышленной модернизации при незавершенной гражданской трансформации.

*Особенности Германской модели незавершенной модернизации. Отражение незавершенной гражданской трансформации в национальном самосознании Германии в начале 20 века*⁹⁹⁹. Важным индикатором патерналистских установок в той или иной культуре является представление о соотношении личного и всеобщего начал в социальной системе. В 1916 году Эрнст Трелч так формулирует идею свободы в немецком варианте: «организованная общность людей, опирающаяся на строгую и в то же время критичную преданность индивиду целому, которая дополняется и легитимизируется независимостью и индивидуальностью свободной духовной культуры»¹⁰⁰⁰. Трелч пишет о том, что немцы имеют в своей крови чувство приверженности целому, идее, институту, сверхиндивидуальной целостности. Отсюда их способность к организации, но эта приверженность очень гибкая, мобильна, полна инициативы. Иными словами субъект субординирует себя, подчиняет себя добровольно целому, у него нет чувства отчуждения, и поэтому в этом подчинении его личностные качества получают свободное проявление при выполнении его роли¹⁰⁰¹. Трелч называет этот тип свободы органической свободой и противопоставляет его «враждебной пропаганде», которая спекулирует на свободе, как монополии западных демократий. Германия имеет свое собственное понимание свободы, которое обуславливается немецкой историей и немецким духом¹⁰⁰². Здесь индивиды *не составляют собой* целое, они *идентифицируют* себя с ним¹⁰⁰³. И хотя Л. Дюмон отмечает, что французы не видят в подобном понимании свободу, а видят только рабство и авторитаризм¹⁰⁰⁴. Симптоматично, что корни подобного понимания свободы Трелч усматривает в христианстве. Разумеется, сам он не определяет это понимание свободы как патерналистское, но при этом дает отчетливо патерналистское объяснение ее природы. Так он говорит о том, что под влиянием «западных идей» и Просвещения патриархальное абсолютистское германское государство превращается в современное государство. В ходе этого процесса государство трансформируется, и верующий подданный превращается в послушного и верного гражданина, который с этого момента участвует в осуществлении всеобщей воли, свободно исполняя свой долг¹⁰⁰⁵. Это необыкновенно интересный момент. Согласно Трелчу Германии для превращения в современное гражданское государство не нужны были политические катаклизмы, поскольку здесь подданные превращаются в граждан исключительно

⁹⁹⁹ См.: Bruford, W. H. The German Tradition of Self-Cultivation. "Building" from Humboldt to Thomas Mann. Cambridge, 1975

¹⁰⁰⁰ Troeltsch Ernst. The social Teaching of the Christian Churches and Groups. 2vols, New York, 1960. Published in 1911. P. 103

¹⁰⁰¹ Dumont L. Essays on Individualism: modern Ideology in Antropological Perspective. Chicago-L., 1986. P. 134

¹⁰⁰² Troeltsch Ernst. The social Teaching of the Christian Churches and Groups. 2vols, New York, 1960. Published in 1911. P. 94.

¹⁰⁰³ Ibid., p.97

¹⁰⁰⁴ Dumont L. Essays on Individualism: modern Ideology in Antropological Perspective. Chicago-L., 1986. P. 135

¹⁰⁰⁵ Ibid, p.95

в силу того, что религиозная верность Богу плавно перешла в сознательное гражданское чувство долга по отношению к государству рациональному всеобщему целому. А где же здесь Реформация? Где трансформация веры, ее индивидуализация, которая может быть основой такого сугубо личностного феномена как чувство долга? Ее здесь нет! Это очень важная цитата, она свидетельствует, что в начале века Германия еще не прошла в полной мере *весь* путь гражданской трансформации. Лютеровская Реформация дала социальные и политические плоды не в Германии, где восторжествовала политическая реакция, а в Англии, затем во Франции. Интересно, что до Вебера Германия не осознавала в полной мере того великого открытия, которое она сделала для Европы. Трелчу кажется, что все очень просто – раньше было слепое религиозное подчинение целому-государству, основанное на вере, потом, благодаря Просвещению и торжеству рационализма слепое бессознательное подчинение сменилось рационально-добровольно критическим (свобода как познанная необходимость). Французская революция сыграла злую шутку с Европой в целом, Германией и Россией в частности. Она создала ложную иллюзию о возможности прямого перехода от пред-Современности к Современности, от теократии к современному государству через политическую секуляризацию сверху и замену религиозности секуляризованным рационализмом, минуя стадию политической трансформации патерналистской системы власти и субъективизации общества в ходе этого процесса.¹⁰⁰⁶

И тем не менее, остается вопрос – почему, в отличие от Франции и России, в Германии на определенном этапе действительно удалось сформировать достаточно эффективное национальное государство при сохранении патерналистской политической системы? За счет чего именно в Германии оказалось возможным по выражению Меллера ванн ден Брукка¹⁰⁰⁷ вовлечь всю нацию в «организованный социальный порядок», где нет неграмотных, где народ привык к цивилизованной жизни, где пролетариат управляет сложными процессами, где, наконец, несмотря на сохранение патерналистской системы общество остается хотя и иерархически бюрократическим, но не разорванным на две нации, как это произошло в России? В отличие от Франции и России в Германии прошла Реформация, уже само прусское государство есть продукт Реформации. Она не дала здесь непосредственно политических плодов, но она изменила общество изнутри. Именно новый индивидуализированный тип религиозности, зародившийся в Германии в 16 веке, развившийся в традицию общественной

¹⁰⁰⁶ Характеризуя особенности немецкого типа гражданства и свободы, Трелч постоянно ссылается на то, что секуляризация религиозного чувства долга превратила его в источник добровольной активности граждан, направленной на поддержание социального целого. Troeltsch Ernst. The social Teaching of the Christian Churches and Groups. 2vols, New York, 1960. Published in 1911. P. 95-96

¹⁰⁰⁷ Цит. по статье Руткевича, А. Прусский социализм и консервативная революция. – в сб. Концепт «Революция», М., 2008. Стр.256

морали, обогащенный рационализмом в рамках немецкой философии, обеспечил на определенное время жизнеспособность и иерархическое единство немецкого политического «гибрида», соединявшего в себе передовую военизированную экономику, полусовременное общество и традиционную патерналистскую общественно-политическую систему. Дюмон вслед за Трелчем расценивает это как аккультурацию традиции холизма под влиянием идей свободы и независимости пришедших «с Запада»¹⁰⁰⁸. Он объясняет это стремлением немецких интеллектуалов оправдать свой национализм созданием особого типа индивидуализации, которая на самом деле с французской точки зрения не является ни индивидуализацией, ни свободой. Думается, однако, что это не столько продукт субъективных идеологических устремлений немецких интеллектуалов, сколько результат объективной незавершенности одних процессов и наложения на них других в специфических условиях Германии конца 19- первой трети 20 века¹⁰⁰⁹. Так в соразвитии, взаимовлиянии культур (политической и социальной) часто происходит наложение форм сознания, паттернов, форм мышления, институтов сложившихся в одних культурах на реалии других. Не эта ли неготовность еще патерналистского немецкого общества идентифицировать себя с принципами французского гражданского республиканизма обусловила слабость Веймарской республики накануне прихода к власти Гитлера? Это один из множества случаев того, как заимствованные формы и институты не работают из-за несоответствия жизненному компоненту политической культуры другого народа¹⁰¹⁰.

Но чем отличался германский «незавершенный» тип социально-политической модернизации от российского? Почему они породили столь разные типы индустриального политического патернализма как нацизм и сталинизм? Юрген Хабермас объясняет особый германский тип национального самоопределения тем, что «для этой политической мобилизации требовалась идея, обладающая мировоззренческим размахом, апеллирующая к уму и сердцу с большей силой, чем народный суверенитет и права человека. Этот пробел заполняет идея нации. ... Только национальное сознание, кристаллизирующееся вокруг ощущения общности происхождения, языка и истории, только осознание принадлежности к одному и тому же народу делает подданных гражданами одного политического целого, его членами, которые могут чувствовать себя ответственными друг за друга»¹⁰¹¹. Возможно, это и так, но почему именно немцам понадобился такой тип национального самоопределения? С

¹⁰⁰⁸ Dumont L. *Essays on Individualism: modern Ideology in Antropological Perspective*. Chicago–L., 1986. .P.135

¹⁰⁰⁹ Учитывая узость политических возможностей в Германии, освобождение духа имело место только в сфере духовной в форме личной свободы, в основном свободы мысли, воображения и поэзии.

¹⁰¹⁰ Германия по настоящему завершила процесс гражданской трансформации только после второй мировой войны (и то не вся, а западная часть). Хабермас, кстати, косвенно это подтверждает ссылками на послевоенный период, когда для Германии больше не стояла проблема защиты своей национальной независимости. В определенной степени эту функцию взяли на себя СССР и США.

¹⁰¹¹ Хабермас Ю. *Вовлечение другого. Очерки политической теории*. СПб. 2001. С. 208

одной стороны, немцы прошли процесс индивидуализации веры – Реформации. Хотя она не была продолжена и не получила завершения в виде гражданской социальной и политической трансформации системы, но она укоренилась и пустила ростки в духовной жизни общества. Пройдя через горнило секуляризации и рационализации, эта духовная традиция действительно превратилась в некий гражданский аналог всеобщего чувства долга каждого в отношении ... традиционной патерналистской системы. Не случайно Томас Манн отмечает, что современные ему немцы, будучи индивидуалистами в сфере сознания и религиозной морали, не склонны распространять принципы индивидуализма на сферу политики¹⁰¹². Однако это объясняет только одну сторону вопроса – почему в Германии не возникла (или не удержалась) в конце 19 – начале 20 века гражданская демократическая республика. А нам надо понять еще и почему эта незавершенность в Германии в отличие от России вылилась в национал-социализм, а не в «коммунизм», как это произошло с Россией.

*Две формы незавершенной модернизации*¹⁰¹³. Патернализм в соединении с бюрократической государственной традицией и структурным типом индивидуализации дает нацизм. А патернализм в соединении с государственной бюрократической традицией и восходящим типом индивидуализации дает «казарменный коммунизм». Обе эти формы интеграции явились результатом национального самоопределения без- и не в ходе гражданской социальной и политической трансформации общества. И нацизм и «казарменный коммунизм» стали политическим ответом государств, не прошедших стадию гражданской политической трансформации, на вызов со стороны государств (Англия и Франция), которые пройдя стадию гражданской политической трансформации обрели новое качество – «нации», значительно усилившее их позиции на пути индустриализации. Германия, Италия и другие страны к востоку от Франции должны были принять этот вызов и либо совершить политическую трансформацию общества в ходе революций, либо найти особые формы национальной консолидации на базе «протонации». Именно это наложение нового развивающегося, принципа классовой интеграции (связанной с индустриальным развитием) на незавершенную собственно национальную гражданскую интеграцию и рождает «казарменный коммунизм» и нацизм. Нацизм возникает как победа негражданского национального принципа, а «казарменный коммунизм» как победа негражданского классового принципа. Однако, различие это не случайно и весьма существенно. Она имеет ряд предпосылок духовного, геополитического и социально-экономического характера. В духовном плане патерналистская культура русского общества базировалась на православном типе индивидуализации личности с его принципиальной разомкнутостью,

¹⁰¹²Mann, Thomas .1923. «Reflection of a Nonpolitical Man” , New York, 1983.

¹⁰¹³ О феномене «частичной» или «незавершенной» модернизации см. : Rueschemeyer D. Partial Modernization// Exploration in General Theory in Social Science: Essays in honor of Talcott Parsons / N.Y. 1976. Vol. 2.

открытостью. Именно поэтому русскому патернализму в гораздо большей степени подходила коммунистическая доктрина интернационального единства. В то время, как немецкий патернализм опирался на западную традицию, связанную с нисходящим типом индивидуализации, в основе которой, напротив, лежал принцип структурности, замкнутости, границ – как основы индивидуализации. Для такого типа патерналистской культуры в большей степени подходил именно национал-социалистический тип интеграции социума. И совсем не случайно Л. Дюмон еще и еще раз подчеркивает, что фашизм и нацизм – не инородные явления для западного индивидуализма, а скорее его наиболее экстремальные проявления. То же самое мы можем сказать и о «казарменном коммунизме» в его отношении к российскому типу культуры. В геополитическом плане в России в соответствующий период не существовало проблемы политического объединения экономического пространства. Она уже была политически единой страной в рамках самодержавия. В России главной проблемой и препятствием для развития внутреннего рынка и национального единства была не проблема политического единства, а проблема социального и культурного раскола. Поэтому, если в Германии можно было развивать индустриальную экономику и культурное единство до поры до времени, не преобразуя политическую систему и опираясь на экономические и культурные идеи национального единства, то в России у промышленников было два пути: подталкивать политическую трансформацию, либо подстраиваться под существующий колониальный режим и развивать те сферы промышленного производства, которые не работают на внутренний рынок. Нет ничего удивительного в том, что идея национального единства не смогла оформиться в России ни в либерально-демократическом, ни в националистическом ключе. И, наконец, очень важный – социальный момент. В силу особого типа внутреннего колониализма Россия была не просто страной, расколота социальными противоречиями, как Германия, Россия была политически единой страной, где социальное противоречие было доведено до стадии цивилизационного и, по-существу, внутринационального раскола. Поэтому, как это ни странно, именно пролетарский интернационализм, на какое-то время стал наиболее адекватной почвой для самоидентификации российского (советского) общества со своим государством¹⁰¹⁴.

В связи с этим необходимо отметить важное сходство российского и французского путей развития. И Франция, и Россия вступили на путь политической модернизации без предварительной Реформации. А это означало, что соответствующие общества не имели иных оснований для выравнивания социального пространства нации кроме оснований политических. Поэтому и в том, и в другом случае такую принципиальную роль при переходе от сословного (предсовременного) к национальному (современному) типу сообществ играл именно принцип

¹⁰¹⁴ Великая отечественная война 1941-1945 годов является тому очевидным доказательством.

«равенства». Для Франции главным аспектом равенства стало политическое начало, поскольку ее трансформация пришлась на период раннего капитализма, когда индустриальное противоречие между пролетариатом и буржуазией не вышло на первый план. Для России политическое равенство также выступает в качестве главного механизма выравнивания национального пространства, но, поскольку здесь модернизация осуществляется уже в рамках индустриального этапа, то равенство приобретает еще и социально-экономическое измерение. Выравнивание национального пространства, т.е. переход от сословного государства пред-Современности к общенациональному государству Современности осуществляется здесь под лозунгами классового пролетарского ... интернационализма. Следует обратить внимание на то, что принцип «равенства» сыграл очень важную роль для тех регионов, которые переходили к Модерну без предварительной Реформации. Там, где Реформация имела место, общенациональное единство задавалось именно религиозно-нравственной общностью. Это открывало возможности не акцентироваться на принципе равенства при переходе от сословного к национальному единству (как это было в Англии, где сословия по существу сохранились, не разрушая национального единства, и как это было в Америке, где принцип равенства тоже не играл существенной роли при национальной консолидации). В Германии национальное единство тоже стало складываться минуя принцип равенства и одновременно противопоставляя классовому пролетарскому интернационализму идею национальной исключительности. Тем не менее, особенностью российского пути модернизации, отличающей ее не только от Англии, Америки, Франции, но даже и Германии стал особый тип внутреннего колониального раскола (культурного, политического, социального, экономического), который привел к сосуществованию двух социальных наций при иллюзии единого общенационального государства. Как это оказалось возможно?

§7. Россия: от Раскола к колониальной имперской модели. Особенности частичной модернизации России

Третья глава в целом посвящена третьему этапу социально-политической модернизации – этапу политической трансформации и оформления нового типа государственности. Речь идет о переходе от государственности пред-современной (патерналистской) к государственности современной (гражданской). Поэтому и в случае с Россией, нас будет интересовать, какую форму приобрела русская социально-политическая система в процессе общеевропейской модернизации, каковы особенности этой системы, с чем они связаны, и каковы перспективы ее

дальнейшей эволюции. Как и в случае с другими европейскими сообществами модернизация России рассматривается как сложный процесс взаимовлияния внешних и внутренних факторов и стимулов духовного, экономического и политического свойства. Одновременно при анализе российской модернизации мы будем также двигаться в рамках понятийной схемы индивидуализация личности – индивидуализация веры - секуляризация политической системы, которую мы использовали и при анализе модернизации западноевропейских систем. Западноевропейские системы, ставшие впоследствии национальными государствами модернизировались по-разному, оказывая последовательное влияние друг на друга. Это же имело место и в случае с Россией. Но, модернизация России отличалась не только от каждой из этих систем, но и от них всех вместе. Будучи христианской страной, Россия, тем не менее, долгое время была отрезана от западноевропейской интеллектуально-религиозной ойкумены в силу раскола церковью на православную и католическую. Это имело глубокие социальные последствия. В основе нашей социальности лежал иной тип индивидуализации личности, а срыв индивидуализации веры в ходе религиозного Раскола не оставил для российского общества возможности для своевременной внутренней консолидации и трансформации. Так возник *фактор отставания*. Оба эти момента стали в определенное время серьезным препятствием для равноправного культурного диалога с другими трансформированными обществами Европы¹⁰¹⁵. Попробуем, учитывая эти моменты рассмотреть модернизацию российской социально-политической системы в 18 – начале 20 века под углом зрения взаимовлияния означенных духовных и социально-политических факторов¹⁰¹⁶. В данном параграфе нам будет интересно рассмотреть, как духовно-религиозный раскол русского общества во второй половине 17 века нашел свое социально-политическое продолжение в модернизации российской системы по колониально-имперскому образцу, и какую форму приобрело современное «национальное государство» применительно к российским реалиям.

Особенности европейского колониализма по сравнению с российским. Естественный и искусственный типы социокультурного разрыва, лежащие в основе европейского и российского колониализма. Итак, начнем с того, что существует еще один очень важный аспект европейской модернизации, который никак нельзя проигнорировать при анализе становления Современной социально-политической системы. Это аспект имперско-колониальный. Если успех колониального подчинения европейцами других народов был связан, как правило, с их естественно сложившимися преимуществами в сфере технологий и подкреплялся изначальной принадлежностью к разным этническим, культурным и геополитическим мирам, то есть если европейский колониализм возникал на почве естественного социо-культурного разрыва, то в

¹⁰¹⁵ Соловьев В.С. О Христианском единстве. М., 1994. С.103-164, .249—383.

¹⁰¹⁶ Мы не упоминаем экономику, поскольку ее вклад рассматривается как само собой разумеющийся.

случае с Россией ситуация была несколько иной. Случай с Россией уникален именно в силу того, что здесь связь модернизации и колониализма не маскируется политическим и географическим разделением, поскольку колониальный и национально-имперский процессы изначально протекают в рамках не просто единого (но территориально разделенного), как в европейских империях, а непосредственно *одного и того же* политического пространства. Это создавало уникальную ситуацию, при которой в одной и той же политической системе, посредством одних и тех же институтов, в одной и той же языковой, этнической и религиозной среде, соединялись и искусственно поддерживались черты традиционного и современного обществ. С одной стороны, это судьба всех переходных систем, поскольку не все слои общества в равной мере оказываются вовлечены в модернизацию и некоторые, как, например, крестьянство, дольше сохраняют традиционные черты. Но здесь речь идет не просто о естественной неравномерности в преодолении традиционализма обществом, а именно об особой политике правящей элиты, направленной на углубление сословного раскола изначально единой системы с его последующим использованием в целях внутренней колониальной эксплуатации. При этом конкретные участники этого процесса могли вовсе не сознавать подобных целей, а просто стремиться к удовлетворению своих частных, сословных, корпоративных интересов, а порой и просто интересов физического выживания и самосохранения. Эта необычная система, соединяющая в себе одновременно и черты метрополии, и черты колонии, и черты современного национального государства, и черты государства патерналистского и традиционного, оказывается раздираема глубоким внутренним противоречием. Элита не может трансформировать систему по гражданскому демократическому образцу, поскольку условием ее привилегированного существования в этой системе является традиционный характер общества, а традиционный характер общества требует традиционного (патерналистского, а вовсе не современного гражданского) типа легитимации власти. Совершенно очевидно, что в таком своем качестве система оказывается больна, поскольку под влиянием собственной элиты она вынуждена систематически сдерживать и консервировать модернизацию собственного общества, используя политические, экономические и духовные инструменты. Если в случае с модернизацией Европы в целом мы могли говорить об убывании сословно-патерналистского и нарастании национально-гражданского вектора развития, то в случае с Россией речь идет об одновременном и пересекающемся развитии двух векторов сословно-патерналистского (перетекающего в сословно-колониальный) и национально-патерналистского¹⁰¹⁷. Ни один из этих векторов нельзя путать с вектором либерально-гражданским. В целом, вектор либерально-гражданский

¹⁰¹⁷ В литературе он иногда называется «этатистским». См. Нефедов С.А. История России. Факторный анализ. Т. II. От окончания Смуты до Февральской революции. М., 2011. Стр.86

(в европейском понимании) в силу ряда причин, о которых речь пойдет ниже, не нашел своего проявления в российской политической реальности. Однако в неявном виде вектор гражданской субъективации общества развивался в тех или иных формах порой под совершенно неожиданными и даже противоположными лозунгами. Но в целом, гражданская тенденция так и не получила самостоятельного звучания даже в ходе несомненно гражданского по сути процесса русских революций начала 20 века. Не удивительно, что эта тема была очень быстро свернута и вытеснена на периферию социально-политического процесса в послереволюционный период. Исходя из всего сказанного, мы предлагаем следующую структуру анализа модернизации России в 18-начале 20 века.:

Роль геополитического фактора в развитии сословно-патерналистского вектора и превращении его в вектор колониальный. Мы говорили о том, что для развития колониального вектора в России было необходимо глубокое внутреннее разделение прежде относительно целостного, хотя и сословного, традиционного общества. Разумеется, в 17 веке, когда процесс подобного цивилизационно-сословного распада был запущен, никому из активных, и уж тем более, пассивных участников этого процесса и в голову не приходила мысль о колониализме. Но это не отменяет того факта, что их действия могли инициировать ту цепь духовных, социально-политических и экономических причин и следствий, которые в дальнейшем привели к развитию по колониальному вектору. Итак, с чего же все началось? Россия начинает испытывать влияние европейской модернизации уже с первых шагов ее становления. Мы говорили о том, что по мере великих географических открытий 15-16 веков восточная Европа все больше превращается в ареал повторного закрепощения крестьянства, но уже с новой целью - с целью, продиктованной эпохой ранней Современности. Начинается товарное производство зерна для продажи на западноевропейских рынках¹⁰¹⁸. Наиболее полно эти процессы повторного закрепощения крестьянства проявляются во второй половине 16 – 17 веке в Польше и Прибалтийских землях¹⁰¹⁹. Модернизация и вестернизация приходят в Восточную Европу, как

¹⁰¹⁸ Виппер, Р.Ю. История Нового времени. К., 1997 стр. 36 - 52

¹⁰¹⁹ Субъектом этого закрепощения украинских и прибалтийских народов выступают, как правило, польско-литовские и немецкие феодалы. В 16 и 17 веке Россия еще не включена в этот процесс хлебного рабовладельческого экспорта по многим и в первую очередь геополитическим причинам – нет дорог, большие расстояния, нет доступа к морям, являвшимся на тот момент главными путями доставки зерна в отдаленные западные районы Европы... (Рутковский Я. Экономическая история Польши. М. 1953. С.130 – 135; Дорошенко В.В. Действие «революции цен» в Восточной Прибалтике в 16 веке.// Ежегодник по аграрной истории Восточной Европы. 1961г. Рига. 1963. С.121-126; Якубский В.А. Проблемы аграрной истории позднесредневековой Польши. Л. 1975. С. 108 – 113. Нефедов С.А. История России. Факторный анализ. Т.II От окончания Смуты до Февральской революции. М., 2011. С. 134, 167) . В 1790-ых годах среднегодовой экспорт хлеба из России составлял лишь 2,5 млн. пудов, тогда как из Польши только через Данциг экспортировалось 170 тысяч лаштов. Т.е. примерно 23 млн. пудов. По некоторым оценкам, общая масса продаваемого хлеба в России в это время составляла около 140 млн. пудов, таким образом, на экспорт шло лишь около 5% товарных поставок.» (Ковальченко И.Д. Милов Л.В.Всероссийский аграрный рынок 18 – начала 20 века. М. 1974 С. 216-220; Дорошенко В.В. К итогам изучения товарного производства в барщинно-крестьянском хозяйстве Прибалтики XVI – XVIII вв.// Советская историография аграрной истории СССР (до 1917 г.). Кишинев, 1976. С. 143-150.)

возможность и стимул использования традиционных сословных и сословно-этнических привилегий в новых уже «современных» целях организации товарного производства зерна с широким использованием крепостного (а по существу, рабского) труда народов, оказавшихся на периферии первой модернизационной волны в силу стечения геополитических обстоятельств. Тогда в начале 17 века было еще не ясно, в каком качестве вступит Россия в общеевропейский модернизационный процесс. Все решалось соотношением сил в ходе конкретных столкновений. Войны России с Польшей, Швецией, татарами следовали одна за другой¹⁰²⁰. Россия была слишком далеко расположена, обладала слишком большими пространствами для контроля и, самое главное, обладала особой формой легитимации власти основанной на народном, в определенном смысле, национально-исключительном типе религиозности. Этот важный фактор делал невозможным *прямое* колониальное господство в России со стороны представителей иноверного сообщества. В этом плане гораздо опаснее было положение Украины. Расположенная между двумя достаточно агрессивными и активными участниками европейского модернизационного процесса, Польшей и Турцией, не имея устойчивой традиции внутренней политической консолидации и выхода к морям для самостоятельной реализации внутреннего продукта, раскинувшаяся на исключительно плодородных землях, Украина из окраинных территорий Речи Посполитой, заселенных полувоенным земледельческим населением, к 16-17 векам становится объектом по существу колониальной экспансии со стороны Польши с целью повторного закрепощения. На западе Украины это удалось, но в целом попытки Польши колонизировать всю Украину военным путем оказались для нее непосильны. И не в последнюю очередь потому, что в середине 17 века восточная Украина воссоединяется с Московским государством. Это воссоединение, проходившее совсем не просто и не гладко (причем с обеих сторон) стало для России первым геополитическим ответом на вызов ранней европейской модернизации и поставило ее лицом к лицу с активно набирающей силы Европой со всеми вытекающими из этого последствиями. Можно сколько угодно спорить о том, нужно ли было России платить такую огромную цену за присоединение Украины в тот не самый простой для нее момент, и не лучше ли было бы отложить «встречу с Европой» хотя бы еще на одно столетие, а, между тем, консолидировать собственное общество и модернизировать собственное государство. Но случилось то, что случилось. Выбор был сделан. И, не завершив до конца модернизацию политической системы и легитимацию нового типа власти¹⁰²¹, возникшего по итогам Смуты, Россия для сохранения своего суверенитета в середине 17 века оказывается перед необходимостью принять военно-

¹⁰²⁰ Войны с Польшей 1612; 1654-1667... , Северная война со Швецией 1656 -1658; 1700 - 1721... , войны с татарами 1659;1676 – 1681; 1687;1695; 1696; ...

¹⁰²¹ Кризис легитимности власти при Алексее Михайловиче.

технологический и социальный вызов Запада. Именно на этом этапе российская власть предпринимает два очень важных политических шага. Проводится религиозная реформа, повлекшая за собой внутринациональный религиозный Раскол¹⁰²² и принимается новое Соборное уложение 1649 года¹⁰²³, провозгласившее курс на *повторное закрепощение подданных собственного государства*. При этом Соборное уложение 1649 года вовсе не означало еще того рабовладения, в которое превратилось крепостничество в конце 18 – начале 19 века. И даже сама эволюция его в этом направлении вовсе не была тогда однозначно предопределена. Более того, вполне допустимо, что обе эти меры были предприняты Алексеем Михайловичем из самых лучших побуждений. Церковная реформа - для того, чтобы просветить русский народ, повысить «уровень культуры» русского православия и приблизить его к «более высоким мировым стандартам». А прикрепление крестьян к земле для того, чтобы придать некую устойчивость хозяйству, остановить процесс брожения и расползания населения по окраинам, и, главное, обеспечить служилое сословие гарантированным пропитанием. Ведь Россия – не Голландия и не Англия, вокруг нее нет морей и помимо производства продуктов для жизнеобеспечения, она должна была тратить огромные ресурсы на содержание постоянного сухопутного войска, причем не только для систематического отражения противников по всему периметру границ, но, и для контроля над столь обширной для натурального хозяйства территорией, к которой еще присоединилась большая часть Украины. Служилый класс требовал закрепощения, и это было единственно возможным условием поддержки новой династии, которую он привел к трону в ходе Смуты. Сознал ли Алексей Михайлович, что удовлетворение требований служилого класса по закрепощению собственного населения и заявленный произвол по отношению к народной религиозной совести в ходе Раскола закладывают основу для последующего глубинного социально-политического и духовного, культурного раскола всей русской государственности и открывают дорогу последующему сословно-колониальному процессу – не имеет значения. Но трещина была заложена и была заложена именно тогда.

Становление частичной модернизации. От религиозного к социально-политическому расколу системы в эпоху Петра I. Следующий шаг в наращивании колониального вектора развития России был сделан при Петре I. Петр часто рассматривается как «этатист»¹⁰²⁴, сторонник концентрации ресурсов в руках государства, а отнюдь не привилегированных

¹⁰²² См. Глава вторая данной работы, а также, Глинчикова А.Г. Раскол или срыв «русской Реформации»? М., 2007.

¹⁰²³ Соборное уложение от 29 января 1649г. об отмене «урочных годов» и окончательном прикреплении крестьян к земле.

¹⁰²⁴ Сорокин Ю.А. О понятии «абсолютизм» // исторический ежегодник. 1996 с. 4 – 16; Raeff M. Origins of the Russian Intelligentsia. The Eighteen Century Nobility. N.Y. P.38-40; Кристенсен О. История России 18 века. М., 1989. С.36-38

сословий. По идее, человек, действующий в интересах всего государства и даже стремящийся все сословия поставить на службу интересам целого, не должен бы был способствовать углублению сословно-колониального раскола системы. Но Петр ответил на вызов модернизации в той форме, в которой только и мог на него ответить самодержавный монарх – в форме *насильственной модернизации* идущей от власти. Иногда полагают, что «модернизация сверху» является специфической чертой, даже некоей неотъемлемой политической «изюминкой» российской реальности. Однако, не следует забывать, что возникновению этой политической «изюминки» предшествовало яростное сопротивление общества в ходе движения старообрядческих общин и целой череды народных восстаний¹⁰²⁵. Самым мощным из них было восстание Степана Разина, кровавое подавление которого случилось за год до рождения Петра-модернизатора. Задним числом принято было считать, что восстания и движения эти (как и всякое народное движение) носили просто разрушительный характер и были направлены против модернизации и на восстановление старины. Однако в стремлении отстаивать свое право на личную свободу и свободу совести скорее просматривается модернизаторский порыв общества к социально-политической, духовной и экономической субъективизации. Нельзя сказать, чтобы русское общество не хотело или не стремилось стать субъектом модернизации России. Другое дело, что таков был исход социальной борьбы на тот момент, обществу просто не позволили этого сделать.

Проблема политического субъекта модернизации. В процессе политической модернизации большое значение приобретает ее субъект, тот, кто определяет и реализует ее цели. Так, если субъектом конституционной модернизации самодержавия являются крепостники, то будьте уверены, что либеральные лозунги «ограничения монархии» и «нерушимости частной собственности» будут использованы для того, чтобы обеспечить элите *свободу рук для рабовладения*, а совсем не для защиты «прав человека и гражданина», что неоднократно случалось в нашей истории¹⁰²⁶. Впрочем, Петр I, при всей своей

¹⁰²⁵ Соляной бунт в Москве 1648; Волна городских восстаний июнь-декабрь 1648 (Сольвычегодск, Устюг Великий, Курск, Воронеж, Томск и др.); восстание в Пскове 1650; Медный бунт 1662; Соловецкое восстание 1668; крестьянская война под предводительством С.Т.Разина 1670-1671.

¹⁰²⁶ Вообще попытки ограничения царской власти в сословных интересах дворянства известны в России еще со времен знаменитых «кондиций», которые московские бояре пытались представить в 1610 году польскому королевичу Владиславу (Kivelson V. *Kinship Politics/ Autocratic Politics/ A Reconsideration of Early-Eighteenth-Century Political Culture.*// *Imperial Russia. New Histories for the Empire.* Indianapolis, 2001 p.16-21. Затем, после внезапной смерти Петра 2 князь Голицын Д.М. предлагает избрать на престол герцогиню курляндскую Анну Иоанновну, снова ограничив ее «кондициями», ссылаясь уже на опыт Швеции, парламентской Англии и Голландии, при этом в качестве главной цели ограничений выступает стремление воспрепятствовать внедрению западных обычаев авторитарными методами (Манштейн К.Г. *Записки о России.* Ростов-на-Дону. 1998. С. 29-31; Ключевский В.О. *Курс русской истории* Ч.4. М., 1937. С. 294-295) С восшествием на престол Елизаветы дворянское стремление ограничить деспотизм во имя насаждения крепостничества предстает во всей полноте. Елизавета отказывается принимать присягу у помещичьих крестьян, этот «гражданский долг» отныне будет выполнять за них помещики. Забыты проекты ограничения помещичьих оброков и барщин и правительство больше не берет на себя защиту крестьян от произвола помещиков, дворянам же разрешается уклоняться от

вестернизаторской устремленности либералом не был и как раз стремился действовать на пользу государства, также, впрочем, не считаясь ни с какими общественными затратами и потерями. Его вклад в развитие колониального вектора состоял, прежде всего, в том, что созданное им бюрократическое государство несмотря на все его модернизационные лозунги было направлено, прежде всего, *против общественной инициативы, закрепляло и усиливало тот самый патерналистский принцип власти, на котором строилась традиционная система.* Но при этом из традиционалистской системы был изъят один очень важный элемент, который худо-бедно осуществлял функцию «общественного контроля» за властью со стороны традиционалистского общества. Этим элементом была православная церковь в той мере, в какой она пользовалась авторитетом и поддержкой общества и была призвана следить за тем, чтобы действия власти по отношению к собственному обществу не выходили за рамки нравственных норм, предписанных Христианством. Другое дело, что церковь отнюдь не всегда оказывалась на высоте заявленной миссии, идя на компромисс, а часто и прямо подчиняясь указаниям и угрозам со стороны власти. Но до Петра это была не признанная обязательная норма, а нарушение и отклонение от нормы. Петровская секуляризация, которую часто ошибочно отождествляют с Реформацией¹⁰²⁷, не только не имела с ней ничего общего, но напротив, прямо противопоставляла принципу нравственной религиозной автономии личности, провозглашенному Реформацией, традиционалистский принцип поглощения личности государством, вплоть до установления прямого контроля и надзора над совестью подданных со

службы. Дворяне приступают к предпринимательству, получая исключительные права на винокурение и начинают осваивать прибалтийский опыт ведения товарно-рабовладельческого хозяйства прибалтийских латифундистов. М.В. Ломоносов пишет книгу «Лифляндская экономия» (Волков М.Я. Очерки истории промыслов России. Вторая половина 17 – первая половина 18 века. Винокуренное производство. М., 1979. С. 66-68; Струве П.Б. Крепостное хозяйство. Исследование по экономической истории России в 18 и 19 веках. М., 1913. С. 53). Наконец, по инициативе графа Шувалова дворянство предлагает проект нового Уложения, требующий дальнейших «свобод» для дворянства : «свободы» от несения службы, свободы выезда за пределы России, гарантий неприкосновенности имений и личности дворянина, и главное – *полной свободы распоряжаться крестьянами*. В своей книге С.А.Нефедов приводит совершенно потрясающую цитату первого параграфа 19 главы этого нового Уложения: «Дворянство имеет над людьми и крестьяны своими мужескаго и женскаго полу и над имением их полную власть без изъятия кроме отнятия живота и наказания кнутом и произведения над оными пыток. И для того волен всякий дворянин тех своих людей и крестьян продавать и закладывать, в приданое и в рекруты отдавать ... мужеску полу жениться, а женскому полу замуж идти позволять и, по изволению своему, во услужение, работы и посылки употреблять и всякие, кроме вышеописанных, наказания чинить ...» (Нефедов С.А. История России. Факторный анализ. Т. II От окончания Смуты до Февральской революции. М., 2011. С. 165; Анисимов Е.В. Россия в середине 18 века. Борьба за наследие Петра. М., 1986. С. 67-68.) Любопытно, что это «прогрессивное» требование рабства для собственных граждан в новом дворянском Уложении «фундировалось» не как-нибудь, а ссылками на необходимость именно современного конституционного правления, которое бы законодательно закрепляло права дворян на частное владение людьми. (Анисимов с.70-71). Рабство в России вводилось не как-нибудь, а прямо со ссылкой на передовой европейский опыт. Так в докладе Комиссии о вольности дворянства, созданной в 1763 г. уже Екатериной 2 главным доводам к «новшествам» был, разумеется, пример Европы. Если де дворяне будут освобождены от службы и будут служить лишь по своей воле, то «тем уподобится российское дворянство всем просвещенным в Европе государствам», далее следовала ссылка, на уже «просвещенное» подобным образом лифляндское дворянство. (Троицкий С.М. Россия в 18 веке. М., 1982 С.176-180.)

¹⁰²⁷ Сыромятников Б.И. «Регулярное» государство Петра Первого и его идеология. Ч.1. М., 1943 стр. 100 --110

стороны даже не религиозной, а в конечном итоге светской, полицейской власти¹⁰²⁸. Никакие ассамблеи, декольтированные платья, табак и бритье бород не могли компенсировать тот урон, который был нанесен делу эмансипации и модернизации общества превращением церкви в инструмент духовной полиции на службе государства. Конечно, это не означает, что той самой никонианской церкви надо было дать власть над государством. Но, кроме этих двух вариантов патерналистского фундаментализма и патерналистского тоталитаризма есть и третий вариант, к которому в конечном итоге ведет подлинная Реформация – когда церковь и государство разделяют сферы, цели и средства своего воздействия на общество. Но это происходит лишь в том случае, когда субъектом религиозной модернизации является общество и когда она осуществляется с целями защиты обществом своего права на личностный и духовный суверенитет перед лицом власти. Но было ли в России это самое общество, которое стремилось бы защитить и отстаивать свой духовный суверенитет перед лицом полицейского государства? В России было старообрядческое движение, на которое с таким ожесточением напустился модернизатор Петр I, и которое впоследствии вопреки всем преследованиям модернизаторов и просветителей на троне стало основой русского промышленно-предпринимательского класса¹⁰²⁹. Впрочем мы не склонны рисовать кого бы то было, а тем более Петра I исключительно черной краской. В свое время мы отметим и другие стороны его политики. Просто в данном случае нас, прежде всего, интересовали *те моменты* в действиях Петра, которые готовили и углубляли *традиционалистский и колониальный* вектор эволюции российского общества и политической системы.

Феномен «частичной модернизации»и. Отрыв технологической модернизации от социальной и его влияние на углубление колониального процесса в России. Было очевидно, что без технологических нововведений России будет невозможно не только расширить свои пределы и влияние, но даже сохранить свой суверенитет при столкновении с европейцами¹⁰³⁰. Поэтому само стремление Петра к вестернизации в целом как освоению и использованию новых технологий европейской Современности в интересах России было делом важным, нужным и даже необходимым. Но, все эти *полезные* продукты европейской *технологической модернизации* были верхушкой мощного айсберга, в основе которого в самой Европе лежала *модернизация социально-политическая и духовная*, которая предполагала индивидуализацию веры и превращение общества из объекта в реального субъекта политического и экономического процесса. Эту социально-политическую и духовную часть европейской

¹⁰²⁸ Анисимов Е.В. Время петровских реформ. Л., 1989. С. 330 – 345.

¹⁰²⁹ Расков Д.Е. Экономические институты старообрядчества. СПб. 2012.

¹⁰³⁰ Нефедов С.А. История России. Факторный анализ. Т. II. От окончания Смуты до Февральской революции. М., 2011. С. 86 – 110; Кутищев А.В. Армия Петра Великого: европейский аналог или отечественная самобытность. М., 2006. С. 145 – 153; Бобровский П.О. Переход к регулярной армии. СПб.1885. С. 20-35.

модернизации Петру I заимствовать не хотелось, поскольку она означала социальную революцию и принципиальное изменение социально-политической системы в направлении гражданского правления. Можно сколько угодно рассуждать о том, готова или не готова была Россия к политической субъективизации общества во времена Петра I и Алексея Михайловича, это не отменяет того неоспоримого факта, что движение в этом направлении не входило и не могло входить в планы ни того, ни другого, поскольку напрямую угрожало их власти и жизни. Но при этом и тот, и другой сознавали необходимость и неизбежность использования *продуктов* модернизированных обществ в интересах упрочения своей власти. Так рождается та самая стратегия *модернизации сверху*, которая впоследствии ложится в основу специфически российского, внутренне колониального процесса. Смысл этой политики состоит в том, что технологические продукты модернизации пытаются внедрить, не меняя при этом традиционалистскую природу общества, и не допуская модернизации его социально-политической структуры от традиционно-патерналистской к гражданской¹⁰³¹. Речь идет не просто о модернизации сверху, а о модернизации осуществляемой традиционной властью и направленной на использование новых западных технологий для защиты и усиления именно *традиционалистского* типа правления и консервации традиционалистского типа системы. Не случайно для всех российских монархов, начиная с Петра I такое огромное значение имела именно технологическая инструментальная сторона вопроса при явном и намеренном игнорировании стороны гуманитарной и социально-политической¹⁰³². Но здесь сразу возникает очень серьезная проблема – как пересадить необходимые технологические цветы и плоды модернизации, не допуская ее социально-политических и духовных корней? Проблема усложняется еще и тем, что эта внутренняя глубинная связь технологических продуктов модернизации и социально-политических условий проявляется в том, что не только последние порождают первые, но и сами продукты, будучи внедрены, начинают требовать соответствующей *новой* социально-политической и *культурной среды* для своего использования, воспроизводства и функционирования. Т.е. вопреки замыслам традиционалистов-реформаторов технологии и продукты модернизации ведут к модернизации социально-политической и духовной среды общества, наращивая внутренний конфликт. Каков же выход из этого положения? Так рождается идея социально-политической иерархизации

¹⁰³¹ См Глинчикова «Раскол или срыв «русской Реформации»?» М., 2009. С. 338 – 361.

¹⁰³² Об отношении Петра к гуманитарной и социально-политической стороне модернизации см. Глинчикова А.Г. «Раскол или срыв «русской Реформации»?» М., 2007. С. 338-361; Ключевский В.О. Сочинения. В 9 т. Т.4. Курс русской истории. Ч.4.М., 1989. С. 197; Белов М.И. Россия и Голландия в последней четверти XVII в. М., 1966 С. 68-75; Масси Р.К. Петр Великий. Т. I. С. 295-368. Аналогичным избирательным образом относились к вынужденной технологической модернизации и другие российские государи. В частности Николай I делал все, чтобы ограничить европейское влияние в вопросах религиозных, философских и социально-политических и при этом максимально овладеть техническими и прикладными знаниями, рожденными европейским Модерном. (Гросул В.Я., Итенберг Г.С., Твардовская В.А., Шацилло К.Ф., Эймонтова Р.Г. Русский консерватизм XIX столетия. Идеология и практика. М., 2000. С. 119 -121)

общества в рамках традиционной социальной системы. Иерархия как особый компромиссный вид структурности, совместимый с традиционализмом, как первый шаг формализации общественных отношений становится основой частичной социально-политической модернизации. Многое здесь зависит от масштабов системы и интенсивности экономических, политических и культурных соприкосновений широких слоев данного общества с сообществами модернизированными. Если степень этого общения в широких слоях общества невелика и все контакты осуществляются исключительно через каналы властные и политические (а в России в силу конфессиональных и традиционно политических запретов это всегда было так), то появляется уникальная возможность «дозировать» культурную и социальную модернизацию, ограничивая ее тем незначительным по своим масштабам социальным слоем, который необходим для использования продуктов модернизации и ее технологий в целях поддержания и защиты традиционалистского режима как изнутри, так и от внешних противников. Разумеется, экономические моменты - более медленное развитие, связанное с геополитическим положением, место страны в общемировой системе, масштабы страны и прочее тоже очень важны для использования подобной колониальной технологии модернизации применительно к собственному обществу. Именно этот узкий военно-бюрократический слой для использования продуктов и технологий модернизации и стремился создать Петр I, имея в виду дворянство. Но при Петре военно-бюрократический слой еще не обладал теми свойствами колониальной социально-этнической и культурной исключительности, которую он обретет позднее во времена царствования Елизаветы Петровны и Екатерины II. И дело было не только в том, что в силу недостаточно глубокого культурного и социального разрыва в обществе класс военно-служилой бюрократии при Петре еще оставался достаточно открытым (хотя, разумеется, дворянство имело и здесь существенные преимущества)¹⁰³³. Проблема была в другом – в силу своего традиционализма Россия на тот период фактически не знала принципа частной собственности, в особенности собственности на землю. Эта всеобщность собственности на землю и национальные богатства, олицетворением которой была фигура царя, до определенного времени служила важной гарантией национального единства и целостности российского традиционного социума, несмотря на его иерархическую структуру¹⁰³⁴. Отсутствие принципа частной собственности делало допетровскую Россию обществом *принципиально неструктурным*, в котором постоянно шла

¹⁰³³ Соловьев Б.И. Русское дворянство и его выдающиеся представители. М. Ростов-на-Дону. 2000. С.110- 117; Троицкий С.М. Русский абсолютизм и дворянство в XVIII веке. Формирование бюрократии. М., 1974. С. 80-112.

¹⁰³⁴ Нефедов обращает внимание на то, что «понятие собственности было до 18 века практически неизвестно в России. Слово «собственность», введенное в употребление Екатериной 2, представляет собой кальку с немецкого слова «Eigentum» – и очевидно, это юридическое понятие является продуктом модернизации.» (Нефедов С.А. История России. Факторный анализ. Т.II От окончания Смуты до Февральской революции. М., 2011; С. 136; Лукин П.В. Народные представления о государственной власти в России XVII века. М., 2000. С. 26-30).

борьба между стремлением обосновать социальную иерархию ссылками на некую объективность (как правило – традиция, местничество, как пример) и стремлением видеть в иерархии продукт царского произвола (рационального личного усмотрения), необходимого для наиболее оперативного и эффективного распределения управленческих ресурсов¹⁰³⁵. Несмотря на свое путешествие по Европе, включавшее Голландию, Англию и Германию, Петр не торопится ввести принцип собственности в России. Вместо этого в основу модернизации государственности России кладется более традиционалистский принцип прусского регулярного иерархического государства¹⁰³⁶. Принцип этот состоял в строгом разграничении сословий, каждое из которых должно было выполнять определенную экономическую и политическую функцию на благо государственного целого. В Германии этот принцип оказался в целом достаточно эффективным для предотвращения колониального распада общества в период созревания экономических, политических и культурных предпосылок Современности на протяжении 18-19 веков. А в России – он стал, напротив, первым шагом на пути колониального раскола нации. Почему? Почему Германия в рамках регулярного государства двигалась по пути национальной консолидации, а Россия, пошла по пути углубления сословно-колониального разрыва?

Привлечение иностранцев в элиту как важный аспект частичной модернизации. Уже Петр обращает внимание на то, что «немцы» (голландцы, шотландцы, германцы и другие, как правило протестантские народы) обладают не только элементами европейской культуры, но и некими важными качествами, обуславливающими их эффективность в осуществлении промышленной и военно-бюрократической деятельности. Они ответственны, исполнительны и главное – инициативны. Они знают иностранные языки. Они способны к установлению более широких контактов за пределами православной ойкумены, они не скованы традициями. Они уже являются готовыми продуктами иной более современной системы, имеющими необходимые технологические навыки, поэтому «импортируя» их, можно обойтись без воспроизводства у себя тех опасных для традиционного общества гражданских социальных предпосылок и условий, которые только и сделали возможным их появление. Ставка на иностранцев в элите в ходе петровской и постпетровской модернизации была не случайным моментом, поскольку позволяла до поры до времени идеально совместить владение главными технологическими навыками и полную зависимость от власти, т.е. неспособность возглавить процесс консолидации и субъективизации российского общества. Элита, разбавленная иностранцами, была полезна и более безопасна для Петра и его курса. Последующая история

¹⁰³⁵ Голиков И.И. Деяния Петра Великого. Т. IX. М., 1838. С. 58-62.

¹⁰³⁶ Медушевский А.Н. Утверждение абсолютизма в России. Сравнительно-историческое исследование. М., 1994. С. 53 – 69.

России показала, что в самые критические моменты именно «пожалованные» и возведенные в графское звание иностранные представители российской элиты были самой надежной опорой самодержавия и противниками каких бы то ни было форм его ограничения¹⁰³⁷. Германию в этом смысле вполне устраивала своя собственная национальная элита. Во-первых, потому, что она уже была частью модернизационного культурного европейского пространства и, следовательно, в этом качестве была причастна к новым технологиям, во-вторых, исторически Германия не знала самодержавного правления и принцип собственности еще в форме феодального иммунитета был достаточно укоренен в ее политической и социально-экономической традиции, кроме того не следует забывать, что Прусское государство есть продукт Реформации¹⁰³⁸ и следовательно, этика рационализма и личной ответственности за выполнение своей функции в рамках иерархического целого была достаточно широко распространена в обществе и являлась частью национальной культуры, обеспечивавшей эффективное использование такой современной для того времени политической технологии как регулярное полицейское государство. Германский традиционализм был традиционализмом общеевропейским и потому имел гораздо больше предпосылок для трансформации в направлении европейского Модерна и меньше опасностей для эволюции в направлении внутреннего колониального раскола.

От социально-политической иерархии регулярного государства к внутренне колониальному расколу. Нет ничего удивительного в том, что после смерти Петра I, оставшееся без наследника российское государство, следуя логике нового модернизированного самодержавия (лишенного Петром каких-либо традиционных механизмов контроля за властью со стороны общества и не допускающего появления новых – гражданских), деморализованное в ходе Раскола и продолжающегося преследования старообрядцев¹⁰³⁹, связанное политически крепостным правом и обессиленное экономически в ходе петровских войн и реформ,¹⁰⁴⁰

¹⁰³⁷ Нефедов со ссылкой на Ключевского сообщает о том, что замысел определенной части родовитого дворянства ограничить монархию при вступлении на престол Анны Иоанновны не был поддержан как мелким дворянством, стремившимся возвыситься за счет самодержавного произвола, так и служилыми, пожалованными Петром иностранцами, «чья судьба была связана с монархией, раздающей чины не по происхождению и не по закону. (Нефедов С.А. История России. Факторный анализ. Т. II От окончания Смуты до Февральской революции. М., 2011. С. 123; Ключевский В.О. Курс русской истории. Т. IV. М. 1937. С.304-305).

¹⁰³⁸ Пруссия образовалась в 17 веке из соединения Бранденбурга по среднему Одеру с городом Берлином и собственно Пруссии между нижней Вислой и устьем Немана, с г. Кёнигсбергом, когда-то земли Тевтонского ордена, после принятия протестантизма обратившейся в светское герцогство... (Вишпер Р.Ю. История Нового времени. Киев, 1997. С. 249)

¹⁰³⁹ См. Ершова О.П. Старообрядчество и власть. М. 1999; Собрание постановлений по части раскола, составленных по ведомству св. Синода. Кн. 1 С. 60-118; Юхименко Е.М. Выговская старообрядческая пустынь. Духовная жизнь и литература. Т.1 М. 2002. С. 17-60; Расков Д.Е. Экономические институты старообрядчества. СПб. 2012 С.18 – 25.

¹⁰⁴⁰ Нефедов С.А. сообщает о том, что «Петр сломал старую государственную традицию, предусматривавшую щадящее обложение крестьян налогами. Именно этот «фискальный скачок» позволил царю резко увеличить армию и создать военную промышленность. ... по сравнению с допетровским временем налоги возросли в 5-6 раз ... и

становится фактически достоянием узкой группы лиц, по существу узурпировавших российский престол. Большая часть из них – иностранного происхождения, не имеющая корней в российском обществе, ничем ему не обязанная и почти не знающая русского языка¹⁰⁴¹. Подобные не укорененные в обществе сегменты элиты в случае перерыва династии легко превращаются на время из послушных *инструментов* самодержавия в его подлинного *субъекта*. Правление Анны Иоанновны тому пример. Однако, не следует думать, что в ходе этого правления к власти действительно пришли «немцы», т.е. иностранцы. Мы не раз говорили о том, что Россия была подвергнута модернизации по колониальному образцу, но никогда не была исключительно колонией в собственном смысле слова (как это было в странах Азии, Африки и Латинской Америки). Хотя по остроумному выражению Ключевского после

увеличение расходов на армию в 2,5 раза.» (Нефедов С.А. История России. Факторный анализ. Т. II От окончания Смуты до Февральской революции. М., 2011. С. 104-105) Ключевский В.А. следующим образом характеризует то противоречие, в которое была загнана Россия ходом петровских преобразований: «Он внес в народнохозяйственный оборот такое количество нового производительного труда, которое трудно взвесить и оценить. Но осязательные признаки этого обогащения обнаружились не в подъеме общего уровня народного благосостояния, а в ведомостях казенного дохода. Война со своими последствиями перехватывала все излишки народного заработка. Посошков писал в 1724 Петру, что нетрудно наполнить царскую казну, «но великое и многотрудное дело народ весь обогатить» ... Трудовое поколение, которому достался Петр, работало не на себя, а на государство и после усиленной и улучшенной работы ушло, едва ли, не беднее своих отцов. Петра не оставил после себя ни копейки государственного долга, не израсходовал ни одного рабочего дня у потомства, напротив, завещал преемникам обильный запас средств, которыми они долго пробавлялись, ничего к ним не прибавляя. Его преимущество перед ними в том, что он был не должником, а кредитором будущего.» В финансовом плане – возможно, кредитором, а вот в социально-политическом – должником. Петр накопил средства за счет окончательного разрушения общества как возможного субъекта производительного использования этих средств в своих национальных интересах. Ключевский прямо говорит о том, что в социальном плане Петр не только не был модернизатором, но напротив, настойчиво и бережно воспроизводил главные черты традиционной патерналистской системы власти: «безотчетная склонность воспроизводить в нововведениях отзвуки минувшего заметна в социальных мерах Петра. Не изменяя сущности крепостного состояния, Петр изменил социальный состав крепостного состояния: разные виды холопства, юридические и хозяйственные, теперь окончательно слились с крепостным крестьянством в один класс тяглых крепостных людей ... Так, продолжая дело Уложения, упрощение общественного состава посредством уничтожения переходных слоев, законодательство Петра принудительно втесняло их в рамки основных сословий.» . «Петр заменил соборное избрание и наследование по обычаю или по случаю *личным назначением* с правом переназначения, т.е. восстановил завещание, узаконил отсутствие закона и повернул государственное право назад, на отжившую вотчинную основу.» Это социально-политическая и экономическая десубъективизация общества, осуществленная Петром, привела к тому, что все с таким трудом накопленные страной средства очень быстро по смерти Петра поступили в совершенно бесконтрольное распоряжение узкого бюрократического слоя, единственно имевшего к ним доступ и начали бесконтрольно расхищаться и растрачиваться. В частности, уже после смерти Екатерины 2 выяснилось, что не только огромная часть государственных земель и государственных крестьян была роздана в личное пользование фаворитам в качестве «подарков» и «наград», но и большая часть доходов казны была попросту утрачена. (Нефедов. С. 193) «Расходы на двор достигли 11% государственного бюджета. По закону императрица могла расходовать на нужды двора лишь доходы с дворцовых крестьян, составлявшие в то время 3,6 % бюджета, но императрица не стеснялась нарушать закон.» (Горланов Л.Р. Кризис феодально-крепостнической системы в удельных имениях России.// Кризис феодально-крепостнических отношений в сельском хозяйстве России (вторая четверть 19 века). Владимир, 1984. С. 56; Ключевский В.О. Курс русской истории. Т.IV. М. 1937. С. 194-195, 197 - 198).

¹⁰⁴¹ По воцарении Анны Иоанновны в Москву прибыли Бирон и Левенвольде и вместе с Остерманом практически приступили к управлению страной. Сопrotивление русской знати, пригласившей издалека Анну Иоанновну на трон в надежде поправить самим, было быстро подавлено. Инициатор приглашения Д.М.Голицын умер в заключении в Шлиссельбургской крепости, князь Долгорукие сосланы, а новый онемечившийся двор перебрался в Петербург. Для охраны новой власти от недовольных русских был создан третий Измайловский гвардейский полк, в котором офицерами были прибалтийские немцы, а солдат набирали из украинской шляхты. Б.К.Миних возглавил военную коллегию. (Соловьев С.М. Сочинения. Кн. X. М. 1993 С.250-257).

смерти Петра немцы действительно посыпались на Россию как сор из дырявого мешка¹⁰⁴². Но, несмотря на то, что им действительно раздавали должности, иностранные временщики Анны Иоанновны, стать реальными субъектами управления Россией в качестве немцев они не могли. Народ завоеван не был, а добровольного согласия на прямое иноземное правление власть никогда бы не получила. Это понимали как сами немцы, так и, прежде всего, русское дворянство. Временно отодвинутое Петром на задворки модернизационного процесса, русское дворянство очень быстро дало понять призванным на трон немцам, зачем они были приглашены. Разумеется, ни к какому колониализму оно не стремилось, но всегда имело очень конкретную цель – обеспечить свое безбедное, устойчивое и, по возможности, безграничное господство над крестьянством и именно с этой целью стремилось поставить под свой контроль самодержавную власть, вплоть до ее ограничения¹⁰⁴³. Любопытно, что по мере освоения политических достижений западной модернизации это варварское требование узаконить рабовладение по отношению к собственному народу (под видом «крепостного права») осуществлялось под лозунгами либерализации политического строя России (ограничения самодержавия!), а его поборники считались известными ... англоманами!¹⁰⁴⁴ И в этом смысле

¹⁰⁴² Ключевский сообщает, что во времена Анны Иоанновны «Немцы посыпались в Россию точно сор из дырявого мешка, облепили двор, обсели престол, забирались на все доходные места.» (Ключевский В.О. Курс русской истории. Ч.IV. М., 1937 С.312)

¹⁰⁴³ Уже к 1730-40 годам в русско-дворянской гвардейской среде назревает недовольство правлением немцев и в январе 1741 года с опорой на гвардейцев на трон всходит Елизавета. Хотя Елизавета была последней собственно Романовой, но именно в правление Елизаветы, приведенной на трон русской знатью, русское же православное крестьянство впервые отстраняется от принятия присяги царице. Дворяне добиваются освобождения от службы и усиления крепостной зависимости крестьян. В то время, как во взятой за образец Пруссии крепостное право отменяется в 1781 году императором Иосифом II, в России немка-императрица Екатерина Вторая, ставшая по существу орудием русской дворянской гвардии, раздает за время своего царствования в частное владение дворян более 850 тысяч русских сограждан в качестве крепостных рабов. (Окунь С.Б. История СССР. Конец XVIII – начало XIX века. Ч.1 М., 1974) и «жалует» помещикам в частное владение все самовольно захваченные ими государственные земли (ПСЗ. Т. VII. № 12. 474, 12. 488, 12.659, 12.664) по Манифесту 1765 года о Генеральном межевании. Европеизированное русское дворянство добивается *для себя* особого сословного суда с выборными заседателями, права свободно распоряжаться своими имениями и жизнью крепостных рабов, освобождения от службы, передачи в свои руки всех хлебных, торговых и промышленных монополий. Однако, если «европеизация» и «либерализация» русского дворянства выражалась в *обретении* им частной собственности на землю и людей, то «европеизация» и «модернизация» русского крестьянства во времена Екатерины состояла в *превращении* их в частную собственность дворян. В.О. Ключевский прямо говорит о том, что крестьяне стали частной собственностью помещиков, а помещики превратились в рабовладельцев. (Ключевский В.О. Соч. Т.V. С. 139-140; 153; Беляев И.Д. Крестьяне на Руси. М., 2002. С. 376-381) Указ 22 августа 1767 года запрещал подачу крестьянских челобитных не только императрице, но и в другие инстанции. А Указ 19 января 1765 года назначал уголовные наказания за подачу прошений на Высочайшее имя. Нефедов сообщает, что составителям и подателям челобитных грозило наказание кнутом и бессрочная ссылка на каторгу в Нерчинск с зачетом помещику рекрута. (Нефедов С.А. История России. Факторный анализ. Т.II. М., 2011. С. 172; Энциклопедический словарь Брокгауз – Ефрон. Т. 51. М., 1992 С. 691; Ключевский В.О. Указ. Соч. Т.V. С. 134-139)

¹⁰⁴⁴ Известный «западник» и поклонник английского конституционного правления граф И.И.Шувалов активно продвигал в «косные российские умы» идею «фундаментальных» и «непременных законов», обеспечивавших дворянам право на «свободу» от службы и «свободу» распоряжения своими согражданами как крепостными рабами, зафиксированные впоследствии в докладе Комиссии о вольности дворянства, созданной в 1763 году Екатериной Второй. (Нефедов С.А. История России. Факторный анализ. Т.II. М., 2011.С. 136; Анисимов Е.В. Россия в середине XVIII века. Борьба за наследие Петра. М., 1986. С.65-69). Другой знатный англоман и поклонник свобод и конституционализма граф А.Р. Воронцов, стремился превратить Сенат в выборное собрание дворян по образцу Великой Хартии Вольностей, ограничив власть императора аристократической конституцией.

непопулярные в народе и полностью зависящие от дворянства «немцы» вполне подходили дворянству в качестве правителей лишь до тех пор, пока они понимали свое подлинное место в этой системе. Грустная судьба ряда немецких либо про-немецких принцев и даже царей, всерьез принявших свою миссию правителей России,¹⁰⁴⁵ является тому наглядным подтверждением. Зато тех, кто вовремя сумел разобраться в правилах игры, как, скажем, Екатерина II, ждало долгое царствование и посмертная слава.

Под знаком Франции. Универсализация или сегрегация? Метаморфозы Просвещения в условиях нарастающего национального раскола в России. Если первая волна европейской модернизации, докатившаяся до России в эпоху Алексея Михайловича и Петра, была преимущественно голландско-английско-прусско-шведской, то вторая половина 18 века в России прошла под знаком Франции. Для Франции это время было удивительным сочетанием утонченно-безнравственной циничной роскоши предреволюционного дворянства и одновременно поисков новых более широких, внесловных универсальных оснований для человеческого равенства, для равного права всех людей на уважение и человеческое достоинство в рамках французского Просвещения. Эти две противоположные тенденции, причудливо переплетаясь, вели Францию к революции, поскольку Просвещение здесь было естественным интеллектуальным продуктом *нового нарождающегося субъекта общественно-политического процесса – гражданского общества*. Ни личные страхи перед простонародьем у просвещенных французских интеллектуалов того времени¹⁰⁴⁶, ни интеллектуальные заигрывания с идеями Просвещения у дворянства не могут отменить этого факта. Деизм, рационализм и даже атеизм французского Просвещения были естественным продолжением европейской Реформации и ранних европейских революций 16-17 вв. Во Франции переход к национальной консолидации общества осуществлялся путем революционного преодоления и отрицания предыдущей сословно-иерархической формы государственности. Идеи

При этом не следует забывать, что это был тот самый Сенат, который отклонил представленный императором проект закона о запрещении продажи крестьян без земли! (Предтеченский А.В. Очерки общественно-политической истории России в первой четверти XIX века. М.; Л. 1957 С. 74-75)

¹⁰⁴⁵ Петр 3, Павел 1.

¹⁰⁴⁶ В письме к Таборо Вольтер пишет: «Народ всегда туп и груб... Это волю, которым нужно ярмо, погонщик и корм». «На нашем несчастном земном шаре невозможно, чтобы люди, живущие в обществе, не были бы разделены на два класса, класс богатых, которые повелевают, и класс бедных, которые служат» «Если народ начнет рассуждать, то все погубло»,— пишет он Дамилавилу. Они «живут в хижинах со своими самками и со скотом... говорят на языке, непонятном горожанам; у них мало мыслей, и они с трудом могут их выразить; подчиняясь, сами не зная почему, человеку с пером за ухом (т. е. королевскому чиновнику.— Е. К.), они отдают ему половину того, что зарабатывают в поте лица своего; они собираются по определенным дням в какой-нибудь риге и там совершают непонятные обряды, слушая человека, одетого иначе, чем они (т. е. священника.— Е, К.), которого они совершенно не понимают; иногда они покидают свои хижины под звуки барабана, готовые идти убивать себе подобных за ничтожную плату, которую они легко могли бы заработать дома. Такие дикари имеются во всей Европе». Дидро при всем его сочувствии к бедным писал, что человек из простонародья — самый глупый и злой из всех людей и что отрешиться от народа или стать лучше — это одно и то же. «Огромное большинство рода человеческого,—пишет Вольтер,— было и еще очень долго будет безумно и глупо» . (Вольтер. Собрание сочинений в 3т. Т.3. М., 1998)

просветителей об универсальной рациональности человеческой природы и последующее присоединение двух первых сословий к третьему в начале Великой Французской революции – ознаменовали собой важный момент рождения нового типа общности – общности национально-гражданской как глубинной социально-политической основы европейской модернизации. Находясь в целом *в одном и том же культурном измерении*, с большей или меньшей интенсивностью, *все члены* французского общества действительно хотя бы потенциально подходили под просветительское определение человека как существа разумного (в том понимании разума, которое было характерно для носителей данной конкретной культуры) и морального (в том понимании морали, которое также было характерно для носителей данной конкретной культуры). Для самих французов этот тезис действительно открывал новые перспективы *к расширению своего единства за пределы сословные к масштабам национальным*. Однако, если следовать строго пониманию природы человека как существа *по-европейски разумного и по-европейски морального*, то все остальные *homo sapiens*, находящиеся за пределами европейской ойкумены под новое *универсальное* определение человека, строго говоря, могут и не подходить.

В Россию принцип Просвещения приходит именно как принцип *инородный* для национальной культуры и поначалу вообще не ставится задача установить здесь хоть какую-то связь и преемственность. Под влиянием религиозного Раскола и «вестернизаторских» приемов Петра, а также в узко сословных интересах дворянства, за национальным будь то нравственные, интеллектуальные и религиозные традиции, вообще не признается никакой ценности. В ходе этих преобразований речь шла не об освоении и включении новых идей в русло национальной культуры, не об установлении некоей преемственности и взаиморазвития, но о прямом табу на развитие национальной культуры и искусственном насаждении новых понятий, идеологических установок, форм одежды и этикета в узком «модернизаторском» слое общества. Это с необходимостью *отрезало* большую часть общества от новых современных форм мышления и морали, создавая внутри одного и того же государства искусственное сосуществование традиционного и современного форм общества, разделенного по традиционному сословному признаку. Поскольку *субъектом* Просвещения становится именно то социальное сословие, против исключительных преимуществ которого оно изначально, в самой Франции, было направлено – *патерналистское традиционное дворянство и самодержавная власть*, - центральной идеей Просвещения для России поначалу становится не идея единства человеческой природы, не универсальный принцип равенства людей как носителей гражданских прав и достоинств, а, наоборот – принцип *незыблемой черты между всеми причастными к новому типу мировоззрения и культуры и теми, кто к ним не причастен*.

Разумеется, к не причастным новым ценностям «разумного и цивилизованного» человечества оказывается большая часть русского общества, в огромном большинстве – крестьянство. Это с одной стороны, дает дворянству основание не распространять на крестьян принцип универсальности человеческой природы (заложенный в Просвещении), попросту исключать крестьян из числа полноценных людей и членов политического, экономического и культурного сообщества¹⁰⁴⁷, а с другой - по новому основательно и рационально обосновать право дворянства на порабощение и эксплуатацию большей части представителей собственного народа и на отделение от него не по этническому, а культурному признаку. Нет ничего удивительного в том, что в этих условиях принцип Просвещения в России до определенного времени работал не на развитие национального единства, как это было в европейских государствах, а прямо противоположным образом на развитие и обоснование колониального разрыва внутри прежде единой национально-религиозной политической общности. Исключающий колониальный вектор Просвещения в принципе содержался и в европейском варианте, но там он был направлен вовне, а универсальный национально-объединяющий гражданский вектор был направлен вовнутрь, расширяя права человека за рамки сословий до пределов наций. В России же колониальный исключающий вектор Просвещения был направлен внутрь социально-политической системы, исключая из сферы прав человека и даже гражданства большую часть населения страны, и закрепляя за одним сословием право на некоторую причастность к Современности и колониальную эксплуатацию собственного народа. Так под влиянием вызова Просвещения в России складываются предпосылки внутреннего колониального процесса.

Вектор универсально-национальный, гражданский. Но мы говорили о том, что Просвещение имеет и второй, «национальный» вектор и очень скоро этот вектор дает о себе знать в ходе Великой Французской революции и следующих за ней наполеоновских войн. Если армии 17 и, особенно, 18 века побеждали, прежде всего, за счет использования в военных целях новых технологических продуктов модернизации¹⁰⁴⁸, то армия послереволюционной Франции

¹⁰⁴⁷ Вот что пишет А.Т. Болотов, побывавший на крестьянском празднике: «Мы не могли странности обычаев их, принужденности обрядов и глупым их этикетам и угощениям довольно надивиться.» (Болотов А.Т. Записки. Т.4 СПб., 1820) Н.И. Тургенев писал о том, что «русское дворянство отделено от других сословий не только многочисленными привилегиями, но и внешним видом, одеждой, и словно опасаясь, что различие это может показаться недостаточным, дворяне ... отказались от родного языка и даже в частной жизни в кругу семьи, говорят обыкновенно на иностранном языке. Отличаясь от народа привилегиями, образом жизни, костюмом и наречием, русское дворянство уподобилось племени завоевателей, которое силой навязало себя нации, большей части которой чужды их привычки, устремления, интересы.» (Тургенев Н.И. Россия и русские. М., 2001. С. 190) А.Б. Каменский сообщает: «Новая культура стала достоянием лишь малой части народа, в результате разделившегося на две неравные части. Произошел культурный раскол русского народа ... , который стал по сути, его трагедией.» (Каменский А.Б. От Петра I До Павла I. Реформы в России XVIII века. М., 1999. С.161

¹⁰⁴⁸ Разин Е.А. История военного искусства. Т. 3. М., 1994. С. 450 – 495; Кутищев А.В. Армия Петра Великого: европейский аналог или отечественная самобытность. М., 2006 С. 140-150; Алексеева Е.Ф. Диффузия европейских инноваций в России (XVIII – начало XX века). М., 2007

конца 18 – начала 19 века стала непобедимой именно в силу использования уже нового социально-политического аспекта модернизации - нации¹⁰⁴⁹. Наполеоновская армия была армией национальной, состоящей из широчайших народных слоев, становящихся гражданами именно в ходе этих войн за свои общие национальные интересы. Наполеоновские войны были не просто продуктом Великой Французской революции, но ее продолжением, сыгравшим очень важную роль в плане расширения сферы политического участия и политической субъектности до масштабов всего общества. Обществам традиционным, сословно расколотым, не сформировавшим своего национального единства было очень трудно противостоять столь массовой и национально-граждански мотивированной армии¹⁰⁵⁰. Так, начиная с наполеоновских войн, необходимость национальной консолидации становится для России вопросом политического выживания в новом модернизированном мире.

Надо сказать, что практически все страны восточной и южной Европы, не выдержав натиска наполеоновской Франции, были вынуждены в той или иной форме начать социально-политическую трансформацию в направлении модернизации своих традиционалистских расколотых сословно-иерархических систем под лозунгами нового гражданского и национального единства¹⁰⁵¹. В результате вторая волна модернизации - *социально-политическая модернизация* – захлестнула всю Европу и привела в движение глубинные

¹⁰⁴⁹ «Главным элементом новой тактики была колонна – боевой порядок, созданный французской революцией. Его появление было связано с глубокими преобразованиями социального строя Франции и с введением всеобщей воинской повинности. ... всеобщая воинская повинность ставила под ружье всех молодых мужчин. В 1794 году численность французской армии достигла одного миллиона солдат! ... Имея огромную, но плохо вооруженную и обученную армию, Карно предложил строить атакующие войска колонной и бросать их в штыковую атаку – без единого выстрела. Передние ряды колонны погибали под вражеским огнем, но шагая по трупам, колонна в конечном счете прорывала тонкую стрелковую линию противника и одерживала победу. ... Эта армия состояла в основном из свободных крестьян, которые не стали бы терпеть палку в руках капрала ... Храбрость солдат возбуждали орденами и медалями, награждения сопровождалась прибавкой жалования, возможностью стать сержантом, офицером и даже маршалом ... Возможность грабежа была еще одним стимулом для французских солдат – они знали, что победа может принести им не только славу, но и богатство.» (Нефедов С.А. История России. Факторный анализ. Т.!! М., 2011.С. 202 – 203)

¹⁰⁵⁰ Важно иметь в виду, что Кодекс Наполеона провозглашал равенство всех граждан перед законом при уничтожении сословных привилегий. Перед такой армией трудно было устоять традиционалистским сословным государствам, воюющим наемниками или крепостными- рекрутами. Нефедов сообщает о том, что сражавшиеся в линиях русские были разгромлены при Аустерлице, а пруссаки в двойном сражении при Иене и Ауэрштедте. Разгромленная Пруссия сразу приняла тактику колонн, ввела у себя всеобщую воинскую повинность, открыла доступ в офицеры недворянам и практически запретила телесные наказания.» (Нефедов С.А. История России. Факторный анализ. Т.!! М., 2011. С. 204; Германская история. Т.1. М., 1970. С. 184 – 187)

¹⁰⁵¹ «В завоеванных странах французы помогали демократам производить революции и устанавливать новое правление на началах гражданского равенства; всюду возникали республики, похожие на Францию и союзные с ней. Первой была основана в Голландии Батавская республика, «единая и нераздельная», вместо старого федеративного и аристократического правления самостоятельных штатов. В Швейцарии, вместо союза была провозглашена единая демократическая Гельветическая республика. В Италии во время войны 1796 -1797 гг. образовалось несколько республик. Из отнятой у австрийцев Ломбардии вместе с половиной бывших папских владений образовали Цизальпинскую республику, из остальной части папской области с Римом – Римскую. ... В Генуе и Венеции произошли демократические перевороты. Наконец, Неополитанское королевство, изгнанием Бурбонов, превратилось также в республику. Эти новые республики образовали целую цепь на восточной окраине расширенной Франции, точно пердовые посты ее демократической пропаганды» (Виппер Р.Ю. История Нового времени. Киев,1997. С.354)

механизмы трансформации европейской системы в целом от патерналистской к гражданской¹⁰⁵². Процессы эти шли с политическими «откатами», с рецидивами патернализма¹⁰⁵³. Россия оказалась единственной и уникальной для Европы страной, где оба эти вектора – колониальный и национальный удалось не только соединить, но даже на какое-то время примирить и сделать основой некоего временного могущества и превосходства над другими державами¹⁰⁵⁴. За счет чего ей это удалось?

Между преодолением раскола и кризисом частичной модернизации. Итак, перед нами стоит два вопроса. Как и за счет чего России удалось соединить в своем едином политическом теле два несоединимых и взаимоисключающих вектора модернизации – колониальный и национально-универсальный? До каких пор это удавалось, и почему наступил момент невозможности их дальнейшего сосуществования? Наполеоновские войны показали не только России, но и всей остальной Европе, что без превращения армий из сословно-наемных в массовые национальные удерживать суверенитет становится все менее и менее возможным. Необходимость обретения новой общенациональной идентичности поверх (либо вместо) сословной выступает как необходимое политическое требование модернизации. Главным препятствием для ответа на *национальный вызов* европейской модернизации со стороны России становится тот самый внутренний сословно-колониальный раскол крепостничества, с помощью которого Россия пыталась ответить на другой – *колониальный вызов* модернизации, также исходивший от Запада. И здесь рождается два ответа, которые сталкиваются и пересекаются в русской культурно-политической традиции. Первый – необходимо преодолеть колониально-крепостнический раскол во имя национальной консолидации. Это ответ декабристов и тех, кто последовал за ними. Этот путь с необходимостью вел к теме гражданской трансформации системы. Второй – предложить такой путь национальной консолидации, который не затрагивал бы колониально-крепостнический раскол общества. Это ответ Николая Первого и правящей бюрократии. Этот путь был нацелен на национальную консолидацию в рамках патерналистской системы. Интересно, что хотя *политически* после поражения восстания декабристов Россия двинулась по второму пути, *культурно* она заложила основу, а тем самым создала в дальнейшем и политические предпосылки движения по первому гражданскому пути консолидации. Из этого *развившегося конфликта двух форм национального единения* и вырастают русские революции начала 20 века.

¹⁰⁵² Многие германские государства, где конституции были введены французами, также получили новые основные законы по образцу французской хартии 1814 года. А в 1815 году даже русский царь даровал конституцию, провозглашавшую равенство сословий, Царству Польскому. (Кареев Н.И. История Западной Европы в Новое время. Т. 4. СПб., 1894 С. 348 – 351).

¹⁰⁵³ Реставрации монархий, периоды реакции, сменяющиеся новыми более фундаментальными революционными завоеваниями, но абсолютного возврата к прежней системе уже не было.

¹⁰⁵⁴ Речь идет о периодах правления Екатерины Второй и Александра Первого.

Патерналистский тип национальной консолидации. Под влиянием немецкого романтизма. Замысел Николая 1 и его идеологов был гениально прост – главное социальное препятствие для национальной консолидации (раскол общества и традиционализм большей его части) надо из минуса превратить в плюс, из препятствия для национальной консолидации гражданской сделать, напротив, условием национальной консолидации, но патерналистской. Это была попытка использовать традиционализм общества (а по существу – иллюзии его относительно своего подлинного социального статуса) с тем, чтобы склонить его к единению и отождествлению себя с порабощающим и разрушающим его государством. Было совершенно очевидно, что на чисто рационалистической основе этот новый идеологический алгоритм внедрить не удастся. Вот тут и сыграла свою роль новая культурная волна, пришедшая с Запада, на этот раз уже из Германии. Немецкий романтизм, оказавший важное влияние на русскую образованную элиту в конце 18-начале 19 века пробудил интерес к своим национальным корням и теме национального народного начала. «Самобытническое» учение славянофилов есть такой же продукт западного влияния, как и идеи самих западников¹⁰⁵⁵. Вообще деление на «западников» и «славянофилов» скрывает под собой другое подлинное размежевание, лежащее в основе русского 19 века. Подлинное, глубинное размежевание проходило по совершенно иному основанию – не по основанию свое-чужое, а по основанию традиционализм-модернизм. И в этом смысле на стороне модернизма (т.е. гражданской трансформации системы, связанной с преодолением крепостнического раскола) оказывалась и часть «западников»¹⁰⁵⁶, и часть «славянофилов»¹⁰⁵⁷ и, одновременно, другие части «западников»¹⁰⁵⁸ и «славянофилов»¹⁰⁵⁹ оказывались в равной мере в стане традиционалистов.

. Тогда на волне действительной победоносной консолидации всего русского общества в противостоянии Наполеону возникла иллюзия возможности «тонкого сочетания» крепостного рабства с патриотизмом. *Основу национального единения предлагалось искать поверх социально-политических размежеваний на уровне религиозного православного единства.* Очень удачно в этой ситуации Карамзин обращает внимание государя на «специфику» России, которая действительно заключалась в том, что именно религиозное православное начало лежало в основе консолидации русского общества в допетровский период¹⁰⁶⁰. Все это так, и совсем не случайно Пушкин так высоко оценил труд Карамзина по созданию «Истории

¹⁰⁵⁵ Уткин А.И. Вызов Запада и ответ России. М., 2003. С.110 – 127.

¹⁰⁵⁶ От Чаадаева, декабристов, к разночинцам и либералам 40х-50х годов, затем социал-демократов и кадетов

¹⁰⁵⁷ От Пушкина, Гоголя, Хомякова, Киреевского, к народникам .

¹⁰⁵⁸ Англomаны-«конституционалисты», сторонники крепостничества.

¹⁰⁵⁹ От Карамзина до Победоносцева, сторонники лозунга: « Православие, самодержавие, народность».

¹⁰⁶⁰ Карамзин Н.И. Записка о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях. М., 1991 С. 60 - 75

государства Российского»¹⁰⁶¹. Однако тот же самый Пушкин посвятил Карамзину известное четверостишие о «необходимости самовластья и прелести кнута»¹⁰⁶².

Да допетровская Русь действительно была консолидирована на основе религиозного православного принципа, но при всем ее традиционализме это была религиозность еще не расколотого общества. Это была религиозность общества активного, с совершенно другим типом и статусом церкви, это была религиозность уже распадающаяся, впадающая в кризис, который так и не был преодолен, но лишь загнан в общественное подсознание. Но самое главное заключалось в том, что это была религиозность общества, в котором церковь еще не давала санкцию на рабство, санкцию на превращение одних людей в частную собственность других, в «движимое имущество», в вещи. Послераскольная и послепетровская «религиозность» была уже совсем другой. В качестве основы национальной консолидации значительной части общества, превращенной в крепостных рабов¹⁰⁶³, предлагается ощутить свое единство с собственными порабощателями на основе конфессиональной принадлежности к Церкви, фактически санкционирующей и благословляющей его рабство¹⁰⁶⁴. Вы скажете - это невозможно? Возможно. Вот тут на арену выходит тот самый фактор культурной, политической и экономической консервации традиционализма, который был обеспечен и постоянно подпитывался всей атмосферой русского крепостнического колониализма – фактор *двойственной легитимации монархии романовской эпохи*. Для крестьянства власть по-прежнему выступала такой, какой она была до Романовых – т.е. народной и религиозной, а

¹⁰⁶¹ Карамзин - фигура противоречивая. С одной стороны под влиянием «общеромантической» волны того времени, он обращает внимание на значение «народного духа», т.е. национального начала для устойчивости государства, говорит о том, что этим «духом народным Россия спаслась во времена Смуты. С. 33 Но при этом он не замечает, что религиозно-народный дух был растоптан и раздавлен в ходе раскола и, что современная ему церковь выражает уже совсем другой, не народный, а «полицейский» дух, приданный ей Петром. Он предлагает опереться на этот полицейский, благословляющий крепостничество новый полицейский дух церкви как если бы он был все еще народным. С.103 Когда он пишет «сей дух и вера спасли Россию во времена самозванцев», он не понимает, что то был *другой «дух» и другая «вера»*.

¹⁰⁶² Пушкин очень четко подметил этот сомнительный момент в концепции Карамзина в знаменитой эпиграмме. «В его «Истории» изящность, простота Доказывают нам, без всякого пристрастья, Необходимость самовластья И прелести кнута». (Пушкин А.С. Собрание сочинений в восьми томах. М., 1967. Т. 1. С. 333)

¹⁰⁶³ В 1850-е г. численность населения европейской России 58, 4 млн. человек, при этом число только крепостных *помещичьих* крестьян составляло 22, 1 млн. человек, а дворян в этот же период – 218 тысяч (Нефедов с.236; WheatcroftS/ CrisesandtheconditionofthePeasantryintheLateImperialRussia.// Peasant Economy, Culture and Politics of European Russia.Princeton. 1991. p. 144.: Нефедов С.А. История России. Факторный анализ. Т.II. М., 2011. С.241; КовальченкоИ.Д. Русскоекрепостноекрестьянство ... С.306) В эпоху Николая I численное соотношение дворянства к крепостному крестьянству составляло 1/ 52 (в 1834) и 1/ 45 (1850) (Нефедов С.А. История России. Факторный анализ. Т.II. М., 2011. С. 263; Кабузан В.М. Троицкий С.М.Изменения в численности, удельном весе и размещении дворянства в России в 1782 – 1851 гг.// История СССР.1971.№4).

¹⁰⁶⁴ Ссылаясь на Литвака Нефедов сообщает; «Характерно, что против освобождения крестьян выступила и церковь; московский митрополит Филарет писал, что он не может восхвалять эту царскую милость, поскольку она «ущемляет права законных владельцев». (Нефедов С.А. История России. Факторный анализ. Т.II. М., 2011. С.308; Литвак Б.Г. Переворот 1861 года в России: почему не реализовалась реформаторская альтернатива. М., 1991. С. 129)

земля – принадлежащей им всем, православным христианам («крестьянам»), которые ее обрабатывают, защищают и умирают на ней. Ни о какой частной собственности дворян на землю (по существу в тайне от крестьян) введенной Екатериной II¹⁰⁶⁵ и уж тем более ни о какой частной собственности на них самих крестьяне не знали, более того, их реальное рабство тщательно скрывалось и камуфлировалось¹⁰⁶⁶. Вы спросите, а как же реальная жизнь, реальная практика в которой люди выступали как рабы и эксплуатировались как рабы? Но для крестьян это всегда была практика *отклонения* от истинной, подлинной монархии, отклонения, привносимого бюрократами, помещиками, это воспринималось как злоупотребление и искажение подлинно народного монархического принципа. В этом было глубинное и трагическое заблуждение, некая вековая традиционалистская иллюзия русского крестьянства, тщательно оберегаемая давно изменившейся властью и церковью. Не случайно бунты и восстания рождали своих народных крестьянских царей, и не случайно с таким недоумением был воспринят крестьянами Манифест 1861 года¹⁰⁶⁷, предлагавший им «выкупать» землю,

¹⁰⁶⁵ Статьи 11 и 24 «Жалованной грамоты дворянству» 1785 года запрещали (разрешенную в рамках поместной системы) произвольную конфискацию поместий и фактически давали дворянам право произвольно распоряжаться воими землями и проживающими на них крестьянами. Нефедов сообщает о том, что именно с этого момента мы можем говорить о признании права частной собственности на землю, а также о том, что именно Екатерина Вторая впервые вводит понятие «собственности», которая сразу приобретает частноправовой характер. «Таким образом, вслед за освобождением дворян от службы была юридически оформлена приватизация дворянских имений, земли которых при существовании поместной системы считались государственными». (Нефедов С.А. История России. Факторный анализ. Т. II. М., 2011 Нефедов С. 155; Анисимов Е.В. Россия в середине XVIII века ... С.65-67; Вдовина Л.Н. Право и суд. // очерки русской культуры ... века Ч. II. М., 1897. С. 177; Леонтович В.В. История либерализма в России. 1702 – 1914. М., 1995. С. 28 – 36) О тождестве русского крепостничества и рабства: Raeff M/ OriginsoftheRussianIntelligensiathe 18thCenturtNobility. New York, 1966 p.76-80; Lentin A/ Russia in the Eighteenth Century. New York, 1973. P. 85 – 106; Blum J. Lord and Peasants in Russia from Ninth to Nineteenth Century. New York, 1973. P. 380- 450; Domar The causes of Slavery or Serfdom: A Hypothesis // JNournal of Economic History, 1970 Vol.30 N 1; Kolchin P. Unfree Labour: American Slavery and Russian Serfdom. Cambridge, 1987. P. IX – X; Хобсбаум Э. Век революции. 1789 – 1848. Ростов-на-Дону. 1999. С.24-25). В России либералы писали о тождестве крепостных и рабов (Струве ... с. 155-156), марксисты, вслед за Лениным (Ленин В.И. Полн. СОБР. Соч. Т. 39. С.70) отрицали это тождество. Но М.Т. Белявский подчеркивает сходство. (Белявский М.Г. Крестьянский вопрос в России накануне восстания Пугачева. М., 1965. С. 32-35)

¹⁰⁶⁶ В 1786 году было запрещено использовать слово «раб» по отношению к подданным, хотя в секретных документах и частных беседах крестьян часто называли рабами. (Семевский В.И. Крестьянский вопрос в России в XVIII и в первой половине XIX века. Т. II СПб., 1888. С. 18-22; Дружинин Н.М. Государственные крестьяне и реформа П.Д.Киселева. Т. I М.;Л., 1946. С. 148=149) Нефедов также приводит интересные данные, с одной стороны, подтверждающие феномен фактического рабства крепостных, а с другой – политику строжайших запретов на «озвучание» и признание этого феномена. Он прямо пишет о том, что ввиду цензурных требований русские историки были вынуждены избегать упоминаний о рабстве и называли помещичьих крестьян «крепостными». (Нефедов С.А. История России. Факторный анализ. Т. II. М., 2011. С. 172 – 173) Кроме факта рабства от крестьян скрывался еще и факт о большом количестве иностранцев, входящих в состав правящей элиты. (Ковальченко И.Д. Крестьяне и крепостное хозяйство Рязанской и Тамбовской губерний в первой половине XIX века. М., 1959. С. 183-190; Пайпс Р. Россия при старом режиме ... С. 237 -245; Герцен А.И. Собрание сочинений в 30-ти томах Т.7. М., 1956. С. 176-178) Однако, при всем несомненном влиянии европейской традиции собственности на практическое и юридическое оформление русского крепостничества в 18-19 веке как рабства и на его эволюцию именно в направлении рабства, мы все же не склонны переоценивать роль этого социально-этнического фактора в формировании русского внутреннего колониализма. Не склонны, прежде всего, потому, что нам хорошо известно, что *главную и определяющую* роль в этом процессе раскола и последующего порабощения собственного народа сыграло именно *русское дворянство*.

¹⁰⁶⁷ По этому поводу приводим полностью очень важную цитату из Нефедова: «С юридической стороны важнейшей чертой Манифеста 1861 года было то, что он подтверждал право частной собственности помещиков на «все земли, принадлежащие им». Как известно это право было сформулировано в «жалованной грамоте

которую они всегда считали своею. «Мы господские, а земля наша» - эта фраза звучит странно только для современного уха. А если вместо «господские» понимать - «божьи» все встанет на свои места. Люди думали, что они по прежнему рабы божьи, земля по прежнему принадлежит всем, и каждый лишь выполняет свой долг в отношении целого, доставшийся ему от предков¹⁰⁶⁸. Тем более, что восходящий тип индивидуализации, лежащий в основе религиозного мироощущения, настраивал традиционное общество на сознательную жертвенность и терпение во имя сохранения целого. На эту иллюзию, связанную с искусственно поддерживаемым крепостнической системой традиционализмом русского крестьянства, рассчитывал Николай I и те круги русского дворянства, для которых крепостническая колониальная система была совсем не «отклонением» от нормы, а самым что ни на есть естественным, разумным, рациональным, экономически эффективным и *современным* способом организации общества¹⁰⁶⁹.

дворянству» 1875 года, однако, оно никогда не признавалось крестьянами в их обыденном сознании. Крестьяне истари считали себя «вековыми царевыми» работниками, по царской воле обязанными нести тягло в пользу помещиков. По их понятиям земля также являлась «вековой царевой» или божьей и находилась во владении («владении», но не «собственности») тех, кто ее обрабатывает. Поэтому требование выкупа земли, которую они считали своей, вызвало массовые протесты крестьян. Большинство крестьян отказалось подписывать «уставные грамоты», но тем не менее они вводились в действие. Крестьяне подчинились силе, но они так и не признали земли помещиков «неприкосновенной частной собственностью». Требование о возвращении захваченных помещиками земель стало частью крестьянского менталитета; оно воплотилось в мифе о будущем «черном переделе»; по стране постоянно ходили слухи, что готовится царский указ, «что земля будет общая, для чего ее отберут у помещиков и разделят между крестьянами». Этими слухами и надеждами на царя крестьяне жили вплоть до революции 1905 года.» (Нефедов С.А. История России. Факторный анализ. Т. II. М., 2011. С.312-313; Филд Д. 1861: «Год юбилея» // Великие реформы в России 1856 – 1874. М., 1992. С. 82-83; Миронов Б.Н. Социальная история ... Т.1. С. 328; Яхшиян О.Ю. Собственность в менталитете русских крестьян // Менталитет и аграрное развитие России ... С.98; Данилова Л.В., Данилов В.П. Крестьянский менталитет и община // Менталитет и аграрное развитие России ... С. 27; Итенберг Б.С. Движение революционного народничества. М., 1965. С. 322 -325; Зайончковский П.А. Отмена крепостного права ... С. 265 – 258; Безгин В.Б. Коллективизм и эгалитаризм общинной психологии русского крестьянства конца XIX - начала XX века // Историческая психология, психоистория, социальная психология: общее и различия. СПб., 2004. С. 270-275)

¹⁰⁶⁸ Разумеется, речь не идет о том, что крестьяне полностью «принимали» этот режим, речь идет лишь о том, что тщательно культивируемый властью традиционализм русского крестьянства, не давал крестьянству возможности занять ту позицию, с которой можно было бы противостоять этому режиму как не соответствующему правам граждан.

¹⁰⁶⁹ Дворяне вошли во вкус рабовладельческого предпринимательства еще в середине 18 века. Тогда из-за отсутствия возможностей транспортировки хлеба на Запад барщинные хозяйства Юга снабжали хлебом ремесленный Центр России» (Нефедов С.А. История России. Факторный анализ. Т. II. М., 2011. С.168). Рост оброков в Центре начался в 60 - 70-ых годах 18 века. За этим последовала организация барщинного производства и быстрое расширение латифундий в 80-90 годах 18 века. На том этапе большую часть хлеба потребляли Москва и Петербург. В этот период труд крепостных рабов также использовался и на мануфактурах. (Ржаникова Т.П. Помещичьи крестьяне Среднего Поволжья накануне восстания Е.Пугачева. Дисс. Канд. Ист. Наук Л., 1953. С.50-51) Все это, учитывая Манифест 1762 года, окончательно превращавший крестьян в собственность помещиков, разумеется, рано или поздно должно было закончиться голодом и очередным восстанием. Эту особенность нашего барщинного рабовладения, которое было не столько пережитком прошлого, сколько особым типом своеобразной колониальной «модернизации» системы с учетом национальных особенностей отмечают многие авторы (Яковлева В.П. Рынок и сельское хозяйство. Структура помещичьего крепостного хозяйства накануне отмены крепостничества в России. Йошкар-Ола, 1997. С. 190-200). Струве называл крепостное хозяйство «денежно-хозяйственным клином, вбитым в натурально-хозяйственную ткань страны». Именно в этот период и именно из потребностей колониального воспроизводства поработанного населения возникает та самая уравнилельно-передельная община, происхождение которой позднее приписывалось не социальным, а национально-религиозным особенностям русского народа. Так крупное рабовладельческое хозяйство искусственно сдерживало процесс

Вектор национально-гражданский. Технологические продукты модернизации требуют модернизации социально-политической среды. Тем не менее, с дворянством-то как раз и начинаются главные трудности в решении проблемы национального единства. Вообще, к дворянству у нас отношение противоречивое. Для одних русское дворянство есть воплощение всего передового, европейского, прогрессивного, что было в России – воплощение цивилизованного начала. Дворянство – как цвет нации. Для других, дворянство – воплощение рабства, дикости, лености, паразитизма, бессилия и национального предательства. Дворянство – как беда и позор нации. Особый тип внутреннего колониализма, разорвавший национальную ткань русского общества, по-разному переживался в каждой его части. И при всей несомненной привилегированности русского дворянства, при всей несопоставимости физических тягот, жизнь его в рамках этой внутренне расколотой системы рождала внутри этого слоя сложнейшие и трудно разрешимые противоречия. Дворянство было внутренне разорвано по отношению к царской власти. И дело здесь не только в том, что оно пыталось использовать самодержавную власть в своих частных узко сословных интересах. А дело еще и в том, что те новые современные европейские ценности и понятия, которые воспринимало русское дворянство и которые действительно формировали его внутренний мир, его мироощущение, оказывались в глубочайшем противоречии с традиционалистскими условиями его политического, экономического и нравственного (вернее, *безнравственного*) бытия. И здесь мы подошли к одному очень тонкому моменту. Мы привыкли объяснять политические действия людей исходя из их экономических и социальных интересов и потребностей, а точнее объективных интересов сословий или страт, к которым эти люди принадлежат. При таком

структуризации и субъективизации большей части общества, насильственно удерживая его в экономическом, политическом, культурном и демографическом плане в ситуации пред-модерна. Важно понимать, что это был не просто пережиток отсталости, это было рукотворное социальное ноу-хау, связанное с искусственным поддержанием отсталости большинства населения страны в интересах колониальной модернизации ничтожного меньшинства. Надо сказать, что и после поражения в Крымской войне, когда отмена крепостного права стала потребностью военно-политической, крепостное рабовладение вовсе не утратило своей «экономически эффективности» (Gerschencron A. *Agrarian Politics and Industrialization, Russia. 1861 – 1917/ The Cambridge Economic History of Europe. Vol. VI. Pt. 2. London. 1967. P. 706-709*) Как и американские плантации с использованием рабского труда, русские земельные латифундии были очень выгодны и были не только встроены в промышленную революцию, но были ее прямым следствием. Хлопковые плантации стали прибыльны благодаря созданию хлопкоочистительной машины (Нефедов С.А. *История России. Факторный анализ. Т. II. М., 2011. С. 306*; Фостер У.З. *Негритянский народ в истории Америки. М., 1955.*) Русские – благодаря строительству железных дорог, активно начавшемуся после Крымской войны во второй половине 19 века. Это строительство позволило начать уже товарное производство зерна на экспорт. Поэтому дворяне начинают яростно сопротивляться реформам, связанным с отменой крепостного права. В марте 1856 г. Дворянское собрание гробовым молчанием встречает весть о возможной реформе. (Нефедов С.А. *История России. Факторный анализ. Т. II. М., 2011. С. 308*) Дворяне согласны лишь на такую реформу, которая во-первых сохранит для них латифундии и вынудит крестьян продолжать на них работать. (Зайончковский П.А. ... С. 77-79). В январе-феврале 1861 года законопроект был отвергнут Госсоветом, состоящим на 69% из плантаторов. 19 февраля в день оглашения реформы Александра 2 ждали лошади на случай необходимости побега. В итоге реформа была проведена таким образом, что крестьянство попало фактически в новую кабальную экономическую зависимость. К 1870 году на выкуп перешло 67% крестьян, а к 1880 – 85% (Нефедов С.А. *История России. Факторный анализ. Т. II. М., 2011. С. 308, 318*); Сладкевич Г.Н. *Оппозиционное движение дворянства в годы революционной ситуации. // Революционная ситуация в России в 1859 – 1861 гг. М., 1962. С. 71-80.*

объяснении получается, что народovolьцы, будучи часто дворянами, действовали против самодержавия, т.к. последнее подрывало экономические основы благосостояния дворянского класса в ходе Великих реформ. И в этом-де была причина недовольства дворянской студенческой молодежи. Но это не так. Существует глубокая связь между социальной средой, той социально-политической почвой, которая *рождает* новые ценности и продукты и самими этими ценностями и продуктами. И связь эта не только прямая, но и *обратная*, в том смысле, что люди, воспитанные на современных ценностях, чувствуют себя очень дискомфортно в рамках традиционалистской социально-политической среды и стремятся привести эту среду в соответствие со своими современными ценностями. В этом состоит тайна обреченности русского проекта «модернизации сверху», в основе которого лежит идея *разделить неразделимое* – т.е. заимствовать технологические плоды модернизации (к каковым относятся и новые ценности) и при этом не допустить модернизации социально-политической среды, которая одна только и может сделать использование этих форм продуктивным и эффективным.

По существу в рамках Современности русское дворянство пошло двумя путями. Первый - путь эксплуатации колониальных преимуществ своего сословия, путь лендлордов, встраивающихся в экономическую систему европейской Современности в виде поставщиков товарного зерна, создаваемого дармовым трудом их собственных сограждан-рабов¹⁰⁷⁰. К счастью для России, при всей его несомненной экономической «эффективности», подобного вида «предпринимательство» имело очень жесткие временные и социальные границы. И как только наступила эпоха массовых национальных войн, стало ясно, что превращение большинства собственных сограждан в рабов, ставит Россию в весьма невыгодные условия в

¹⁰⁷⁰ В 1842 году Англия отменяет ввозные пошлины и открывает свой рынок для ввоза русского хлеба и уже через восемь лет вывоз хлеба из России (к 1850-м годам) увеличивается вдвое. В 50-е годы хлеб дает треть доходов от экспорта. (Лященко П.И. Русское зерновое хозяйство в системе мирового хозяйства. М., 1927. С. 269-270) В конце 60-ых годов в район Черноземья приходят железные дороги, связывающие его с Ригой и стоимость перевозки зерна падает в 8 раз. (Китанина Т.М. Хлебная торговля в России в 1875 – 1914 гг. Л. 1978. С. 50-91). В 1875-80 годы вывоз хлеба дает уже 56% экспорта, а среднегодовой экспорт хлеба по сравнению с 50-ми годами к 80-м увеличился в 5 раз. В 80-ые годы уже 23% сбора зерновых вывозилось за границу. (Лященко П.И. Русское зерновое хозяйство ... С.270-271) Цены на европейском рынке были вдвое выше, чем на российском. Вот как аукнулась искусственная колониальная консервация общества в дорыночной фазе, Нефедов сообщает, что «диспаритет цен был вызван не тем, что европейское население больше, чем русское, нуждалось в хлебе, а тем, что в богатой Европе было больше валюты, золота и серебра. В конце 19 века на каждого жителя Франции приходилось 32 доллара в драгоценных металлах, а на каждого жителя России – 7 долларов.» Началась массовая отправка зерна в Европу. Поскольку вся политическая власть находилась в руках землевладельцев-дворян, то, разумеется, ни о каких ограничениях на экспорт зерна речи быть не могло. Исключительно «эффективный» с экономической точки зрения вывоз зерна, приводивший к массовому голоду в России набирал обороты. (Слепнев И.Н. Новые рыночные реалии и их преломление в менталитете пореформенного крестьянства.// Менталитет и аграрное развитие России ... С. 210-243; Энгельгардт А.Н. Из деревни. 12 писем 1872-1887. СПб., 1999. С. 350-355; Ананьич Б.В., Ганелин Р.Ш. Сергей Юльевич Витте и его время. СПб., 2000. С. 45-49) «Рыночный механизм работал таким образом, что в России создавалась нехватка продовольствия. Мировой рынок работал как насос, выкачивающий из России ее богатства: хлеб, масло, лес, лен, пеньку и другое сырье.» (Нефедов С.А. История России. Факторный анализ. Т.II. М., 2011. С. 329; Сборник сведений по истории и статистике внешней торговли России.Т.I. СПб., 1902 С. 6-8)

противостоянии с теми народами, где граждане воюют за свои действительно общенациональные интересы. Поражение в Крымской войне 1853-1856 годов сделало это очевидным. Дело было не только в недостаточности патриотизма со стороны массы солдат-рабов, которые, кстати, упорно не хотели возвращаться к своему крепостному ярму¹⁰⁷¹. Для победы в войнах нового поколения был необходим промышленный переворот, а промышленный переворот требовал вовлечения широчайших слоев населения в процессы экономической, культурной и политической модернизации, отказа от колониальной модели искусственной консервации крестьянства на уровне традиционализма, т.е. отказа от крепостного права.

И все теперь зависело от того, кто именно станет субъектом этого этапа модернизации. Собственно именно так и ставился вопрос царской властью¹⁰⁷²: отмена крепостничества неизбежна, но мы должны осуществить эту отмену с максимальной пользой для себя, т.е. максимально отсрочив действительное освобождение крестьян де-факто от крепостных обязательств по отношению к помещикам¹⁰⁷³. Если бы реальным субъектом этой модернизации стала не власть, а само крестьянство, оно ставило бы перед собой совсем иные задачи – поскорее освободиться от крепостной зависимости и начать, наконец, работать на себя. Разумеется, власть не говорила о том, что ее целью является так формально отменить крепостное право, чтобы продлить режим внеэкономического принуждения на максимально долгий срок. Как всегда в подобных случаях речь шла о благородной миссии «недопущения русского бунта, бессмысленного и беспощадного» и сохранения условий существования «цивилизованного сословия». Тот факт, что это сословие окончательно превратилось, в экономическом плане, в сословие-паразит, разрушающее собственное государство¹⁰⁷⁴,

¹⁰⁷¹ О нежелании крестьян возвращаться в крепостное состояние см.: Riber A. The Politics of Autocracy. Paris. 1966.

¹⁰⁷² Захарова Л.Г. Самодержавие и отмена крепостного права в России. М., 1984 С. 65-67.

¹⁰⁷³ Чернышевский «Письма без адреса».

¹⁰⁷⁴ Приведем лишь некоторые цифры. В 1907 году было вывезено хлеба на 431 млн. руб.; взамен были ввезены высококачественные потребительские товары для высших классов на 180 млн. р. 150-200 млн. руб. составили расходы русских путешественников, а многие представители русской знати постоянно жили во Франции. (Сидоров А.Л. Финансовое положение России в годы Первой мировой войны (1914 – 1917М., 1960 С. 85-86). В том же 1907 году было ввезено машин и промышленного оборудования всего на 40 млн.руб., а сельскохозяйственной техники – на 18 млн.руб. В 1913 году было вывезено хлеба на 654 млн. руб., расходы путешественников составили 324 млн. руб., ввоз машин и промышленного оборудования – 110 млн.руб. (Россия 1913 г.Статистико-документальный справочник. СПб., 1995. С.212, 214). «Можно условно представить, что зерно с помещичьих полей шло на экспорт, а зерно с крестьянских земель на внутренний рынок, и тогда получится, что основная часть помещичьих земель как бы не принадлежала России, население страны не получало продовольствия от этих земель, они не входили в состав экологической ниши русского этноса. Помещики продавали свой хлеб за границу, покупали на эти деньги заграничные потребительские товары и даже жили частью за границей. На нужды индустриализации шла лишь очень небольшая часть доходов, полученных от хлебного экспорта. Таким образом внутри российской экономики существовала автономная экономическая система, которая использовала значительную часть российских земель, но очень мало давала русскому народу сужая его экологическую нишу.» (Нефедов С.А. История России. Факторный анализ. Т.II. М., 2011. С. 334) При этом власти не решались вводить подоходный налог на состоятельные слои населения (Русские финансы и европейская биржа в 1904 – 1906 гг. М., 1926. С. 137-138)

разумеется, самим этим сословием не принимался во внимание. Это та колониально-модернистская линия русского дворянства, которая с некими вариациями была подхвачена определенными слоями имперской новой буржуазии¹⁰⁷⁵ и которая напрямую вела к революциям начала 20 века.

¹⁰⁷⁵ Хотя в России и ранее существовала торговая буржуазия, процессы модернизации и возникновение фабричной промышленности привели к формированию новой значительной элитной группы торгово-промышленной буржуазии, связанной с «диффузией западной технологии и с вывозом капитала из западных стран в Россию» (Нефедов С.А. История России. Факторный анализ. Т. II. М., 2011. С. 354). Русские капиталисты выступали посредниками в этом процессе и были непосредственно связаны с западными фирмами, банками и биржами. Развитию этого типа и этого типа буржуазии способствовала бурная кампания учреждения новых акционерных обществ в сфере железнодорожного строительства. Создавались привилегированные компании, организаторы которых не имели своих капиталов, получали от российского правительства концессии на строительство и размещавшие акции и облигации на международных рынках. Это посредничество в сочетании с финансовыми махинациями, связанными с завышением сметной стоимости строительства, приносило концессионерам и их покровителям во власти огромные прибыли. Это был типичный вариант быстрого коррупционного обогащения за счет государства. (Рибер А. Дж. Групповые интересы в борьбе вокруг Великих реформ. // Великие реформы в России 1856 – 1874. М., 1992. С. 60-65; Гиндин И.Ф. Русская буржуазия в период капитализма, ее развитие и особенности. // История СССР. 1963 N 2. С. 72). Поскольку новые общества в значительной степени базировались на привлечении иностранного капитала, то в качестве учредителей выступали люди, знакомые с иностранными языками и мировым финансовым рынком: по большей части это были прибалтийские немцы, поляки и евреи, в южных портах – греки, несколько экспортных компаний возглавляли англичане. Новая российская буржуазия (И.Ф. Гиндин называет ее «петербургской») имела интернациональный характер; она работала с привлечением иностранного капитала, но в то же время посредством «совместительства» была тесно связана с высшими чиновниками и получала льготы от правительства. (Гиндин И.Ф. Русская буржуазия в период капитализма, ее развитие и особенности. // История СССР. 1963 N 2. С. 70-71) Кроме «петербургской» существовала и старая «московская» буржуазия, сохранявшая национальный характер. (Нефедов С.А. История России. Факторный анализ. Т. II. М., 2011. С. 356) Крупнейшие московские капиталисты были владельцами текстильных фабрик Центрального региона, и преуспевание «московской буржуазии» было связано с промышленным переворотом, происходившим в хлопчатобумажной промышленности. Московские промышленники не стремились к вложению капиталов в тяжелую промышленность. Что же касается иностранных капиталистов и работавших на их деньги «петербуржцев», то для них такое вложение было достаточно выгодным, так как средний уровень прибыли в Европе был значительно меньше, чем в России (Гиндин И.Ф. Русская буржуазия в период капитализма, ее развитие и особенности. // История СССР. 1963 N 2. С. 63 – 73; Лаверычев В.Я. Крупная буржуазия в пореформенной России. 1861 – 1900. М., 1974. С. 63 – 67) Русская буржуазия отличалась от интернациональной петербургской своими православными традициями, в ее среде было много старообрядцев, и это проявлялось в отрицательном отношении к биржевым спекуляциям и «неправедной» наживе (Нефедов С.А. История России. Факторный анализ. Т. II. М., 2011. С. 357; Ананьич Б.В. Банкирские дома в России. 1860-1914. Очерки истории частного предпринимательства. Л., 1991. С. 122-126) Благодаря своим связям с правительством, «петербуржцы» перехватывали у «москвичей» контракты и концессии. В 1867 году компания, объединившаяся под «национальным флагом» 90 крупных русских промышленников, была вынуждена уступить «Главному обществу российских железных дорог» в борьбе за право покупки приватизируемой Николаевской дороги. Это обострило отношения между «петербуржцами» и русскими промышленниками. С.И. Мамонтов писал «С одной стороны немцы, иностранцы и вообще паразиты, а с другой – русские производители». (Цит по Лаверычев В.Я. Крупная буржуазия в пореформенной России. 1861 – 1900. М., 1974. С. 184) . Учредители же «Главного общества российских железных дорог» использовали собранный в России капитал не столько для закупок оборудования, сколько для спекуляций на иностранных биржах., в результате чего собранная валюта ушла из России. Капитал был истрачен, но построено было только 755 верст путей вместо предполагавшихся 3900. В октябре 1862 года новый главноуправляющий путями сообщения П.П. Мельников докладывал Александру II, что банкиры учредители выехали из России с большими премиями, бросив дело неоконченным. (Соловьева С.М. Железнодорожный транспорт России во второй половине XIX века. М., 1975. С. 65 – 67, 75; Нефедов С.А. История России. Факторный анализ. Т. II. М., 2011. С. 305). Кстати, впоследствии у государства так и не хватило средств для того, чтобы по-существу вторично выкупить железные дороги. Министерством Н.Х. Бунге (1881 – 1886) в казну было выкуплено только 1,3 тыс. верст дорог. Другой областью разногласий между русскими промышленниками и правительством была фритредерская таможенная политика М.Х. Рейтерна. Важно иметь в виду, ограниченность старообрядческого национального купечества внутренним рынком в отличие от петербуржцев, преуспевших в сфере международных махинаций и подкупа правительственных чиновников с целью получения концессий. Старообрядческое купечество находилось под постоянным недоверием со стороны государства, давлением и преследованиями. Долгое время сохранялись

Но был и другой путь разрешения противоречия. Начиная с Пушкина и декабристов, определенная часть русского дворянства приступает к формированию особой интеллектуальной среды, получившей впоследствии название интеллигенции. Формирование этой среды стало в России большим *политическим* делом русского дворянства романовской эпохи, его призванием, его миссией и его вкладом в преодоление внутреннего колониального раскола и формирование российского национального единства. Когда мы говорим о том, что формирование интеллектуальной среды было «миссией русского дворянства», это означает только то, что именно дворянство в романовскую эпоху *начинает* этот процесс, становится его инициатором. Однако по мере развития модернизационных процессов, особенно в пореформенный период к формированию российской интеллектуально-общественной среды подключаются представители других классов и сословий, с неизбежностью усиливая звучание социальной тематики¹⁰⁷⁶. Основоположник этого движения А.С.Пушкин очень серьезно относился к этой миссии и вполне сознавал ее значение. После тщательного изучения обстоятельств пугачевского восстания¹⁰⁷⁷ он приходит к выводу, что подлинная трансформация русской социально-политической системы невозможна без преодоления какого-то глубинного нравственного кризиса, разрушающего общество и превращающего каждое его восстание против рабства не в позитивное, освобождающее действие, а в разрушительный «бунт бессмысленный и беспощадный»¹⁰⁷⁸, сменяющийся новым витком тирании. Какова природа этого глубинного кризиса Пушкин сказать не мог, но его интуиция и знание России подталкивало его в направлении *освоения богатства народной культуры, народного языка, его выразительности и образности*.

Социальная роль русской литературы как фактор преодоления внутреннего колониального раскола. Значение пушкинского синтеза европейского и русского начал. Это было не просто освоение. Пушкин стремится выразить новые европейские, ренессансные ценности в формах и образности родного языка¹⁰⁷⁹ и, одновременно, национальные ценности и

ограничения даже для их свободного перемещения по стране тем более, за ее пределы. Для отъезда за границу требовалось особое разрешение (Собрание постановлений по части раскола (1734 – 1874). 2-е изд. Доп. и испр. СПб., 1875. С. 606; 617, 668 -670; Расков Д.Е. Экономические институты старообрядчества. – СПб., 2012 С. 30 – 33; Стадников А.В. Московское старообрядчество и государственная конфессиональная политика XIX - начала XX в. М., 2002. С.52-53). Т.е. фактически развитию реального рыночного капитализма в России противостоял сначала колониально-помещичий, а затем государственно-чиновничий капитализм, также имевший колониальную природу. При этом эти два вида колониального патерналистского капитализма смыкались до такой степени, что купцы и мещане. Полкупавшие земли разорявшихся дворян становились новыми помещиками. (Нефедов С.А. История России. Факторный анализ. Т.II. М., 2011. С. 358, 387)

¹⁰⁷⁶ Речь идет о разночинцах.

¹⁰⁷⁷ Пушкинская «История пугачевского бунта», написанная в ... и не оцененная большинством современников является, по нашему мнению, одной из самых точных и глубоких работ по русской истории.

¹⁰⁷⁸ В окончании «Истории пугачевского бунта» Пушкин приводит поименные списки всех повешенных дворянских семей вместе с женами, детьми и домочадцами, а затем следует очень важная фраза «нравственное совершенствование» - вот путь из кризиса национальной разорванности.

¹⁰⁷⁹ «Евгений Онегин», «Маленькие трагедии», Повести Белкина, Медный всадник и др.

глубинные нравственные установки – в формах языка современного¹⁰⁸⁰. С этого удивительного пушкинского синтеза европейского ренессансно-просвещенческого и русского национального начал снова открывается возможность другого, гражданского, не колониального, целостного пути России к Современности. Этот синтез в духовной культурной форме снимает конфликт и противостояние русского и европейского начал, и рождает новый, современный тип русского сознания, вернее, дает русло для его дальнейшего самостоятельного развития в рамках Современности. Пушкин, как и Данте, не был философом в европейском смысле, он не сформулировал этот синтез, он лишь явил этот синтез *самим собой, своей жизнью, миром своих чувств* и дал ему выражение в своем творчестве. А дальше это новое мироощущение стало неотъемлемым фактом духовной жизни многих людей, и начался процесс осмысления, освоения этого духовного открытия, «разгадывания» этой гениальной пушкинской загадки под названием *русская душа современного человека*. Удивительно, как точно рационалист и поклонник Вольтера, Пушкин, не замеченный в излишнем религиозном усердии, передает глубочайшие моменты религиозного мироощущения в своем стихотворении «Пророк». То, что было невозможно в политической и экономической жизни – преодоление колониального внутреннего раскола между европеизированной, модернизированной элитой и традиционным народом изначально было преодолено в сфере духовной. Русская литература стала особой формой коммуникации в рамках Современности. Чем была русская литература 19 века после Пушкина? И чем она отличается от всякой другой литературы? Здесь есть некая тайна. Вроде бы литература и литература. Каждая страна имеет свою литературу, все они различаются по своим особенностям. Однако, при всем внешнем сходстве русской литературы с литературой как таковой, эта литература *в России* выполняла особую миссию – она развивала в людях забытую, вытоптанную со времен покаяния в ходе Раскола русской религиозной совести, способность к сопереживанию, к отождествлению себя со всеми другими людьми, чувство личной ответственности за то, что происходит с тобой и твоими ближними и дальними. Русская литература учила тому, что нет чужой боли, что все люди – люди, что нет правоты в том, чтобы превращать людей в вещи и продавать их как скот оптом и в розницу и использовать для своих нужд, что нет в этом никакой цивилизованности, а есть лишь варварство бессердечия и дикость. Пушкин, Лермонтов, Гоголь, Тургенев, Толстой, Достоевский, Чехов... - вот те ступени, по которым по которым шаг за шагом преодолевался глубинный деморализующий разрыв в народной нравственности, во всех классах и сословиях, и шло обретение новой цельности духовного и нравственного бытия народа, его нового гармонического национального единства. Уникальность и значение той новой формы коммуникации, которую открывает русская литература 19 века, состояла в том, что она *соединила в себе идею новой универсальности*

¹⁰⁸⁰ Сказки А.С.Пушкина.

*человеческой природы, открытую Просвещением – универсальности поверх религиозных конфессиональных барьеров, ценность и неповторимость каждой человеческой индивидуальности в ее политическом и гражданском измерении – также открытую заново Просвещением с глубинным нравственным принципом русского мироощущения, содержащемся в нашем Православии – принципом «восходящей индивидуализации». Важно понимать, что никакого другого нравственного типа индивидуализации, кроме религиозного до 19 века Россия не знала. В том-то и состояла трагедия Раскола, что вместе с дискредитацией религиозного начала в обществе было подавлено и начало *индивидуально-личностное*, которое до 19 века в России могло быть *только религиозным*. В итоге на фоне «завозных» идей Просвещения восторжествовал аморализм в частной жизни и рабовладение - в социальной. Кризис мироощущения религиозного единства людей в Боге 17 века нанес в России удар по принципу универсальности человеческой природы, что собственно сделало на целых полтора века легитимным рабство, исключившее из сферы полноценных людей огромную часть русского общества. Расколота на две неравные части – современную и до-современную, русская действительность не давала никаких рациональных оснований для универсализации человеческой природы ни по обновленному религиозному принципу (как в Германии, Голландии, Англии, США), ни по принципу общей гражданской принадлежности (как во Франции), ни по принципу общекультурному (как в Германии), ни даже по кантовскому, казалось бы наиболее универсальному общеевропейскому принципу принадлежности *к общей ступени в развитии человеческого разума, рациональности*. Русская литература 19 века открывает новый тип обоснования и достижения общечеловеческого единства – современный по форме выражения (искусство, а не традиционная религиозность) и при этом развивающий *ту способность человеческой природы, которая не подвержена ограничениям рациональности, которая позволяет перекидывать мостик универсальности от человека современного к человеку традиционному – способность эмоционального самоотождествления с другим*. Этот новый тип коммуникации для своего утверждения в обществе на первом этапе не требовал рационального обоснования в виде убедительных философских систем. Он предполагал развитие способности понимания через сопереживание, т.е. использование открытий человеческого разума для совершенствования эмоциональной составляющей человеческого духа, т.е. для воспитания того самого «умного чувства», о котором в религиозной форме говорил Дионисий Ареопагит. Была ли русская литература 19 века провозвестницей какой-то новой формы религиозного, объединяющего людей мироощущения? Скорее, здесь можно говорить о рождении новой более универсальной формы эмоциональной коммуникации, выполняющей *в определенной степени* ту функцию, которую раньше брала на себя традиционная религиозность. Оговорка «в определенной степени» очень важна, поскольку с*

одной стороны выход за пределы религиозной формы позволил сделать это открытие более универсальным. Внеконфессиональная форма русской литературы позволила не только открыть по настоящему Европу России, но и, что очень важно, Россию включить в Европу, открыть Россию Европе, «вести» Россию в Европу. С другой стороны, принципиально светская образно-рациональная форма русской литературы, в условиях *незавершенности общей религиозно-нравственной трансформации русского общества*, создавала некую иллюзию возможности *обойтись в принципе* без этой внутренней нравственно-религиозной трансформации при построении современной социально-политической системы. Важно отметить то, что русская литература вернула в новой уже современной форме ту самую ценность «восходящей индивидуализации», без которой невозможно нравственное выздоровление русского общества. *Новое обретение* этой ценности всколыхнуло общество, вдохнуло в него жизнь, веру в себя, в свое человеческое достоинство. С этого момента начинается новый виток общественной консолидации и поиск путей выхода из социально-политического и экономического тупика внутреннего колониального раскола.

Итак, первый шаг в преодолении внутреннего колониального разрыва был сделан в духовной сфере – в сфере русской литературы. Но одновременно с появлением нового духовного течения начинается развитие новых внутренних форм социальной интеграции, взаимодействия внутри интеллектуальной среды. Пушкинский «Современник», подхваченный В.Г.Белинским, затем, Н.А.Некрасовым становится центром этого нового движения. И совсем не случайно поиск новых социально-политических и нравственных установок в России начинается именно *на основе литературной критики*.¹⁰⁸¹ Дело здесь было не только в

¹⁰⁸¹ Полевой Н.А. Очерки русской литературы (статьи о Державине, Жуковском, Пушкине...); Надеждин Н.И. «Литературные опасения за будущий год», «Сонмище нигилистов», «Всем сестрам по серьгам»Белинский В.Г. Литературные мечтания. Элегия в прозе (1834):Гамлет. Драма Шекспира. Мочалов в роли Гамлета (1838, цикл статей); «Герой нашего времени». Соч. М. Лермонтова (1840); Стихотворения М. Лермонтова (1841); Взгляд на русскую литературу 1846 года (1846); Письмо Н. В. Гоголю (1847); Взгляд на русскую литературу 1847 года (1848); Сочинения Александра Пушкина; Похождения Чичикова или Мертвые души;

сложности цензурных условий, но и в том, что как литература в России была больше, чем просто литература, так и литературная критика была больше, чем литературная критика. Если литература в своеобразной форме задавала новый идеал, новые принципы человеческих отношений, то литературная критика соотносила эти новые идеалы с социальной реальностью, тем самым перекидывая мостик от духовного к социальному. Появляются такие независимые от официальной идеологии центры формирования общественного мнения как «Колокол» А.И.Герцена, «Современник» Н.А.Некрасова, «Отечественные записки» Краевского позднее – Н.А.Некрасова и М.Е.Салтыкова-Щедрина, «Русское слово» Благосветлова и Д.И.Писарева, «Вестник Европы» Стасюлевича, «Русское богатство» Михайловского и Короленко. Эти центры растут, движение набирает силу, появляются новые имена, новые властители дум, новые социальные слои подключаются к этому процессу. В нашу задачу не входит анализ вызревания и кристаллизации тех идей, которые завершились марксистской теорией русской революции, на эту тему написано много интересных работ.¹⁰⁸² Так к 60 годам 19 века в России столкнулись два вектора модернизации: вектор национально-демократический, гражданский и вектор колониально-авторитарный, патерналистский.

Исход противостояния двух векторов модернизации в России. К сожалению, в сложном противостоянии сил, стремившихся к отмене крепостничества, сил сопротивлявшихся отмене крепостничества и сил, стремившихся отменить лишь форму крепостничества, сохранив при этом на сколь возможно длительное время его суть – победили последние¹⁰⁸³. Форма, в которой

воспоминаний о Николае Александровиче Добролюбове. Мемуары (1902); К какой литературе принадлежат стрижи, к петербургской или московской? Публицистика, Критика (1864); Несколько слов о Николае Алексеевиче Некрасове. Критика; Н.К. Михайловский «Десница и шуйца Льва Толстого»; «Жестокий талант»; Аполлон Григорьев «Реализм и идеализм в нашей литературе»; «Ромео и Джульетта»; «Критический взгляд на основы, значение и приемы современной критики искусства»; Гончаров «Миллион терзаний»; Тургенев И.С. «Гамлет и Дон Кихот», и др.

¹⁰⁸² Пантин И.К., Плимак Е.Г., Хорос В.Г. Революционная традиция в России: 1783–1883 гг. М., 1986.; Водолазов Г.Г. От Чернышевского к Плеханову. М., 1969; Маслин М.А., Алексеев В.А. Русская социальная философия конца XIX - начала XX века: психологическая школа. М., 1992.

¹⁰⁸³ Дворянство изначально было против реформы и первые проекты предполагали освобождение крестьян вообще без земли (проект С.С.Ланского 1857 года). (Зайончковский П.А. Отмена крепостного права в России. М., 1968 С. 74-80). Дворянство стремилось остаться единственным собственником земли в России, с тем, чтобы вынудить крестьянство обрабатывать их земли в качестве батраков и арендаторов. Чиновничество понимало, что такой оборот дел в России чреват восстанием и представляет угрозу для государства. Ситуация и так была неспокойной. В 1855 - 63 крестьянских выступления, в 1856 – 71, в 1857 – 121, в 1858 – 423, в 1859 – 182, в 1860 – 212. (Крестьянское движение в России в 1857 – 1861 гг. М., 1963. С. 736-737; Нефедов С. 310. В конце концов было «компромиссное» решение об освобождении крестьян с землей ... Но во-первых, выделение этой земли было максимально отсрочено требованием платить выкупы за эту землю и, во-вторых, земли выделялось столько, чтобы ее было недостаточно для безбедного существования, с тем, чтобы крестьяне были вынуждены обрабатывать помещичью землю. Помещику отходило не менее трети, а на юге не менее половины всей удобной земли. (Нефедов С.311) В итоге произведенного раздела угодий в Центральном районе крестьяне потеряли 20% земли, а на Черноземье – 16%. (Нефедов С.311, Литвак Б.Г. переворот 1861 года ... С. 156-160) Повинности крестьян перед помещиками и государством были зафиксированными и время нахождения крестьян в состоянии «временнообязанных» зависело от помещика. При этом сами крестьяне частной собственности на землю (в отличие от помещиков) не получили. В интересах государства земля оставалась в общинной собственности. С целью гарантированной уплаты налогов было сохранено общинное самоуправление с постоянными переделами

была осуществлена сверху монархической властью реформа по отмене крепостного права в 1861 году не оставила российскому обществу времени для обретения национальной гражданской консолидации, столь необходимой перед лицом стремительно надвигающихся мировых войн. Она так и не позволила избавиться от паразитического разрушительного социального компонента в лице колониального дворянства, продолжавшего уже в виде выкупных платежей выкачивать из страны и непроизводительно потреблять огромную часть природных ресурсов. Ресурсы эти тратились не на нужды модернизации собственной страны, а служили источником ускоренной модернизации и милитаризации европейских государств, мощь которых очень скоро была направлена против России. С одной стороны, не была осуществлена социально-политическая модернизация (система не была подвержена в необходимой степени гражданской трансформации)¹⁰⁸⁴ – т.е. общество не получило никаких инструментов для влияния на политику и экономику, с другой стороны – технологическая модернизация (железные дороги) открывала новые невиданные дотоле возможности для усиления колониальной эксплуатации крестьянского труда и вывоза товарного зерна за рубеж, обрекая на голод собственных граждан.¹⁰⁸⁵ По замечанию С.А. Нефедова «высшие классы

земли. При этом выкупная цена земли была примерно на 20% выше рыночной. На 80% этой суммы крестьяне могли получить ссуду от государства на 49 лет под 6% годовых. При общей неграмотности крестьян даже переход на выкуп осуществлялся очень медленно. К 1870 году на выкуп перешло только 67% крестьян, к 1880 – 85%. (Безгин В.Б. Коллективизм и эгалитаризм в общинной психологии русского крестьянства конца XIX – начала XX века. // Историческая психология, психоистория, социальная психология: общее и различия. СПб., 2004. С. 250-251, 293-294) Т.е. только приступили в эти годы к оплате выкупа, рассчитанного на 49 лет ... Чернышевский «Письма без адреса» о реформе 1861.

¹⁰⁸⁴ Выдвинутый великим князем Константином Николаевичем план создания совещательного собрания из представителей земств и городов не был принят. Созданные в губерниях и уездах органы земского самоуправления выбирались отдельно от трех сословий (нация так и не родилась в ходе реформы 1861 года, в отличие от ситуации Французской революции), при этом численно преобладали дворяне (дворяне и купцы 90%, крестьяне 1,5%). Подобные земства назначали и собирали местные налоги, при этом даже такое самоуправление касалось исключительно фискальных и хозяйственных вопросов. Охрана порядка оставалась в ведении губернаторов. Любопытным примером чисто внешнего институционального заимствования при сохранении в неизменности внутреннего, негражданского содержания является судебная реформа. Законодатели заимствовали принципы нового судопроизводства у Англии и Франции: принцип разделения административной и судебной власти, независимость судей, равенство граждан перед законом, гласное судопроизводство с прениями сторон, ссуд присяжных. Государственные суды были организованы по образцу французской магистратуры с ее трехступенностью судопроизводства; так же, как во Франции должностные лица были несменяемыми – в отличие от прокуроров, назначаемых властями. (История XIX века ... Т.IV С.77-78, Нефедов с. 319). Но при этом большая часть населения безграмотна, сохранен общинный принцип владения и патерналистского контроля над всеми сторонами жизни крестьян. Хотя на среднем уровне влияние дворянства постепенно уменьшалось, на высшем уровне правительства оно все же оставалось преобладающим. Так 90; членов правительств 1901 – 1917 года по происхождению были дворянами. (Миронов Б.Н. Социальная история ... Т.II С.207; Нефедов С.А. История России. Факторный анализ. Т.II. М., 2011. С. 319, 396).

¹⁰⁸⁵ Хотя процесс индустриализации России начался на привлеченные западные капиталы, условия этого «привлечения» были настолько невыгодны для казны, что частные железные дороги строились в основном на средства, полученные от государственных и гарантированных государством внешних займов. Общий объем этих займов в 1861 – 1880 годах составил более 1,6 млрд. руб., и за 1866 – 1880 годы казна была вынуждена выплатить 350 млн. руб. процентов по этим займам. В итоге Россия попала в долговую кабалу, выплата огромных процентов по займам стала главной статьёй государственных расходов, намного превосходившей военные расходы. При этом в самой России были деньги. П. Грегори говорит о том, что «Россия начала индустриализацию с удивительно высоким уровнем сбережений ... Дореволюционная Россия, в отличие от советского руководства в 30 –ые годы XX века не была вынуждена принимать радикальную программу формирования капитала с целью за несколько лет

российского общества по прежнему пользовались привилегиями, унаследованными от эпохи крепостного права и несовместимыми с понятием о цивилизованном обществе. Нежелание высших классов нести налоговые тяготы было одним из факторов, обуславливавших финансовую слабость России ... Распределение ресурсов было таким, что значительная часть хлеба принадлежала не массам полуголодного населения, а крупным землевладельцам, которые считали выгодным вывозить зерно за границу. Государство в своих целях способствовало массовому вывозу хлеба и это привело к структурному кризису в 1891- 1892 годах».¹⁰⁸⁶ Не будучи в состоянии направить максимум ресурсов на цели собственной модернизации, впадая в нарастающую финансовую зависимость от европейских конкурентов, традиционалистская власть стремительно теряла основания для легитимности в глазах собственного общества. А между тем, под влиянием вынужденной технологической модернизации менялось и общество, утрачивая черты традиционализма¹⁰⁸⁷, но, при этом, не успевая становиться гражданским.¹⁰⁸⁸

Не увенчалась успехом не только попытка трансформации России по англо-американскому конституционному образцу в 60-70е годы, но и по более консервативному прусскому образцу в 80-ые годы, олицетворяемому политикой Бисмарка.¹⁰⁸⁹ В России социальные реформы, предпринятые правительством в начале 1880-ых годов, предусматривающие меры по облегчению податных тягот крестьян, регулированию труда

догнать Запад». Нефедов сообщает, что «капиталы имелись, однако, из 2,5 млрд внутренних вложений на строительство железных дорог было лишь 108 млн. рублей, а 1,6 млрд составляли иностранные займы. (Нефедов С. 326, Гиндин С. 50). На нужды индустриализации самой России шла лишь очень небольшая часть доходов, полученных от хлебного экспорта, осуществлявшегося российскими землевладельцами. И хотя по объемам производства страна была более менее обеспечена хлебом, политика форсированного вывоза приводила к тому, что среднее потребление балансировало на уровне голодного минимума и примерно половина населения жила в условиях постоянного недоедания». С одной стороны одношадные и безлошадные крестьяне, составляющие от 50 % до 65% всех крестьянских дворов, а с другой стороны – огромные дворянские латифундии, аккумулировавшие средства, не работавшие на собственную страну. (Нефедов С.А. История России. Факторный анализ. Т. II. М., 2011. С. 324 -326, 336; Грегори П. экономический рост Российской империи (конец XIX - начало XX в.). М., 2003. С. 44-45 ; Милов Л.В. «Великорусский пахарь...» с. 571) Следствием подобной ситуации стал периодически повторяющийся голод и эпидемии. Голод 1867, 1871 – 73, 1880, 1892, Эпидемии холеры 1866 – 1867, 1871 – 1872, 1892 (Васильев К.В., Сегал А.Е. История эпидемий в России. М., 1960. С. 249-250

¹⁰⁸⁶ Нефедов С.А. История России. Факторный анализ. Т. II. М., 2011. С. 399, 599.

¹⁰⁸⁷ Растет грамотность среди крестьян. В 1860-ых годах число грамотных среди крестьян составляло 5-6%, к 1997 году - 17,4%, а к 1913 году – 25% (среди крестьян двенадцати центральных губерний). Нефедов . С.353 В 874 году доля грамотных призывников составляла 21%, в 1898 – 45%, в 1913 – 68%. (. Рашин А.Г. Грамотность и народное образование в России XIX и начале XX в.// Исторические записки. 1951. Т.37. С.32, 3)7.

¹⁰⁸⁸ Недопущение гражданских институтов.

¹⁰⁸⁹ В 1891 году 93% германских железных дорог принадлежали государству. Были введены акцизы на основные товары,, предприняты протекционистские меры. Увеличены таможенные пошлины,. Была использована идея Ф.Листа, что либеральная свобода торговли тормозит развитие производства в странах отстающих в своем развитии. Государство также попыталось взять на себя «заботу» о рабочих (монархия должна стоять над классами и давать защиту угнетенным) было разработано рабочее законодательство, Был создан и поощрялся государственный сектор экономики. В результате этой оригинальной политики в послдней четверти 19 века Германия сделала мощный рывок и в начале 20 века обогнала Англию по объемам промышленного производства. Не в последнюю очередь и за счет особого типа организации научного процесса как процесса организованного, коллективного, социально и промышленно ориентированного. (Нефедов С.А. История России. Факторный анализ. Т. II. М., 2011. С.383-384) Это был образец модернизации, отличный от английского, в основе которого лежал не либерализм, а государственное регулирование экономических и социальных отношений. (Мак-Нил У. Восхождение Запада.История человеческого сообщества. Киев; Москва. 2003. С.942 – 950)

рабочих, страхованию – остались незавершенными из-за сопротивления дворянства. По этой же причине в России не могло быть никакой речи об устойчивой политике протекционизма, взимании налогов с привилегированных сословий и ограничении в вывозе продовольствия, вызывавшего систематические голодовки населения.¹⁰⁹⁰ Пытавшегося ввести таможенные пошлины Вышеградского пришлось убрать, поскольку дворянству стало слишком дорого покупать в России иностранные товары. С другой стороны, поднятые Германией в ответ на русскую таможенную политику тарифы на русский хлеб были невыгодны русским «плантаторам» и их западным партнерам. Так в середине 80-ых годов становится очевидно, что разрыв интересов между дворянско-промышленной метрополией и колониальным общественным большинством в России становится настолько непреодолим, что в отличие от Германии российской монархии не удастся стать силой, консолидирующей нацию. С этого момента российская монархия фактически становится на сторону лишь одной стороны конфликта¹⁰⁹¹ и вступает на путь противостояния большей части российского общества, не оставляя ей никакого другого социально-политического шанса кроме революции.

В этой внутренне противоречивой и неустойчивой ситуации, так и не завершив процесс гражданской национальной модернизации, Россия встретила Первую мировую войну, которая показала, что общество больше не готово воевать за страну, которая ему не принадлежит. Социалистические лозунги равенства и власти народных советов, лозунги земли для крестьян и мира – казалось, отвечали чаяниям и устремлениям людей, поднявшихся на преодоление внутреннего колониального раскола и обретение общегражданского национального единства. Этот социальный взрыв стал важнейшим моментом, подтолкнувшим общество к осознанию своего нового политического качества – качества не объекта, а активного субъекта политического процесса. Однако, не следует забывать, что российское общество вступило на путь социально-политических преобразований *таким, каким его сформировал предыдущий царский режим – малограмотным, патерналистским, не имеющим никаких навыков*

¹⁰⁹⁰ М.Н.Катков и В.П.Мещерский поставили Н.Х. Бунге в вину приверженность к социалистическим идеалам, и вместе с другими обвинениями это вынудило министра финансов уйти в отставку.

¹⁰⁹¹ В численном измерении «сторона» эта составляла ничтожное меньшинство общества, непроизводительно потреблявшее общественные ресурсы и одновременно препятствовавшее каким бы то ни было реформам, способным остановить процесс разрушения государства. В 41 губернии европейской России (без 9 западных губерний с польским дворянством) насчитывалось в 1858 234 тысячи потомственных дворян, в 1870 – 305 тысяч, в 1897 – 478 тысяч. При этом более половины составляли мелкое и среднее дворянство 1877 – 1905 с 50-59%. Собственно же латифундисты и лендлорды, занимавшиеся вывозом зерна и получавшие основные преимущества от сохранения в России колониального строя составляли всего 102 семьи (!) и при этом владели в 1905 году 30% всей дворянской земли. При такой концентрации ресурсов в руках единиц – естественно, что цена рабочей силы была настолько ничтожной, что ни о каком серьезном промышленном перевороте в этой области не могло быть и речи и при этом, именно эти «единицы» определяли политику государства. Никакие машины не могли быть дешевле рабочей силы в этих условиях. (Нефедов С.А. История России. Факторный анализ. Т. II. М., 2011. С. 392 – 394)

гражданского политического участия и управления. Именно такое общество и подхватило российское государство в тот момент, когда оно рухнуло под ударами Первой мировой войны.

Исследование причин и механизмов вырождения гражданской составляющей русской революции в ходе последующего развития советской индустриальной системы выходит за рамки данного исследования. В этой работе для нас важно было раскрыть *тайну возникновения* специфической российской модели перехода к Современности, соединяющей в единой социально-политической системе те два базовых вектора, которые на Западе были разделены : вектор колониальный и вектор национально-гражданский. Для этого нам пришлось поэтапно проанализировать и сопоставить процессы, которые влияли *на становление* эпохи Современности в России и Европе, с тем, чтобы понять, как и почему сложилась столь *своеобразная модель частичной Современности в рамках российской системы*, какие перспективы и ограничения накладывало на эти процессы сложное переплетение духовных, религиозных, социально-экономических и геополитических факторов. Мы полагаем, что знание этих важных моментов поможет современному российскому обществу преодолеть порочный круг воспроизводства патерналистских моделей развития и завершить, наконец, процесс национальной гражданской модернизации собственной социальной системы.

Заключение к третьей главе.

Идея индивидуализированной личности, зародившись в рамках итальянского Ренессанса, в самой Италии породила духовный и политический кризис, но не привела к формированию нового типа религиозности, нового типа морали, который бы позволил обществу объединиться для преодоления этого кризиса. «Семена» индивидуализации взросли на более благоприятной с геополитической точки зрения почве Германии. Новый индивидуализированный тип религиозности открывает возможности новых внутренних форм социально-политической интеграции и политической субъективизации общества, но для их реализации в Германии оказываются недостаточны геополитические, экономические и ряд других условий. Тем не менее, зародившийся здесь новый тип религиозности начинает достаточно быстро распространяться по Европе.

В политической форме новый гражданский тип интеграции был реализован в ходе Английской революции, когда пуританская армия Кромвеля фактически осуществила на практике процесс изменения политической системы. Хотя в ходе Английской революции и рождается новый тип политической активности, новый тип легитимации власти и новое

понимание власти, но под давлением политической традиции сохраняется сословный тип системы, английское общество так и не осуществляет до конца переход от собственно христианского универсального принципа к политическому универсальному принципу. Продолжением гражданской трансформации стала Американская революция.

Именно в Америке, куда на чистое с политической точки зрения пространство, переносится новый тип религиозности и новый тип социальной интеграции, пуритане (квакеры как более свободный тип пуританской религиозности), отцы пилигримы создают новый тип политических отношений, впервые формируется республиканская конституция как основа легитимации гражданской власти, оформляется новый тип государственности. И Декларация независимости, которая рождается на Американской земле потом, фактически, ложится в основу и задает совершенно новый тип действий в рамках Великой Французской революции. Однако, американская Конституция и политическая система еще не выступила как новый тип политического, потому что она не пришла на смену старому. Она выступила, скорее, как вынужденный, какой-то маргинальный, необычный тип политического.

Для того же, чтобы утвердить себя именно как новый тип политического начала, гражданский тип политического начала, поглощающий, низвергающий, заменяющий с необходимостью прежний, нужно было *противопоставить* прежнему. Именно эту функцию осуществила Французская революция. Но осуществила не сразу, а в несколько этапов. Этап 1789-1793 года, затем наполеоновский период, когда в такой своеобразной форме, в форме революционной (а потом и захватнической) войны к политической активности подключаются огромные массы людей, они как бы втягиваются в новый политический процесс (революции: 1830-ого года, 1848 год, затем 1860 и 1880-ые годы). Во французском обществе был слишком велик традиционный слой – крестьянство и потребовалось фактически 70 лет для того, чтобы включить постепенно общество в гражданский и процесс, осуществить общественную эволюцию и сделать для общества легитимным гражданский, республиканский тип власти. Наконец этот процесс был осуществлен в ходе формирования секуляризированной республиканской гражданской государственности. Интересно, что в данном случае этот новый тип государственности для своего непосредственного возникновения уже не нуждался в такой степени в религиозном компоненте. Однако, именно незавершенность этой трансформации и непройденность этого этапа эволюции определила тот преимущественно политический тип универсализма, который сформировался во Франции. Не случайно именно принцип политического равенства становится визитной карточкой французской революции, визитной карточкой французского политического Модерна. Политическое равенство стало той новой формой, которую обретает здесь принцип религиозного универсализма, коль скоро религиозность оказывается полностью вытеснена на периферию революционного процесса и

мало совместима с новым типом государственности. Во Франции гражданская трансформация и политическая субъективизация общества приобретает форму «нации». Так возникает тема «нации» как нового актора, как нового уровня общественной консолидации и активности и нового политического субъекта. Феномен нации как нового социального и политического качества общества стал политическим открытием Французской революции. И это открытие Франции начинает оказывать очень серьезное влияние на те регионы, которые в силу определенных причин, не осуществили еще этой важной гражданской трансформации. В частности, речь идет о Германии и о странах, которые расположены к Востоку либо Югу от Франции.

Новые для Современности, более восточные европейские регионы не могли трансформироваться так же, по той же схеме, что и западные в силу отсутствия объективных социально-экономических возможностей, но они должны были трансформироваться все равно, причем в ответ на трансформацию западных регионов. Это была *ответная модернизация* как реакция на опережающую модернизацию более западных регионов. Перед обществами, расположенными на Восток от Франции встает необходимость национальной консолидации, формирования определенного аналога новому типу общественной консолидации, который демонстрируют Франция и Англия (США в это время еще не вовлечены в такой степени в общеевропейский процесс). Но в этих обществах *еще* не созрели те внутренние гражданские тенденции, которые бы могли обеспечить гражданскую национальную консолидацию по французскому сценарию. Французское основание равенства и универсальности гражданской человеческой природы как основы национального самоопределения им не подходило. В этих условиях национальная консолидация не могла быть никакой иной кроме культурно-социальной, осуществленной немцами. В Германии возникает своеобразная форма частичной модернизации, связанная с высоким уровнем социально-политической и культурной неравномерности системы по территориальному основанию. Западная часть была более модернизирована в политическом, экономическом и духовном плане, восточная – менее. Поскольку именно восточная часть во главе с Пруссией становится ядром политического объединения нации, немецкий вариант частичной модернизацией соединяет в себе особый тип культурно-этнический тип национальной консолидации и традиционную, иерархически абсолютистскую систему власти. Это общество подчинено государству и не стремится по большому счету формировать механизмы контроля. В этом симбиозе определенные тенденции Модерна используются традиционной политической структурой для продления своего господства в новых условиях и социально-политического усиления. Хотя фашизм не является неизбежным следствием развития этого типа Современности, но совершенно очевидно, что своеобразное соединение социального патернализма и особого типа промышленного развития

является благодатной почвой для формирования тоталитарного варианта Современности. В этом смысле тоталитарный тип современного общества по существу является следствием незавершенной социально-политической модернизации. И только в этом смысле мы можем говорить об общности разных форм тоталитаризма. И в случае фашизма, и в случае советского социализма - *мы имеем дело с ответным типом модернизации в условиях незавершенности гражданской социальной трансформации*. Речь идет о форсированной национальной консолидации, с опорой на какие-то иные, не гражданские принципы.

Тенденции ответной восточно-европейской модернизации, были характерны и для России. Не случайно под влиянием германского романтизма и германского республиканизма, развивается в России спор западников и славянофилов, который в этом смысле тоже не был чисто русским, уникальным явлением. Главное отличие российской частичной модернизации от германской состояло в том, что здесь к периоду наполеоновских войн культурный раскол в обществе достиг таких масштабов, что не было не только социально-экономической, но даже культурной основы для национального единства. Весь 19 век в России прошел в поисках путей преодоления культурно-социального раскола, разрывавшего общество и препятствовавшего его национальной консолидации и модернизации. Вплоть до революции 1917 года проблема социально-культурной, политической модернизации и формирования национального единства так и не была решена. Социалистическая идеология с характерным для нее принципом социального равенства и классового единства, с ее принципиальным интернационализмом в наибольшей степени соответствовала тем особенностям российской духовной (восходящая индивидуализация) и политической (религиозно окрашенный патернализм) традиции, на которые только и можно было опереться для преодоления национального раскола, разрушившего государство. Даже сама ее вызывающая нерелигиозность, антирелигиозность была тоже приемлема, поскольку в ходе и после Раскола страна пережила очень серьезное разочарование в церкви как институте, который на протяжении длительного времени фактически санкционировал этот разрушающий систему, чреватый взрывом социальный раскол, связанный с вторичным закрепощением 18 - 19 веков. К этому следует добавить неструктурный, восходящий тип индивидуализации, плюс огромные для того времени масштабы патерналистски ориентированного социума (крестьянства), плюс вызовы индустриализации – все это вместе породило тот особый тип частичной патерналистской модернизации с опорой на восходящий тип индивидуализации, открытый, без этнической исключительности, направленный на преодоление последствий социального раскола. Именно этот тип патерналистской модернизации и отлился в формы патерналистского социализма в его советском варианте.

Заключение

Проведенное сравнительно-политологическое исследование позволило найти социальную матрицу, с помощью которой можно вести «социальный перевод», социальную экзегезу с языка одной цивилизации на язык другой. В этой связи становится очевидным, что не прав был С.Хантингтон, определяя цивилизации как наиболее широкие, *предельно широкие* формы культурной общности, за границами которых остается лишь то, что биологически отличает людей от других видов живых существ. Есть более широкая общечеловеческая социально-культурная общность, в рамках которой и возможен этот социальный перевод. Эта матрица включает в себя: тип индивидуализации личности, тип морали, тип социально-политической системы. Благодаря открытию этой социальной матрицы удалось отделить сущность Современности от той конкретной формы ее проявления, которую она приняла в рамках западной цивилизационной модели (Возрождение, Реформация, революция). Это дало возможность сопоставлять уровни развития (Современности) Модерна в разных цивилизационных сегментах, в регионах, относящихся к разному типу культур. Использование этой матрицы позволило проанализировать и сопоставить логику перехода от пред-Модерна к Модерну и поэтапного вызревания Модерна в двух частях христианского социума - российской и европейской.

И Европа, и Россия вырастают из единого цивилизационного корня – антично-христианского синтеза, соединяющего в себе принципы духовного и материального единства людей. Исторически сложилось, что синтез этот был осуществлен в двух формах. Западный вариант, связанный с именем Аврелия Августина, сохранил античный структурный материальный принцип границ между индивидами как базовый для понимания суверенитета личности и кладет именно этот тип индивидуализации в основу своей социальности. Восточный, связанный с фигурой Дионисия Ареопагита, – открывает новый духовный тип индивидуализации личности, в основе которого лежит неструктурный, ипостасный принцип множества, при котором индивидуальное не совпадает с отдельным, частным, а суверенитет личности определяется не границами, отделяющими ее от других, а уровнем ее незаменимости, ее уникальной значимости для бытия этих других – т. е. той степенью, с которой ее существование может стать значимым фактором существования других.

Начавшийся в эпоху Возрождения процесс одновременного присвоения человеком своей всеобщей природы в ходе конкретной деятельности и осознания в своей индивидуальности

всеобщего начала составил основу индивидуализации личности и проявил глубинные различия, которые содержались в двух формах антично-христианского синтеза. Западная ветвь обращается к Августину и находит у него античную структурность. Вступая в эпоху нового экономического и политического подъема в преддверии Современности, западная и восточная формы индивидуализации личности проходят все этапы эволюции и завершаются к XVI–XVII в. кризисом деиндивидуализации. В западном варианте происходит растворение всеобщего, божественного начала в частном, человеческом, природном – в утрате Бога, как ценности. В восточном – наоборот – в растворении индивидуального во всеобщем-божественном, а последнего – в государственном начале, в утрате человека как ценности. И в том, и в другом случае кризис личностного начала приводят к социальному распаду и тяжелейшему политическому кризису – войнам и смутам XVII в. И выходом из этого кризиса становится следующий этап формирования Современности – этап индивидуализации веры.

Индивидуализация веры возникает в ответ на кризис индивидуализации личности и открывает второй этап социально-политической модернизации. Идеология русского старообрядчества, проявившаяся в ходе религиозного Раскола XVII века, основывалась на принципах религиозно-социальной ответственности верующего, сознательного и активного построения общественных и хозяйственных отношений на основе интериоризированных нравственных принципов и личной ответственности каждого перед Богом. Так же, как и протестантизм на Западе, эта идеология формировала внутренний стержень для общественного согласия и самостоятельной интеграции общества, модернизации социально-политических систем. В России процесс индивидуализации веры был прерван усилиями патерналистской власти и с согласия официальной церкви. Общество в критический для развития системы момент не смогло интегрироваться и защитить свои национальные интересы перед лицом государственной и церковной бюрократии, осуществившей его закрепощение. В эпоху Петра I формирующаяся военно-бюрократическая элита избавилась от религиозно-теократического контроля церкви за властью, осуществила секуляризацию и, одновременно, не допустила формирования гражданских форм и институтов контроля со стороны общества. В результате страна осуществила переход от национально-теократического государства к патерналистской светской империи, избежав стадии гражданского национального государства. Процесс модернизации социально-политической системы, тем самым, остался не завершен, а страна оказалась расколота на две неравные части: относительно модернизированную военно-бюрократическую элиту и закрепощенное патерналистское крестьянство. Так за Расколом религиозным в России последовал раскол социальный, политический и даже - в определенном смысле – цивилизационный.

Идея индивидуализированной личности, зародившись в рамках итальянского Ренессанса, в самой Италии породила духовный и политический кризис, но не привела к формированию нового типа религиозности, нового типа морали, который бы позволил обществу объединиться для преодоления этого кризиса. «Семена» индивидуализации выросли на более благоприятной с геополитической точки зрения почве Германии. Новый индивидуализированный тип религиозности открывает возможности новых внутренних форм социально-политической интеграции и политической субъективизации общества, но для их реализации в Германии оказываются недостаточны геополитические, экономические и ряд других условий. Тем не менее, зародившийся здесь новый тип религиозности начинает достаточно быстро распространяться по Европе. Каждая революция находила свое продолжение в последующей революции. В политической форме новый гражданский тип интеграции был реализован в ходе Английской революции, когда пуританская армия Кромвеля фактически осуществила на практике процесс изменения политической системы. Американская революция зафиксировала эти открытия английской революции, этот новый тип социальной активности в новых гражданских институтах с новой чисто гражданской формой конституционной легитимации республиканской власти. Однако ни та, ни другая революции не развили очень важный, основополагающий принцип гражданского равенства в его политической рациональной форме, поскольку исходили, прежде всего, из религиозно христианской протестантской предпосылки равенства. Французская революция завершает процесс перехода к чисто рациональному политическому типу обоснования новых гражданских форм социальной интеграции и рациональному обоснованию нового принципа универсальности человеческой природы – так рождается принцип гражданской нации. Перед обществами, расположенными на Восток от Франции, встает необходимость национальной консолидации, формирования определенного аналога новому типу общественной консолидации, который демонстрируют Франция и Англия (США в это время еще не вовлечены в такой степени в общеевропейский процесс). Но в этих обществах *еще* не созрели те внутренние гражданские тенденции, которые бы могли обеспечить гражданскую национальную консолидацию по французскому сценарию. В Германии возникает своеобразная форма частичной модернизации, связанная с высоким уровнем социально-политической и культурной неравномерности системы по территориальному основанию. Немецкий вариант частичной модернизации соединяет в себе особый культурно-этнический тип национальной консолидации и традиционную, иерархически абсолютистскую систему власти. Своеобразное соединение социального патернализма и особого типа промышленного развития является благодатной почвой для формирования тоталитарного варианта Современности. В этом смысле тоталитарный тип современного общества, по существу, является следствием незавершенной

социально-политической модернизации. И в случае национал-социализма, и в случае советского социализма - *мы имеем дело с ответным типом модернизации в условиях незавершенности гражданской социальной трансформации*. Речь идет о форсированной национальной консолидации, с опорой на какие-то иные, не гражданские принципы.

Главное отличие российской частичной модернизации от германской состояло в том, что здесь социо-культурный раскол в обществе достиг таких масштабов, что не было не только социально-экономической, но даже культурной основы для национального единства. Весь XVIII век в России прошел в поисках путей преодоления культурно-социального раскола, разрывавшего общество и препятствовавшего его национальной консолидации и модернизации. Вплоть до революции 1917 года проблема социально-культурной, политической модернизации и формирования национального единства так и не была решена. Социалистическая идеология с характерным для нее принципом социального равенства и классового единства, с ее принципиальным интернационализмом в наибольшей степени соответствовала тем особенностям российской духовной (восходящая индивидуализация) и политической (религиозно окрашенный патернализм) традиции, на которые можно было опереться в тот момент для преодоления национального раскола, разрушившего государство. Тем не менее, следует обратить внимание на то, что жертвы, принесенные Россией в ходе ее модернизации, не были напрасны. В 19 веке России удалось осуществить очень важный модернизационный синтез в сфере ценностей, продуктом которого стала русская литература. Русская литература 19 века нашла совершенно новое современное рациональное выражение того особого *восходящего типа индивидуализации*, который является базовым для нашей национальной культуры, и который до этого имел исключительно религиозную традиционную форму выражения. В русской литературе произошел синтез западного индивидуализма с принципом альтруистической индивидуализации, западного рационализма с принципом развития умного чувства, западного принципа гражданства с идеей гармонического неслиянного единства, западного принципа гражданского долга и императивом совести и взаимной ответственности, западного принципа универсальности человеческой природы и императива сострадательности, сопереживания. Таким образом в области литературы в 19 веке был осуществлен важный прорыв в направлении модернизации (секуляризация и индивидуализация) системы ценностей на базе национальной культуры. Эта трансформация сыграла очень важную роль в преодолении цивилизационного раскола внутри русского общества, в отмене крепостного права и начале перехода к целостной национальной гражданской системе. В этом новом своем качестве Россия стала уникальной и одновременно неотъемлемой частью системы западного Модерна наряду с Италией, Голландией, Англией, США, Францией, Германией. Эта важная ценностная

трансформация открывает перспективы для дальнейшей модернизации российской социально-политической системы.

Таким образом, в ходе проведенного сравнительно-политологического исследования с применением разработанного метода нам удалось сопоставить логику поэтапного становления эпохи Модерна в Европе и России, заново сформировать понятие эпохи Модерна как особого качества развития общества, соединяющего в себе культурные, социальные, экономические и политические аспекты, а также, выявить специфику социально-политической модернизации российской системы, раскрыть основные причины и аспекты незавершенности социально-политической модернизации российского общества. Для нас важно, что являясь законченным исследованием, данная работа одновременно открывает новые перспективы как для дальнейших сравнительных исследований в области глобализации процессов модернизации, так и для анализа той социально-политической системы, которая сложилась в России, Советском Союзе после осуществления Октябрьской революции и реформ 90-ых годов. Речь идет о глубинной трансформации системы ценностей и социально-политической культуры от патерналистской к гражданской. Важно понимать, что если мы не хотим снова возвращаться на круг цивилизационного внутреннего раскола, нам предстоит найти, развить и защитить *ту систему гражданских ценностей и тот тип социально-политической модернизации, которые соответствуют одновременно новым технологическим вызовам современной цивилизации и базовым компонентам нашей национальной культуры.*

Литература

1. Аввакум Петров. Житие Аввакума // Пустозерская проза: Сборник / Сост., предисловие, комментарий, переводы отдельных фрагментов М.Б.Плюхановой.- М.: Московский рабочий, 1989. - 364с. С. 38–94.
2. Аввакум Петров. Из книги бесед // Пустозерская проза: Сборник. / Сост., предисловие, комментарий, переводы отдельных фрагментов М.Б.Плюхановой.- М.: Московский рабочий, 1989. - 364с. С. 95–107.
3. Аввакум Петров. Из книги толкований // Пустозерская проза: Сборник. / Сост., предисловие, комментарий, переводы отдельных фрагментов М.Б.Плюхановой.- М.: Московский рабочий, 1989. - 364с. С. 108–126.
4. Аввакум Петров. Нравоучение // Аввакум Петров. Послания и челобитные. (Серия «Литературное наследие русских мыслителей») / Вступительная статья А.Ф.Замалеева. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1995. - 168 с. С. 41–50.
5. Аввакум Петров. О Святой Троице, богообразности и философе Платоне // Аввакум Петров. Послания и челобитные. (Серия «Литературное наследие русских мыслителей») / Вступительная статья А.Ф.Замалеева. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1995.- 168 с. С. 25–33
6. Аввакум Петров. Обращение к чтущим и слышащим // Пустозерская проза: Сборник. / Сост., предисловие, комментарий, переводы отдельных фрагментов М.Б.Плюхановой. М.: Московский рабочий.1989.- 364 с. С. 94.
7. Аввакум Петров. Письма и послания Симеону // Аввакум Петров. Аввакум Петров. Послания и челобитные. (Серия «Литературное наследие русских мыслителей») / Вступительная статья А.Ф.Замалеева. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1995. - 168 с. С. 97–105.
8. Аввакум Петров. Послание «Стаду верных» или «Кораблю Христову» // Пустозерская проза: Сборник / Сост., предисловие, комментарий, переводы отдельных фрагментов М.Б.Плюхановой. М.: Московский рабочий, 1989. - 364с. С. 170–173.
9. Аввакум Петров. Послание Борису и прочим рабам Бога Вышняго// Пустозерская проза: Сборник. / Сост., предисловие, комментарий, переводы отдельных фрагментов М.Б.Плюхановой. М. : Московский рабочий.1989. - 364 с. С. 157–162.
10. Аввакум Петров. Послание братии на всем лице земном // Аввакум Петров. Послания и челобитные. (Серия «Литературное наследие русских мыслителей») / Вступительная статья А.Ф.Замалеева. СПб. : Изд-во СПбГУ, 1995. - 168 с. С. 80–85.

11. Аввакум Петров. Послание к неизвестным // Аввакум Петров. Послания и челобитные. (Серия «Литературное наследие русских мыслителей») / Вступительная статья А.Ф.Замалеева. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1995. - 168 с. С. 33–35.
12. Аввакум Петров. Послание Симеону, Ксении Ивановне и Александре Григорьевне // Аввакум Петров. Послания и челобитные. (Серия «Литературное наследие русских мыслителей») / Вступительная статья А.Ф.Замалеева. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1995. - 168 с. С. 85–97.
13. Аввакум Петров. Послание «чадом церковным» о дьяконе Федоре // Аввакум Петров. Послания и челобитные. (Серия «Литературное наследие русских мыслителей») / Вступительная статья А.Ф.Замалеева. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1995. - 168 с. С.105 - 108
14. Аввакум Петров. Челобитная царю Алексею Михайловичу (V) // Пустозерская проза: Сборник. / Сост., предисловие, комментарий, переводы отдельных фрагментов М.Б.Плюхановой. М. : Московский рабочий,1989. - 364 с. С. 127–133.
15. Августин Аврелий. Исповедь / Августин Аврелий. Исповедь : Абеляр П. История моих бедствий.: Пер. с латин. – М.: Республика, 1992. – 335 с. С. 8 - 224
16. Августин Аврелий. О Граде Божиим. Кн. I–XIII / Блаженный Августин. Творения. Том третий. – СПб.: «Алтейа»; Киев: УЦИММ-Пресс, 1998. – 596 с.
17. Августин Аврелий. О Граде Божиим. Кн. XIII – XXII / Блаженный Августин. Творения. Том третий. – СПб.: «Алтейа»; Киев: УЦИММ-Пресс, 1998. – 486 с.
18. Августин Аврелий. О Троице: в пятнадцати книгах против ариан./ Перевод, вступительная статья и примечания А.А.Тащиана. – Краснодар: Глагол, 2004 – 416 с.
19. Аверинцев С.С. Красота как святость // Курьер ЮНЕСКО. 1988. Июль.
20. Аверинцев С.С. Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего Средневековья: общие замечания // Античность и Византия. М.: Наука, 1975. – 415 с. С. 266–285
21. Аверинцев С.С. Эволюция философской мысли // Культура Византии IV–VII вв./ Отв.ред. З.В. Удальцова. - М.: Наука, 1984 - 723 с. С. 42 - 77
22. Аверинцев С.С. София-Логос. Словарь. - Киев: Дух и литера. 2000. – 418 с.
23. Аверинцев С.С. Философия VIII–XII вв. // Культура Византии: вторая половина VII–XII вв. М.: Наука, 1989. - 460 с. С. 36–58
24. Аверинцев С.С. Памятники византийской литературы IV–IX вв. - М.: Наука, 1968. – 458 с.
25. Аверинцев С.С. Послесловие // Христианство. Т. 3. – М.: Наука, 1995. С. 463–470.
26. Акты археографической экспедиции. СПб., 1836–1838, т. IV.
27. Акты исторические. Т. 1. СПб., 1841. № 51.

28. Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные Археологической комиссией. Т. 8 : 1668–1669 : 1648–1657. – СПб., 1875. – Из содерж.: № 38. – Письмо к гетману патриарха Никона, с. 369.
29. Александр Б. (Боровкин). Описание некоторых сочинений, написанных в пользу раскола. – СПб., 1861, т. I–II.
30. Александров В.А., Покровский Н.Н. Власть и общество. Сибирь в XVII веке. - Новосибирск: Наука, 1991. - 400 с.
31. Алексеев В.В., Побережников И.В. Модернизационная парадигма российской истории.// Информационный бюллетень Научного совета РАН по проблемам российской и мировой истории. М., 2006 № 5 -6.
32. Алексеева Е.В. Диффузия европейских инноваций в России (XVIII -начало XX в.). М.: РОССПЭН, 2007. – 368 с.
33. Алексеева Т.А. Политическая философия. От концепций к теориям. - М.: РОССПЭН, 2007.
34. Алексей Михайлович, царь. Собрание писем царя Алексея Михайловича / Изд. П. Бартеневым. – М. : Тип. В. Готье, 1856. – V, 248 с. – Из содерж.: Письма к Никону. 1652, с. 146–215.
35. Ананьич Б.В. Банкирские дома в России. 1860-1914. Очерки истории частного предпринимательства. - Л.: Наука, 1991.- 196 с.
36. Анисимов Е. Дыба и кнут. Политический сыск и русское общество в XVIII веке. М.: Новое литературное обозрение, 1999. – 720 с.
37. Анисимов Е.В. Россия в середине XVIII века. Борьба за наследие Петра. М.: Мысль, 1986.- 238 с.
38. Антонов А.В. Старобрядчество и новое мышление. // Сб. На пути к свободе совести. М., 1989.
39. Аполлос (Алексеевский), архим. Краткое начертание жизни и деяний Никона, патриарха Московского и Всея России с портретом его. – 2-е изд. – М.: Тип. Моск. Ун-та, 1836. – 77 с.
40. Арсений Грек при патриархе Никоне // Православный собеседник. – Казань, 1858. – Ноябрь. – С. 328–353.

41. Архангельский М. О Соборном Уложении царя Алексея Михайловича 1649 (7156) г. в отношении к Православной русской церкви // Христианское чтение. – 1881. – №7–8. – С. 43–134 ; №9–12. – С. 301–365.
42. Ахиезер А.С. Критика исторического опыта (Социокультурная динамика России).Т1-3.- Новосибирск: Философское общество, 1998. – 319 с.; 378 с; 471 с.
43. Ахиезер А.С., Клямкин И.М., Яковенко И.Г. История России: конец или новое начало? М.: Фонд «Либеральная миссия»: Новое издательство, 2005. – 708 с.
44. Барсукова С.Ю. Принадлежит ли Россия к третьему миру? // Полис, 2000, № 4 С. 60 – 71.
45. Баткин Л.М. Итальянское Возрождение. Проблемы и люди. - М.: Российский гуманитарный университет, 1995. - 448 с.
46. Бауман З. Индивидуализированное общество. - М.: Логос, 2002. – 390 с.
47. Бегунов Ю.С. Кормчая Ивана Волка Курицына // ТОДРЛ. М.–Л., 1956. Т.ХII С. 141- 159.
48. Безгин В.Б. Коллективизм и эгалитаризм в общинной психологии русского крестьянства конца XIX – начала XX века. // Историческая психология, психоистория, социальная психология: общее и различия. СПб.: Нестор, 2004. С. 270 - 274.
49. Бек У. Общество риска. На пути к другому Модерну. М.: Прогресс-Традиция, 2000. – 285с.
50. Белоброва О.В. Посольство константинопольского патриарха Филофея к Сергию Радонежскому // Сообщения Загорского гос. историко-худож. музея-заповедника, Вып. 2. 1958.
51. Белокуров С.А. Адам Алеарий о греко-латинской школе Арсения Грека в Москве в XVII в. – М. : Тип. Л. и А. Снегиревых, 1888. – 44 с.
52. Белокуров С.А. Арсений Суханов. Исследование Сергея Белокурова. Ч. I. - М.: Унив. Тип., 1891. – 440 с.
53. Белокуров С.А. Материалы для русской истории. – М. : Унив. тип., 1888. – 574 с. – Из содерж.: Дела святейшего патриарха Никона паче же рещи чудеса врачебные... – С. 81–114.
54. Белокуров С.А. Сношения России с Кавказом. 1518 -1613 гг. – ЧОИДР. Кн. III.- М., 1888 - 1889.
55. Беляев И.Д. Крестьяне на Руси: исследование о постепенном изменении значения крестьян в русском обществе: с портретом автора, кратким биографическим очерком и

- списком важнейших исторических трудов / соч. ординарного проф. Московского университета И.Д.Беляева. – 4-е изд., без изм. Против 1-го изд. - М.: издание книгопродавца А.Д.Ступина, 1903. - 306 с.
56. Берк Э. Размышления о революции во Франции. – М.: Рудомино, 1993. – 315 с.
 57. Библиотеки литературы Древней Руси. Т.1 -20. (Под редакцией Д.С.Лихачева, Л.А.Дмитриева, А.А.Алексеева, Н.В.Понырко). СПб.: Наука, 1997 – 2012.
 58. Биллингтон Д.Х. Икона и топор. Опыт истолкования истории русской культуры. - М.: Рудомино, 2001. – 880 с.
 59. Бицилли П.М. Элементы средневековой культуры. - СПб.: Мифрил, 1995. – 244 с.
 60. Богатуров А.Д., Виноградов А.В. Модель равноположенного развития: варианты сберегающего обновления.// Полис 1999 №4. С. 60 – 69;
 61. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла./ Ж.Бодрийяр. Пер. с франц. Л.Любарской, Е.Марковской. – М.: Добросвет, 2000. – 387 с.
 62. Большаков В.И. Грани русской цивилизации. - М.: Москва, 1999. – 384 с.
 63. Борисов Н.С. Русская церковь в политической борьбе XIV–XV вв. - М.: Изд-во МГУ, 1986. - 410 с.
 64. Борисов Н.С. Сергей Радонежский. - М.: Молодая гвардия, 2003 – 298 с..
 65. Бороздин А. Протопоп Аввакум. - Ростов-на-Дону: Феникс, 1998. - 384 с.
 66. Бродель Ф. Время мира. - М.: Прогресс. – Т.1, 1986, 624 с. – Т.2, 1988, 632 с. – Т.3, 1992. 697 с.
 67. Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм в 15-18 веках. В 3-х томах. - М.: Прогресс, 1986-1992.
 68. Бубнов Н.Ю. Старобрядческая книга в России во второй половине XVII века. - СПб.: Наука, 1995. 253 с.
 69. Булгаков С. Икона, ее содержание и границы (1931) // Философия русского религиозного искусства XVI–XX вв. Антология. - М.: Прогресс, 1993. – 400 с. С. 281–292.
 70. Бурдах К. Реформация. Ренессанс. Гуманизм. /Пер с нем. - М.: РОССПЭН, 2004. – 208 с.
 71. Буров В.Г. Поучительный опыт (теория и практика осуществления этатистской модели модернизации в странах Азиатско-Тихоокеанского региона).// В сб. Этатистские модели модернизации.(Ред. Шевченко В.И.) - М.: ИФ РАН, 2002. – 154 с.

72. Буслаев Ф.И. Древнерусская литература и православное искусство. - СПб.: Лига плюс, 2001. – 336 с.
73. Валерстайн И. Анализ мировых систем и ситуация в современном мире. / Пер с англ. - СПб.: Издательство «Университетская книга», 2001. – 416 с.
74. Валла Л. Об истинном и ложном благе // Валла Л. Об истинном и ложном благе. О свободе воли. - М.: Наука, 1989. – 474 с.
75. Вальденберг В. Древнерусские учения о пределах царской власти. Очерки русской политической литературы от Владимира Святого до конца XVII в. – Пг. : Тип. А. Бенке, 1916. – 463 с.
76. Варакин Д.С. Исправление книг в XVII столетии при бывшем патриархе Никоне. – М. : Типо-лит. И.Ф. Смирнова, 1910. – 43 с.
77. Вебер М. Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира.// Вебер. М. Избранные произведения. - М.Прогресс, 1990. – 808 с. С. 307 - 344
78. Вебер, М.Протестантская этика и дух капитализма; О некоторых категориях понимающей социологии; Критические исследования в области логики наук о культуре.// М.Вебер. Избранные произведения. Пер. с нем. / Сост., общая редакция и послесл. Ю.Н.Давыдова; Предисл. П.П.Гайденко. - М.: Прогресс, 1990. – 808 с. С.61 - 272
79. Вениаминов В. Краткие сведения о житии и мысли св. Григория Паламы // Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих / Пер., послесловие и коммент. В.Вениаминова. - М.: Канон, 2003. – 384 с. С. 344–345.
80. Виллари П. Джироламо Савонарола и его время. Пер. с итал./ Репринт с изд. 1913 г. - М.:Ладомир, 1995. – 929 с.
81. Виппер Р.Ю. История Нового времени. – Киев: Ника-Центр, 1997. – 621 с.
82. Водолазов Г.Г. От Чернышевского к Плеханову. - М.: Изд-во МГУ, 1969. – 208 с.
83. Волков Л.Б. Теория модернизации – пересмотр либеральных взглядов на общественно-политическое развитие. (Обзор англо-американской литературы) // Критический анализ буржуазных теорий модернизации. Сб. обзоров. - М.: ИНИОН, 1985. – 239 с.
84. Воробьев Г.А. Паисий Лигарид // Русский архив. – 1893. – Кн. 1. – С. 5–31.
85. Воссоединение Украины с Россией. Документы и материалы в 3-х томах. - М., 1953.

86. Гаман-Голутвина О.В. Политические элиты России. Вехи исторической эволюции. - М.: изд-во «Интеллект», 1998. – 430 с.
87. Гегель Г.В.Ф. Христианство и Реформация. (1821–1831) // Мартин Лютер. 95 тезисов./ Сост., вступ. ст., примеч. и коммент. И.Фокина. – СПб: Роза мира, 2002. – 720 с. С.267 - 360.
88. Гегель Г.В.Ф. Философия права. - М.: Мысль, 1990. – 503 с.
89. Геллнер Э. Нации и национализм. - М.: Прогресс, 1991. – 320 с.
90. Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. - М.: Наука, 1977. – 705 с.
91. Германская история в новое и новейшее время Под ред. С.Д.Сказкина. Т.1 - М.: Наука. 1970. – 430 с.
92. Гете И.В. Избранные философские произведения. - М.: Наука, 1964. – 519 с.
93. Гиббенет Н.А. Историческое исследование дела патриарха Никона. В 2 ч. - СПб.: Тип. М-ва внутр. дел, 1882–1884.- Ч.1. – 1882. – 270 с. – Ч.2. – 1884. – 1124 с.
94. Гиндин И.Ф. Русская буржуазия в период капитализма, ее развитие и особенности.// История СССР. 1963 N 2. С. 63-72
95. Глинчикова А.Г. Раскол или срыв «русской Реформации»? - М.: Культурная революция, 2008. – 384 с.
96. Глобальный капитализм: Три великие трансформации. Социально-философский анализ соотношения экономики и общества» в соавторстве с В.А. Колпаковым и Н.Н. Федотовой. - М.: Культурна революция, 2008. – 608 с.
97. Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского. // Сочинения в 2 т. Т.2. - М.: Мысль, 1991.- 732 с.
98. Гобри И. Лютер. /Предисл. А.П. Левандовского./ - М.: Молодая гвардия: Палимпсест, 2000. – 513 с.
99. Голубинский Е.Е. История русской церкви. Т. 2. Период второй. Московский. От начала Монголов до митрополита Макария включительно. – М.: Крутицкое патриаршее подворье, 1998. - Первая половина тома. - 919 с.; Вторая половина тома. – 616 с.
100. Голубинский Е.Е. К вопросу о сущности русского раскола старообрядчества. СПб.: ЧОИДР, 1905, III.
101. Голубинский Е.Е. К нашей полемике со старообрядцами. – М.: Тип. Общества распространения полезных книг, 1905. – 206 с.

102. Голубкин Ю.А. Из любви к истине.// Мартин Лютер. Время молчания прошло:избранные произведения 1520 – 1526 гг. - Харьков: «ОКО», 1994. – 352 с. С. 227 – 333.
103. Голубцов А.П. Прения о вере, вызванные делом королевича Вальдемара и царевны Ирины Михайловны. – М. : Тип. А.И. Снегиревой, 1891. – 384 с.
104. Голубцов А.П. Чиновники Московского Успенского собора и выходы патриарха Никона. – М. : Синод. тип., 1908. – 303 с. – (Рус. истор. б-ка ; Т. 36).
105. Гольдберг А.Л., Дмитриева Р.П. Филофей // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2. Ч. 2. - Л.: Изд. Института русского языка , 1989. С. 471–473.
106. Горланов Л.Р. Кризис феодально-крепостнической системы в удельных имениях России.// Кризис феодально-крепостнических отношений в сельском хозяйстве России (вторая четверть 19 века). (Межвузрвский сборник научных трудов). - Владимир, 1984.
107. Грамота, бывшего в Москве, Иерусалимского патриарха Паисия о поставлении им Новоспасского архимандрита Никона в митрополиты Новгородские // Собрание государственных грамот и договоров. – М., 1822. – Ч. 3. – С. 447–449.
108. Грегори П. Экономический рост Российской империи (конец XIX - начало XX в.). М.: РОССПЭН, 2003. – 256 с.
109. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих / Пер., послесловие и коммент. В.Вениаминова. - М.: Канон, 2003. – 384 с.
110. Гринин Л.В. Эпоха формирования государства. - М.: КомКнига, 2007. – 272 с.
111. Гриценко Н.Ф. Консервативная стабилизация в России в 1881 – 1884 годах: Политические и духовные аспекты внутренней политики. - М.: Русский путь, 2000. – 240 с.
112. Громов М.Н. Образы философов в Древней Руси. - М.: ИФ РАН , 2010. – 190 с.
113. Гуго Гроций. О праве войны и мира: Репринт. с изд. 1956 г. - М.: Ладомр, 1994. - 868 с.
114. Гумилев Л.Н. Древняя Русь и Великая Степь. - М.: АСТ- АСТРЕЛЬ, 2004. – 655 с.
115. Гумилев Л.Н. От Руси до России. М., 2006. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2008. – 411 с.
116. Гуревич А.Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства.- М.: Искусство, 1990.- 396 с.
117. Гуревич А. Индивид и социум на средневековом Западе./ Серия «Становление Европы»/ - СПб.: «Александрия», 2009. – 492 с.
118. Даймонт М. Евреи, Бог и история. - М.: Мосты культуры/Гешарим, 2009. – 568 с.

119. Данилевский Н.Я. Россия и Европа./ Сост., послесловие и комментарии С.А.Вайгачева. – М.: Книга, 1991. – 574 с.
120. Данте Алигьери. Новая жизнь. Божественная комедия. - М.: Художественная литература, 1967. – 686 с.
121. Делдерфилд Р. Крушение империи Наполеона. - М.: Центрполиграф, 2001.- 444 с.
122. Дело о патриархе Никоне. – СПб. : Изд. Археограф. комис., 1897. – XXXII, 453 с.
123. Демкова Н.С. Житие Протопопа Аввакума: творческая история произведения. - Л.: Изд. Ленинградского ун-та, 1974. - 168 с.
124. Демкова Н.С. Опыт контент анализа «Жития» и посланий протопопа Аввакума: к вопросу о модернизационном аспекте старообрядчества.// Мир старообрядчества. Выпуск 4/ Живые традиции: результаты и перспективы комплексных исследований русского старообрядчества. М., 1998.
125. Деяние Московского собора 1649 г. (Вопрос о единогласии в 1649 – 1651 г.г.) - С. 31-52. – Вырезка из Чтений в Обществе истории древностей российских за 1894 г., кн. 4
126. Деяния Московских соборов 1666 – 1667 гг. – М.: Синод.тип., 1881. – 102 л.
127. Дидро, Д. О достаточности естественной религии. //Дидро Д. Сочинения: в 2-х т. Т.1./ Пер с франц.; Сост., ред., вступит. Статья и примеч. В.И.Кузнецова. - М.: Мысль, 1986. – 592 с. С.188-198.
128. Дидро Д. Разговор Д'Аламбера с Дидро. // Дидро Д. Сочинения в 2-х т. Т.1./ Пер с франц.; Сост., ред., вступит. Статья и примеч. В.И.Кузнецова. - М.: Мысль, 1986. – 592 с. С.379 – 391.
129. Дидро Д. Письмо о слепых, предназначенное зрячим. // Дидро Д. Сочинения в 2-х т. Т.1./ Пер с франц.; Сост., ред., вступит. Статья и примеч. В.И.Кузнецова. - М.: Мысль, 1986. – 592 с. С.275 -321.
130. Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. Тексты Перевод с древнегреческого./ Изд. Подготовлено Г.М.Прохоровым - СПб.: Глагол, 1994. – 378 с.
131. Дружинин В.Г. Раскол на Дону в конце XVII века. - СПб.: Тип. И.Н. Скороходова, 1889. - 335 с.

132. Дружинин Н.М. Крестьянское движение в России в 1857 – 1861 гг. - М.: Изд.-во социально-экономической литературы, 1963. – 884 с.
133. Дугин А. Трансформация политических структур и институтов в процессе модернизации традиционных обществ. Докторская диссертация. Ростов-на-Дону, 2004.
134. Евгений (Болховитинов), митрополит Киевский. Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина греко-российской церкви. В 2 т. – Изд. 2-е, испр. и умнож. – СПб. : Тип. И. Глазунова, 1827.
135. Евстифеев Р.В. Россия на пути к эффективному государству: траектория политического развития в контексте генерации глобальных вызовов. - Владимир: Владимирский филиал РАГС «Собор», 2008. – 216 с.
136. Епифаний Премудрый. Житие Сергия Радонежского // Библиотеки литературы Древней Руси. Т.1 -20. (Под редакцией Д.С.Лихачева, Л.А.Дмитриева, А.А.Алексеева, Н.В.Понырко).- СПб.: Наука, 1997 – 2012. Т. 6. 1999. С.254 - 411
137. // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 6. СПб., 1999. С. 254–411;
138. Ерасов Б.С. Цивилизации: Универсалии и Самобытность. - М.:Наука, 2002. – 524 с.
139. Ермолай-Еразм. Повесть о Петре и Февронии Муромских // Библиотеки литературы Древней Руси. Т.1 -20. (Под редакцией Д.С.Лихачева, Л.А.Дмитриева, А.А.Алексеева, Н.В.Понырко). СПб.: Наука, 1997 – 2012. Т.9. 1999. С.455 - 471
140. Ершова О.П. Старообрядчество и власть. - М.: Уникум-Центр, 1999. – 202 с.
141. Жак ле Гофф. Цивилизация средневекового Запада. - М.: Изате. Группа Прогресс, Прогресс-Академия, 1992. – 376 с.
142. Житие протопопа Аввакума. Житие инок Епифания. Житие боярыни Морозовой. – СПб: Глагол , 1993. – 240 с.
143. Забелин И.Е. История города Москвы./ Репринтное воспроизведение издания 1905 г.- М.: Наука, 1995. - 713 с.
144. Забелин И.Е. Минин и Пожарский: Прямые и кривые в Смутное время.- М.: Аграф, 1999. – 336 с.
145. Зазыкин М.В. Патриарх Никон. Его государственные и канонические идеи. В 3 ч., Репринт с изданий 1931, 1934, 1938 гг. - М.: Ладомир, 1995. - 1088 с.

146. Зайончковский П.А. Отмена крепостного права в России. - М.: Просвещение, 1968. – 369 с.
147. Зайцев Б. Преподобный Сергей Радонежский. – Париж: YMCA - Press, 1925. – 102 с.
148. Замалеев А.Ф. Восточнославянские мыслители: Эпоха Средневековья. - СПб.: Изд-во СПбГУ, 1998. – 270 с.
149. Замалеев А.Ф. Протопоп всея Руси. // Вст. статья к сб.: Аввакум Петров. Послания и челобитные. (Серия «Литературное наследие русских мыслителей») - СПб.: Изд-во СПбГУ, 1995. – 168 с.
150. Зарубина Н.Н. Вебер и современные теории модернизации. – СПб: РХГИ, 1998.- 288 с.
151. Зеньковский С.А. Патриарх Никон // Патриарх Никон: трагедия русского раскола. – М: «Дар», 2006. – 654 с.
152. Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: Духовные движения семнадцатого века. Репринтное воспроизведение. - М.: Церковь, 1995. – 528 с.
153. Зернова А.С. Книги кирилловской печати, изданные в Москве в XVI и XVII веках. - М.: Тип. Библиотеки им. Ленина, 1958. – 152 с.
154. Зерцалов А.Н. К истории мятежа 1648 г. в Москве и других городах. Документы. - М.: Университетская типография, 1898. – 41 с.
155. Зерцалов А.Н. О неправдах и непригожих речах митрополита Киприана (1627–1633). // ЧОИДР, 1896. Кн.1 С. 1-36
156. Зидентоп Л. Демократия в Европе. / Пер. с англ. ; под ред. В.Л.Иноземцева. - М.: Логос, 2001.- 312 с.
157. Зимин А.А. И.С.Пересветов и его современники. Очерки по истории русской общественно-политической мысли середины XVI в.- М.: Изд-во Академии наук СССР, 1958. - 498 с.
158. Зимин А.А. Россия на рубеже XV – XVII вв. - М.: Мысль, 1982. – 330 с.
159. Зубов В.П. Епифаний Премудрый и Пахомий Серб (К вопросу о редакциях жития Сергия Радонежского) // ТОРДЛ. Т. IX. М.–Л., 1953.
160. Из Лаврентьевской летописи // БЛДР Т. 5. СПб., 1997. С. 99.
161. Известительная грамота Вселенских патриархов и духовных российских и греческих властей о низвержении Московского патриарха Никона // Собрание государственных грамот и договоров. – Ч. 4. – М., 1828. – С. 182–186.

162. Иконников В.С. Новые материалы и труды о патриархе Никоне. – Киев : Тип. императ. ун-та, 1888. – 76 с.
163. Иловайский Д.И. История России. Собиратели Руси. - М.: ЧАРЛИ, 1996.- 541 с.
164. Ильенков Э.В. Диалектическая логика: очерки истории и теории. 2-е изд., доп. - М.: Политиздат, 1984.- 320 с.
165. Ильин М.В. Идеальная модель политической модернизации и пределы ее применимости. - М.: РОССПЭН, 2001. – 340 с.
166. Ильин М.В. Хронополитическое измерение: за пределами Повседневности и Истории. // Полис. 1996. № 1.
167. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры./ Репринтное издание : Точное изложение православной веры. Творение св. Иоанна Дамаскина. Перевод магистра богословия А.Бронзова. – СПб. 1894. – Сергиев Посад: Лодья, 2002.- 465 с.
168. Ионов И.Н. Парадоксы российской цивилизации (По следам одной научной дискуссии)\.// Общественные науки и современность 1999, №5. С. 115- 116.
169. Иосиф Волоцкий. Просветитель. Казань, 1857.
170. Кабузан В.М. Троицкий С.М.Изменения в численности, удельном весе и размещении дворянства в России в 1782 – 1851 гг.// История СССР.19, №4.
171. Кагарлицкий Б.Ю. Периферийная империя. Россия и миросистема. - М.: Ультра. Культура,2004. – 528 с.
172. Казакова Н.А. и Лурье Я.С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV–XVI веков. М.–Л., 1955.
173. Кант И. «К вечному миру»./ Трактаты о вечном мире. - СПб.: Алетейя, 2003. С.205-241
174. Каптерев Н.Ф. Власть патриаршая и архиерейская в Древней Руси в их отношении к власти царской и приходскому духовенству // Богословский вестник. – 1905. – Январь. – С. 657–690.
175. Каптерев Н.Ф. Сношения иерусалимских патриархов с русским правительством с половины XVI до конца XVIII столетия // Православный палестинский сборник. Т. 15, вып. 1 (43). – СПб., 1895. – 508 с.
176. Каптерев Н.Ф. Патриарх Никон и Царь Алексей Михайлович. Т.1, Т.»2. Репринтное издание./ Репринтное воспроизведениеиздания : Сергиев Посад.. 1912 из фондов Государственной исторической библиотеки. - М.: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996. – 524 с.; 547с.

177. Каптерев Н.Ф. Характер отношения России к православному Востоку в XVI–XVII столетиях. Изд. 2-е. - Сергиев Посад: Изд. Кн. Маг. М.С.Елова, 1914. - 567 с.
178. Каптерев Н. Значение времени Никона в русской истории // Богословский вестник. – 1911. – Ноябрь. – С. 425–452.
179. Каптерев Н.Ф. Суждение большого Московского собора 1667 г. о власти царской и патриаршей. – Сергиев Посад : [б.и.], 1892. – Разд. паг. – Вырезка из Богослов. вестника за 1892 г. июнь, с. 483–516 ; авг., с. 171–190 ; окт., с. 46–74.
180. Каптерев Н.Ф. Патриарх Никон и его противники в деле исправления церковных обрядов. – 2-е изд. – Сергиев Посад : Изд. М.С. Елова, 1913. – 271 с
181. Каптерев Н.Ф. Приезд бывшего Константинопольского патриарха Афанасия (Пателара) в Москву // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. – 1889. – Октябрь. – С. 358–385.
182. Каптерев Н. Хлопоты московского правительства о восстановлении Паисия Александрийского и Макария Антиохийского на их патриарших кафедрах и о разрешении от запрещения Паисия Лигарида // Богословский вестник. – 1911. – Сент. – С. 67–98; Окт. – С. 209–232.
183. Каптерев Н.Ф. Царь и церковные Московские соборы XVI–XVII столетий. – Сергиев Посад : Тип. Свято–Троиц. Сергиевой Лавры, 1906. – 121 с.
184. Капустин Б.Г. Гражданство и гражданское общество. - М.: ГУ ВШЭ, 2011.- 234 с.
185. Капустин Б.Г. Критика политической философии. Избранные Эссе. - М. : Территория будущего, 2010. – 424 с.
186. Карамзин Н.И. Записка о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях. - М.: Наука, 1991. – 125 с.
187. Карамзин Н.М. История Государства Российского: В 12 т. Т. XI–XII. М., 1995.
188. Кара-Мурза А.А. «Новое варварство» как проблема российской цивилизации. - М.: ИФ РАН, 1995. – 211 с.
189. Кара-Мурза А.А. Между Европой и Азией. - М.: Аргус, 1995. – 215 с.
190. Карташев А.В. Очерки по истории Русской Церкви. Т. I, II. Репринтное воспроизведение. YMCA-PRESS. Париж, 1959. - М.: Наука, 1991.- 686 с.; 569 с.
191. Каспэ С.И. Центры иерархии: пространственные метаморфозы власти и западная политическая форма. - М.: МШПИ, 2007. – 320 с.
192. Керов В.В. Конфессионально-этические факторы старообрядческого предпринимательства в России. - М.: Экон.-информ, 2004. – 654 с.

193. Китанина Т.М. Хлебная торговля в России в 1875 – 1914 гг. -Л.: Наука, 1978. – 263 с.
194. Климанов Л.Г. Quodsuntcivesnostri: статус венецианского гражданства // Культура и общество Италии накануне Нового времени. - М.: Наука, 1993. – 238 с.
195. Ключевский В.О. Из лекций по русской истории // В кн.: Патриарх Никон: трагедия русского раскола. М., 2006. С.198–301.
196. Ключевский В.О. Сочинения в 9 томах. Т.3. Курс русской истории. Часть 3. М.,1988.
197. Клямкин И.М. Постмилитаристское государство.// В кн. Российское государство: вчера, сегодня, завтра. - М. : Новое издательство, 2007. – 824 с.
198. Краткое известие о рождении, воспитании и житии святейшего Никона, патриарха Московского и Всея России : Из рукописи Воскресенского монастыря XVII столетия. – М. : Унив. тип., 1872. – 14 с.
199. Ковалев А.Д. Формирование теории действия Т. Парсонса.// История теоретической социологии. В 4-х т. Т.3 / Отв.ред. и составитель Ю.Н.Давыдов. - М.: Канон, 1998. – 448 с. С. 173-177.
200. Колосов В. Попытки канонизации патриарха Никона // Исторический вестник. – 1880. – Авг. – С. 793–796.
201. Козловский И.П. Значение XVII века в Русской истории и характеристика предшественников петровских реформ. – Киев: тип. Имп. ун-та св. Владимира, 1907. – 14 с.
202. Козловский И.Ф. Ртищев : ист.-биограф. исслед. – Киев : Тип. императ. ун-та св. Владимира, 1906. – 200 с. – Из содерж.: [Кружок ревнителей благочестия], с. 82–87.
203. Козловский И.П. Сильвестр Медведев. Очерк из истории русского просвещения и общественной жизни в конце XVII века. -Киев.: тип. Имп. унта св. Владимира, 1895. 363 с.
204. Костомаров Н.И. История раскола у раскольников.// Исторические монографии и исследования Николая Костомарова. В 12-ти тт. – СПб.: Тип. Товарищества «Общественная польза», 1863 – 1872. – Т. 12. – 465 с.
205. Костомаров Н.И. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. - М.: Мысль,1991. – 618 с.
206. Красильщиков В.А. Вдогонку за прошедшим веком: развитие России в 20 веке с точки зрения мировых модернизаций. - М.: РОССПЭН, 1998. – 264 с.
207. Кузьмин А.Г. Церковь и светская власть в эпоху Куликовской битвы // Вопр. научн. атеизма. Вып. 37. М., 1988.

208. Кулаковский Ю.А. История Византии. 395 – 518 годы. Т. I. - СПб.: Алетейя, 1996. - 446 с.
209. Курбатов Г.Л. Византия во второй половине XIII – середине XV в. // Культура Византии XIII – первая половина XV в. М., 1991. С. 217-264.
210. Курбатов Г.Л. Политическая теория в Византии Идеология императорской власти и аристократическая оппозиция // Культура Византии. IV–VII вв. М., 1984. С. 98–118.
211. Курмышские акты // Летопись занятий археографической комиссии». I отд. СПб., 1904.
212. Лаверычев В.Я. Крупная буржуазия в пореформенной России. 1861 – 1900. М., 1974. С. 63 – 67;
213. Лазарь (поп). Челобитная царю Алексею Михайловичу // Пустозерская проза: Сборник. / Сост., предисловие, комментарий, переводы отдельных фрагментов М.Б.Плюхановой. М., 1989. С. 206–219.
214. Лаппо-Данилевский А.С. Лекции по русской истории. СПб., 1891.
215. Ледерфилд Д. Крушение империи Наполеона. - М.: Центрполиграф, 2001.- 444 с.
216. Лернер М. Развитие цивилизации в Америке. В 2 т. - М.: Радуга, 1992. – 670 с.
217. Летописные повести о монголо-татарском нашествии. Из Тверской летописи // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 5. - СПб., 1997.
218. Леонид (Кавелин), архимандрит. Переписка святейшего патриарха Никона с митрополитом Иконийским Афанасием и грамотоносцем Иерусалимского патриарха Нектария Севастьяном или Саввою Дмитриевым // Русский архив. – 1873. – № 9. – С. 1601–1640.
219. Линд Т. Никон и Аввакум. - М.: Издание Д.П. Ефимова, 1906 - 64 с.
220. Литаврин Г.Г. Введение // Культура Византии XIII – первая половина XV в. - М.: Наука, 1991 – 640 с.
221. Литвак Б.Г. Переворот 1861 года в России: почему не реализовалась реформаторская альтернатива. - М.: Политиздат, 1991 – 302 с..
222. Лихачев Д.С. Культура Руси времен эпохи Андрея Рублева и Епифания Премудрого. – М., Л.: Изд-во Акад. Наук, 1962 – 194 с.
223. Лихачев Д.С. Сочинения протопопа Аввакума.// Избранное: Великое наследие; заметки о русском. - СПб.: Логос, 1997. - 384 – 400 с.
224. Лихачев Д.С. Избр. работы: В 3 т. - М.: ХудЛит, 1987 – 656 с.

225. Лобачев, С.В. Книгопечатание и раскол. Старопечатные издания московского Печатного двора первой половины XVII века как исторический источник // Русское прошлое: историко-документальный альманах. – СПб., 1992. № 3 – 22-36 с.
226. Локк, Дж. О государственном правлении. // Избранные философские произведения в двух томах. Т. II. – М.: Наука, 1980 - 5-138 с.
227. Лосев А.Ф. Избр. тр. по имяславияю и корпусу сочинений Дионисия Ареопагита. - СПб.: «Университетская книга – СПб», 2009 – 224 с.
228. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития: В 2 кн. - М.: Искусство, 1992, 1994 – 656, 604 с..
229. Лосев А.Ф. Философия, мифология, культура. - М.: Политиздат, 1991 – 525 с.
230. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. - М.: Мысль, 1993 – 959 с.
231. Лукин П.В. Народные представления о государственной власти в России XVII века. - М.: Наука, 2000 – 298 с.
232. Луман Н. Общество общества. - М.: Логос, 2011 – 640 с.
233. Лютер М.. К христианскому дворянству немецкой нации об исправлении христианства. // Мартин
234. Лютер. Время молчания прошло: Избранные произведения 1520 – 1526 гг. - Харьков.: Око, 1994. - 9 – 82 с.
235. Лютер, М. О свободе христианина. // Мартин Лютер. 95 тезисов./Сост., вступ. ст., примеч. и коммент. И. Фокина. – СПб.: Роза мира, 2002. - 87-107с.
236. Лященко П.И. Русское зерновое хозяйство в системе мирового хозяйства. - М.: Изд-во Ком. Акад., 1927 – 375 с.
237. Маграт А. Богословская мысль Реформации. – Одесса: Алистер, 1994. – 80 с.
238. Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика. - М.: Мысль, 1979. – 423 с.
239. Макарий (Булгаков), митрополит Московский. Патриарх Никон в деле исправления церковных книг и обрядов. – М.: Тип. М.Н. Лаврова, 1881. – 116 с.

240. Макарий (Булгаков М.П.). История русской церкви. Т. 12, кн. 3 : Патриаршество в России. – СПб. : Тип. поставщика Двора Его Император. Величества, 1883. – 792 с.
241. Макарий (Булгаков, епископ). История русского раскола, известного под названием старообрядчества, 3-е изд. - СПб, 1889. – 159 с.
242. Макиавелли Н. Государь.// Макиавелли Н. Государь. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия. – СПб.: Азбука: Кн. клуб «Терра», 1997. – 191 с.
243. Мак-Нил У. Восхождение Запада. История человеческого сообщества. – Киев: Ника-Центр, 2004. – 1063с.
244. Максим Грек. Того же инока Максима Грека повесть страшная и достопамятная и о совершенной иноческой жизни //БЛДР Т. 9. - СПб., 2000. – 315 с.
245. Малинин В. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания. – Киев: Тип. Киево-Печерской Успенской Лавры, 1901. – 1032 с.
246. Малинова О.Ю. Россия и «Запад» в XX веке. Трансформация дискурса о коллективной идентичности. - М.: РОССПЭН, 2009. – 190 с.
247. Малицкий Н. К истории композиции ветхозаветной Троицы. - Прага, 1928. – 33-45 с.
248. Маркс К. Письмо к Вере Засулич // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2 изд. Т. 19. – М.: Политиздат. - 251 с..
249. Масленникова Н.Н. К истории создания теории «Москва-третий рим» // ТОДРЛ. Т. XVIII. - Л., 1962. - 570–589 с.
250. Маслин М.А., Алексеев В.А. Русская социальная философия конца XIX - начала XX века: психологическая школа. - М., 1992. – 192 с.
251. Материалы для истории раскола за первое время его существования / Под ред. Н. Субботина. – М. : Изд. ред. “Братского слова”, 1874–1894. Т. 1 : Документы, содержащие известия о лицах и событиях из истории раскола за первое время его существования. Ч. 1 : О лицах, судившихся на соборе 1666–1667 г. – 1874. – 491, VI с.Т. 9 : Полемические против раскола сочинения православных. Ч. 1 : Паисия Лигарида опровержение челобитной попа Никиты. – 1894. – 296 с.
252. Материалы для истории раскола за первое время его существования. Под ред. Н.И. Субботина. Т. 1–9. - М.: Тип. Э. Лиснер и Ю. Роман, 1875–1890.

253. Медведев И.П. Византийский гуманизм XIV-XV веков. - СПб.: Алетейя, 1997.—341 с.
254. Медведев И.П. Ренессансные тенденции поздневизантийской культуры // Культура Византии XIII – первая половина XV в. – М.: К XVIII международному Конгрессу Византинистов (8—15 августа 1991 года), 1991. - 224–242 с.
255. Медведев Сильвестр. Известие истинное. Ред. Белокурова С. - М.: ЧОИДР, 1885 Кн4.
256. Медушевский А.Н. Демократия и авторитаризм: российский конституционализм в сравнительной перспективе. - М.: РОССПЭН, 1997. – 650 с.
257. Медушевский А.Н. Утверждение абсолютизма в России. - М.: «Текст», 1993. – 320 с.
258. Межуев В.М. Между прошлым и будущим. - М.: Ин-т филос. РАН, 1996. – 151 с.
259. Межуев В.М. Проблема современности в контексте модернизации и глобализации.// В сб. Этатистские модели модернизации. (Ред. Шевченко В.Н.). - М.: ИФ РАН, 2002. – 154 с.
260. Мейендорф И.Ф. О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в. // ТОРДЛ. Т. XXIX. - Л., 1974. - 283–295 с.
261. Меняющаяся социальность: новые формы модернизации и прогресса. - М.: ИФ РАН, 2010. – 274 с.
262. Местр Ж. де. Рассуждения о Франции. - М.: РОССПЭН, 1997. – 81-89 с.
263. Миронов Б.Н. Социальная история России периода империи (18 – начало 20 века) в 2 т. - М.: Вече 2000, 2003.-512 с.
264. Митрополит Макарий Московский. Патриарх Никон в деле исправления церковных обрядов // Патриарх Никон: трагедия русского раскола. М.: Издательский отдел Московской Патриархии.2006. С.73-74.
265. Многоликая глобализация: культурное разнообразие в современном мире / под ред. П.Бергера, С.Хантингтона. – М.: Аспект-Пресс, 2004. – 379 с.
266. Модернизация в России и конфликт ценностей./ Ред. С.Я.Матвеева. – М.: ИФ РАН, 1994. – 250 с.
267. Модернизация в России и конфликт ценностей / Ред. С.Я.Матвеева. – М.: ИФ РАН, 1994 — 250 с.

268. Модернизация: теории, модели, опыт. Отв. ред. и авторглав В.Г. Федотова. -М. : ИФРАН, 2013. – 221 с.
269. Монтескье, Ш. О духезаконов. Кн.IV, гл.5// Монтескье,Ш. Избранные произведения.М.: Госполит- издат,.1955. - С. 160
270. Московский собор 1666 г. Деяния.М.: В Синодальной типографии, 1893. 4°(23,7x16.
271. Мотрошилова Н.В. Цивилизация и варварство в эпоху глобальных кризисов. М.: Канон+, 2010. – 480 с.
272. Мякотин В.А. Протопоп Аввакум. Его жизнь и деятельность. М., 2002.
273. Нефедов С.А. История России. Факторный анализ. Т.1,II. М., 2011.
274. Нефедов С.А. История России. Факторный анализ, Т.1. С древнейших времен до Великой Смуты / С.А. Нефедов; отв.ред. В.В. Алесеев. – М.: Издательский дом «Территория будущего», 2010. – 376 с.
275. Никоновская летопись. Т.VIII. Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью. Под ред. А.Ф. Бычкова – СПб.: Типография Эдуарда Праца, 1862. – 256 с. Переиздание: М., 1965.
276. Николаевский П.Ф. Жизнь патриарха Никона в ссылке и заключении после осуждения его на Московском соборе 1666 г.СПб.: Тип. Ф. Елеонского и Ко, 1886. — 141
277. Николаевский П.Ф. Из истории сношений России с Востоком в половинеXVIIвека.// Христианское чтение. СПб., 1882.Т. I. С. 155-158.
278. Николаевский П.Ф. Патриаршая область и русские епархии в XVII веке. – СПб. : Тип. Ф. Елеонского, 1888. – 42 с. – Отд. отт. из Христ. Чтений за 1888 г., № 1–2.
279. Николаевский П.Ф. Путешествие Новгородского митрополита Никона в Соловецкий монастырь за мощами святителя Филиппа. – СПб. : Тип. Ф. Елеонского, 1885. – 52 с. – Отд. отт. из Христ. Чтений за 1885 г., № 3–4.
280. Нил Сорский. Послание великого старца брату, спросившего его о помыслах (Послание Вассиану Патрикееву) // БЛДР. Т. 9. СПб., 2000. С. 165–171.
281. Нил Сорский. Послание к Гурию Тушину // БЛДР. Т. 9. СПб., 2000. С. 175.

282. Норт Д. Институты, институциональные изменения и функционирование экономики. - М.: Фонд экономической книги «Начала», 1997. — 180 с
283. Носов Н.Е. Становление сословно- представительных учреждений в России. Изыскания о земской реформе Ивана Грозного. Л.: Наука, 1969. – 607 с
284. Нуреев Р.М., Латов Ю.В. Институционализм в новой экономической истории. // Институциональная экономика. М.: ИНФРА-М, 2007. С. 256–289
285. Оболенский Д. Византийское Содружество Наций. Шесть византийских портретов. М.– Киев, 1998. С. 145–309.
286. Окунь С.Б. История СССР. Конец XVIII – начало XIX века. Ч.1 Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1974. — 222 с.
287. О духовных училищах в Москве в XVII столетии // Творения святых отцов в русском переводе. Кн. 3. Прибавление. – М., 1845. – С. 147–197.
288. Дидерикс Г.А., Линдبلاد И.Т., Ноордам Д.И. От аграрного общества к государству всеобщего благосостояния. Модернизация Западной Европы с XV в до 1980 года. М.: Российская политическая энциклопедия 1998. – 261 с.
289. Ответ кирилловских старцев на послание Иосифа Волоцкого об осуждении еретиков // БЛДР. Т. 9. СПб., 2000. С. 216–221.
290. Отношение к прошлому – ключ к будущему (Теодор Шанин. История России 20 века с позиций сквозной «третьемирности») // Отечественная история. 1999, №6. С. 86-88.
291. Павел Алеппский. Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века. В 5 вып. Вып. 3. – М.: Унив. тип., 1898. – 207 с.
292. Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2003.- 451с.
293. Пантин В.И., Семенов И.С. Проблемы идентичности и российская модернизация. В сб. Будущее России. – М., 2000.
294. Пантин И.К. Судьбы демократии в России. - М.: ИФ РАН, 2004. – 196 с.
295. Пантин И.К., Плимак Е.Г., Хорос В.Г. Революционная традиция в России: 1783–1883 гг. - М.: Мысль, 1986. – 343 с.

296. Панченко А.М. Аввакумкакноватор.// Рус.Лит. 1982.№4; Аввакумкакпоэт.// Изв. ОЛЯ.1979. Т. 38.Вып. 4.
297. Панченко А.М. Русская культура в канун петровских реформ // Из истории русской культуры. Т. 3 (XVII– начало XVIII века). - М.: Языки славянской культуры, 1996. – 624 с.
298. Панченко А.М.Церковная реформа и культура петровской эпохи.// XVIIIвек. - СПб., 1991.
299. Паскаль Б. Мысли. - СПб.: Азбука-классика, 2004. – 336 с.
300. Паскаль П. Аввакум и начало раскола./Пер. с фр. С.С.Толстого.Науч.ред. перевода Е.М.Юхименко. - М.: Знак, 2011. – 680 с.
301. Патриарх Никон: трагедия русского раскола. - М.: Издат. Совет русской правосл. Церкви, Даръ, 2006. – 656 с.
302. Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. - Л.: Наука, 1979. – 123 с.
303. Пересветов И.С. Большая челобитная // БЛДР. Т. 9. - СПб., 2000. - 432–451 с.
304. Петрарка Ф. «Моя тайна» // Франческо Петрарка. Лирика. Автобиографическая проза. - М.: «Правда» 1989. – 357-394 с.
305. Петров Ю.А. Московская буржуазия в начале XX века: предпринимательство и политика. - М.: Изд-во объединения «Мосгорархив», 2002. – 440 с.
306. Пико делла Мирандола Дж. Девятьсот тезисов. - СПб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2010. – 264 с.
307. Письма русских государей и других особ царского семейства. Т. I. - М.: Типография Университета, 1848. – 1269 с.
308. Платонов С.Ф. Лекции по русской истории. - М.: Высшая школа, 1993. – 736 с.
309. Платонов С.Ф. Никон. // Патриарх Никон: трагедия русского раскола. - М.: Даръ, 2006. – 656 с.
310. Платонов С.Ф. Очерки по истории Смуты в Московском государстве XVI–XVII вв. Опыт изучения общественного строя и сословных отношений в Смутное время. - М.: Наука, 1994. – 476 с.
311. Платонов С.Ф. Полный курс лекций по русской истории. - СПб.: Литера, 2001. – 798 с.

312. Плимак Е.Г., Пантин И.К. Драма российских реформ и революций (сравнительно-политический анализ). - М.: Весь мир, 2000. – 360 с.
313. Плюханова М.Б. Предисловие.// Пустозерская проза: Сборник / Сост., предисловие, комментарий, переводы отдельных фрагментов М.Б.Плюхановой. - М.: Московский рабочий, 1989. - 7 – 37 с.
314. Побережников И. В. Переход от традиционного к индустриальному обществу: теоретико-методологические проблемы модернизации. - М.: Российская политическая энциклопедия, 2006. – 250 с.
315. Поиск национально-цивилизационной идентичности и концепт «особого пути» в российском массовом сознании» в контексте модернизации. (отв. ред. Лапкин В.В., Пантин В.И.) - М.: ИМЭМО РАН, 2004. – 439 с.
316. Покровский Н.Н. Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев в XVIII веке. – Новосибирск: Наука, 1974. – 394 с.
317. Покровский Н.Н. К изучению памятников протеста крестьян-старообрядцев западной Сибири в XVII – начале XVIII века. – Новосибирск, 1971. – 50-58 с.
318. Покровский Н.Н. Путешествия за редкими книгами. – Новосибирск: ИД «Сова», 2005. – 344 с.
319. Поланьи К. Великая трансформация. Политические и экономические истоки нашего времени. - СПб.: Алетейя, 2002. - 314 с.
320. Политические процессы в социокультурном измерении. - М.: Высшая школа, 1998. – 239 с.
321. Поляковская М.А. Портреты византийских интеллектуалов: три очерка. - Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 1992. – 256 с.
322. Поляковская М.А. Общественно-политическая мысль Византии (40–60 гг. XIV в.). – Свердловск: Ургу, 1981. – 80 с.
323. Поньрко Н.В. Житие протопопа Аввакума как духовное завещание.//ТОРДЛ. Т. XXXIX. - Л., 1985.
324. Попов А.Н. Изборник славянских и русских сочинений и статей, внесенных в хронографы русской редакции. - М.: Типогр. А.И. Мамонтова и К, 1869. – 213-283 с.

325. Послание Вассиану Патрикееву «Послание старца Нила брату, вопрошавшему его о помыслах» // БЛДР. Т. 9. - СПб., 2000. - 165–170 с.
326. Послание Максима Грека к Федору Карпову // БЛДР Т. 9. - СПб., 2000 – 343 с.
327. Послания старца Филофея: Послание о неблагоприятных днях и часах; Послание Великому князю Василию // БЛДР Т. 9. - СПб., 2000. - 290–305 с.
328. Предтеченский А.В. Очерки общественно-политической истории России в первой четверти XIX века. - М.- Л. 1957.
329. Прокопович, Феофан. «Правда воли монаршей во определении наследника державы своей. Уставом державного Государя нашего Петра Великого отца отечества Императора и Самодержца Всероссийского и прочая, и прочая, и прочая. Сего 1722 году, февраля в 2 день публикованным утверждена и всенародною присягою свидетельствована. Зде пространне, простосердечных ради, но мало ведущих человек показуется». - М., 1722.
330. Прохоров Г.М. От издателя // Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии: Тексты, пер. с древнегреч. - СПб., 1995. - XV с.
331. Прохоров Г.М. Корпус сочинений с именем Дионисия Ареопагита в древнерусской литературе // ТОДРЛ. Т. XXXI. - Л., 1976. - 351–359 с.
332. Пустозерская проза: Сборник / Сост., предисловие, комментарий, переводы отдельных фрагментов М.Б. Плюхановой. - М.: Московский Рабочий, 1989. – 424 с.
333. Развивающийся мир и посттоталитарная Россия. Новые конфигурации мирового пространства (В поисках глобального и теоретического синтеза). - М.: Наука, 1994. – 171 с.
334. Рансимен С. Падение Константинополя в 1453 г. - М.: Наука, 1983. – 200 с.
335. Расков Д.Е. Экономические институты старообрядчества. - СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2012. – 344 с.
336. Рашковский Е.Б., Хорос В.Г. Мировые цивилизации и современность.// Восток-Запад-Россия; Цивилизации в глобализирующемся мире. Предварительные итоги междисциплинарного проекта. // По материалам научной конференции. Отв .ред. – В.Г. Хорос. - М.: ИМЭМО РАН, 2009. – 162 с.
337. Ржига В.Ф. И.С.Пересветов, публицист XVI в. - М., 1908. - 34 с.

338. Рибер А.Дж. Групповые интересы в борьбе вокруг Великих реформ.// Великие реформы в России 1856 – 1874. - М.: Изд-во Моск. Ун-та, 1992. – 336 с.
339. Робинсон А.Н. Жизнеописание Аввакума и Епифания. - М.: Изд-во АН СССР, 1963. – 186 с.
340. Родес И. Состояние России в 1650–1655 гг. По донесениям И. Родеса. - М.: Императорское общество истории и древностей Российских ЧОИДР, 1914.
341. Русская идея. Тезисы к VI ежегодной конференции кафедры философии РАН. - М., 1992.
342. Русская историческая библиотека, издаваемая Археографической комиссией. Т. I. - СПб., 1872.
343. Руссо, Ж-Ж. О происхождении неравенства и основаниях неравенства между людьми; Об общественном договоре , или Принципы политического права. // Жан-Жак Руссо. Трактаты. - М.. 1969. - 31-98, 151-256 с.
344. Савва В.И. Московские цари и византийские василевсы. К вопросу о влиянии Византии на образование идеи царской власти московских государей. – Харьков: Тип. и лит. М. Зильберберг и с-вья, 1901. – 405 с.
345. Семенников Л.И. Концепт цивилизации в современной историографической ситуации в России.// История России: Теоретические проблемы. – М., 2002 Вып.1. - 28-45 с.
346. Сказание о Дракуле-воеводе // БЛДР. Т. 7. - СПб., 1999. - 460–471 с.
347. Сказание о князьях Владимирских // БЛДР. Т. 9. - М., 2000. 278–289 с.
348. Скрижаль: Сб. – М. : Моск. печ. двор, 1656.
349. Скрынников Р.Г. Крест и корона. Церковь и государство на Руси IX–XVII вв. - СПб.: Искусство-СПб., 2000. – 463 с.
350. Скрынников Р.Г.История Российская. IX-XVII вв. - М.: Весь мир, 1997. – 496 с.
351. Сладкевич Г.Н. Оппозиционное движение дворянства в годы революционной ситуации.// Революционная ситуация в России в 1859 – 1861 гг. - М., 1962.
352. Слово о житии и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя русского // БЛДР. Т. 6. - СПб., 1999. - 87- 98 с.
353. Слово об осуждении еретиков Иосифа Волоцкого // БЛДР. Т. 9. - СПб., 2000. – 185 с.

354. Смирин М.М. Германия эпохи реформации и Великой Крестьянской войны. - М.: Учпедгиз, 1962. – 264 с.
355. Смирнов П.С. Города Московского государства в первой половине XVII века. Т. I. - Киев, 1917. – 106 с.
356. Смирнов П.С. История русского старообрядчества. 2-е изд. - СПб., 1895. - 296 с.
357. Соболевский А.И. Западное влияние на литературу Московской Руси XV–XVII вв. - СПб.: «СПб, Синодальная типография», 1899. – 158 с.
358. Соболевский А.И. Образованность Московской Руси XVI–XVII вв. - СПб, 1892. – 25 с.
359. Соборное Уложение царя Алексея Михайловича 1649 г. – М. : Печатня А.И. Снегиревой, 1907. – 193 с.
360. Собрание постановлений по части раскола (1734 – 1874). 2-е изд. Доп.. и испр. - СПб., 1875. - 606; 617, 668 -670 с.
361. Соколов В.В. Европейская философия XV–XVII вв. - М.: Высшая школа, 1984. – 448 с.
362. Соколов И. И. (Сергий) К вопросу об отношениях протестантизма к России в XVI–XVII вв. - М.: Чт. в ОЛДП, 1882.
363. Соловьев В.С. О расколе в русском народе и обществе // В.С.Соловьев «О христианском единстве». - М.: Издательство: "Всероссийская государственная библиотека иностранной литературы им. М. И. Рудомино" 1994. – 336 с.
364. Соловьев С.М. История России с древнейших времен. // В кн. Патриарх Никон: трагедия русского раскола. - М.: Издательский отдел Московской Патриархии, 2006. - 6 -197 с
365. Соловьев С.М. История России с древнейших времен. В 18 кн. Кн.V–VI. - М.: Издательский отдел Московской Патриархии, 1991.
366. Соловьев Э.Ю. Категорический императив нравственности и права. - М.: Прогресс-Традиция, 2005. – 432 с.
367. Соловьев Э.Ю. Непобежденный еретик: Мартин Лютер и его время. - М.: Молодая гвардия 1984. – 288 с.
368. Соловьева С.М. Железнодорожный транспорт России во второй половине XIX века. - М., 1975. - 65 – 67, 75 с.

369. Солоневич И.П. Народная монархия. Репринтное воспроизведение 1973 г. - М.: Феникс, 1991. – 512 с.
370. Соч. Максима Грека. Ч. 1. – Казань: Типогр. Губ. Правления, 1859–1860. – 552 с.
371. Спиноза Б. Богословско-политический трактат. // Трактаты. - М.: Мысль, 1998. – 446 с.
372. Стадников А.В. Московское старообрядчество и государственная конфессиональная политика XIX - начала XX в. - М.: Мосгорархив, 2002. – 256 с.
373. Старообрядчество. Опыт энциклопедического словаря. - М.: Церковь, 1996.
374. Степанянц М.Т. Социокультурные основания модернизации Индии. // Полис 2012, № 1
375. Стрелецкий В.Н. Этнокультурные предпосылки регионализации России.// Географические процессы и проблемы. - М., 2001. – 159 с.
376. Субботин Н.И. Дело патриарха Никона. – М. : Тип. В. Грачева, 1862. – 6, 249 с.
377. Субботин Н.И. Деяния Московского собора, бывшего в царских палатах в 1654 г. – М. : Синод. тип., 1873. – 38 с.
378. Тарле Е.В. Наполеон. - М.: Наука, 1991. – 464 с.
379. Тихомиров М.Н. Российское государство в XV – XVII . - М.: Наука, 1973. – 424 с.
380. Токвиль А. Демократия в Америке. - М.: Прогресс 1992. – 554 с.
381. Тревельян Дж.М. История Англии от Чосера до королевы Виктории. – Смоленск: Русич, 2001. – 624 с.
382. Трельч Э. О возможностях христианства в будущем.// Лики культуры. Альманах. Т.1. - М., 1995. – 410 Три жизни. Протопоп Аввакум, инок Елифаний, боярыня Морозова. / Тексты, статьи, комментарии Поньрко Н.В. СПб., 2010.
383. Трубецкой Е. Умозрение в красках. Вопрос о смысле жизни в древнерусской религиозной живописи (1916) // Философия русского религиозного искусства XVI–XX вв. Антология. М., 1993. С. 195–219.
384. Тюлар Ж. Наполеон или миф о «спасителе». М., 1997.
385. Удальцова З.В. Италия и Византия в VI в. М., 1959 // Культура Византии IV – первая половина VII в. М., 1984. С. 67-102.

386. Уколова В.И. Особенности экономического и социально-политического развития Византии (IV – первая половина VII вв.). С. 78–98. // Культура Византии IV – первая половина VII в. М., 1984. С. 14 - 42
387. Ундольский В.М. Отзыв патриарха Никона об Уложении царя Алексея Михайловича // Русский архив. – 1886. – Кн. 2, № 8. – С. 605–620.
388. Успенский Л. На путях к единству. // Философия русского религиозного искусства XVI–XX вв. Антология. М., 1993. С. 350–371.
389. Успенский Ф.И. История Византийской империи XI–XV вв. Восточный вопрос. М., 1997.
390. Устюгов Н.В. Русское государство в XVII веке. Новые явления в социально-экономической, политической и культурной жизни. М., 1961.
391. Устюгов Н.В., Чаев Н.С. Русская церковь в XVII в.; Русское государство в XVII веке. М., 1961.
392. Утверждение династии / Андрей Роде. Августин Мейерберг, Самуэль Коллинс. Яков Рейтенфельс. – М., 1997.
393. Уткин А.И. Россия и Запад. История цивилизаций. М., 2000.
394. Фадеева Л.А. Сквозь призму политической культуры: нация, класс, регион. Пермь. 2006.
395. Федор (дьякон). О познании антихристовой прелести // Пустозерская проза: Сборник. / Сост., предисловие, комментарий, переводы отдельных фрагментов М.Б.Плюхановой. М., 1989. С. 251–258.
396. Федор (дьякон). Письмо дьякона Федора к семье протопопа Аввакума // Пустозерская проза: Сборник. / Сост., предисловие, комментарий, переводы отдельных фрагментов М.Б.Плюхановой. М., 1989. С. 220–221.
397. Федор (дьякон). Послание из Пустозерска к сыну Максиму и прочим сродникам и братьям по вере // Пустозерская проза: Сборник. / Сост., предисловие, комментарий, переводы отдельных фрагментов М.Б.Плюхановой. М., 1989. С. 222–250.
398. Федор Карпов. Послание Максиму Греку о третьей книге Ездры //БЛДР Т. 9. СПб., 2000. С.345.
399. Федор Карпов. Послание Митрополиту Даниилу.// БЛДР Т.9 СПб.. 2000. С. 348.
400. Федор Курицын. Лаодикийское послание // БЛДР. Т. 7. СПб., 1999. С. 445.
401. Федорова М.М. Политическая рациональность: становление новых эпистемологических оснований политической науки.// Приложение к журналу «Философские науки» -М.: Гуманитарий, 2009. – 48 с..

402. Федорова М.М. Метаморфозы принципов Просвещения в политической философии Франции эпохи буржуазных революций. - М.: ИФРАН, 2005. – 192 с.
403. Федотова В.Г. Модернизация “другой” Европы. - М.: ИФРАН, 1997. – 255 с.
404. Федотова В.Г. Модернизация : от равенства к свободе (в соавторстве с В.В. Козловским и А.А.И. Уткиным). - Спб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 1995. – 280 с.
405. Федотова В.Г., Колпаков В.А., Федотова Н.Н. Глобальный капитализм: три великие трансформации. – М.: Культурная революция, 2008. – 608 с.
406. Философия эпохи ранних буржуазных революций. - М.: Наука, 1983. – 584 с.
407. Фихте И.Г. Основные черты современной эпохи.// Сочинения в двух томах. Т.II. – СПб.: Мифрил, 1993. - 406-435 с.
408. Флоринский Т.Д. Политическая и культурная борьба на Греческом Востоке в первой половине XIV в. - Киев, 1883 (Отт из Унив. известий 1883 г. № 2, 3, 9).
409. Флоровский Г. Пути русского богословия. – Минск.: Изд-во Белорусского Экзархата, 2006. – 608 с.
410. Фонкич Б.Л. Греческо-русские культурные связи в XV–XVII вв. - М.: Наука, 1977. – 250 с.
411. Фурман Д.Е. Идеология Реформации, и ее роль в становлении буржуазного общественного сознания.// Д.Фурман. Избранное. - М.: Изд-во: Территория будущего, 2011. - 41-110 с.
412. Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории. - СПб.: Наука, 2001 – 417 с.
413. Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. - М.: Академия, 1995. – 186 с.
414. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. - Спб.: Наука, 2000. – 379 с.
415. Хабермас Ю. От картин мира к жизненному миру. - М.: Идея-Пресс, 2011. – 128 с.
416. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. - М.: «Изд-во АСТ», 2003. – 603 с.
417. Хардт М., Негри А. Множество: война и демократия в эпоху империи. - М.: Культурная революция, 2006. – 559 с.

418. Харлампович К.В. Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. Т. 1. – Казань : Изд. кн. маг. М.А. Голубева, 1914. – 878 с.
419. Харрисон Л., Хантингтон С. (ред) Культура имеет значение. Каким образом ценности способствуют общественному прогрессу. - М.: МШПИ, 2002.
420. Хеффнер Й. Христианское социальное учение. - М.: Культурный центр «Духовная библиотека», 2001. -323 с.
421. Хитрово Б.М. Письмо к патриарху Никону / Сообщ. И. Забелина. – [Б.м. : б.и.], 1847. – С. 303-304. – Вырезка из Чтений в Обществе истории и древностей российских за 1847 г., № 9.
422. Хобсбаум Э. Век капитала. 1848 – 1875. - Ростов-на-Дону: Феникс, 1999. – 476 с.
423. Хобсбаум Э. Век революции. Европа, 1789 – 1848. - Ростов-на-Дону: Феникс, 1999.- 475 с.
424. Хобсбаум. Э. Нации и национализм после 1780 года. - СПб.: Алетейя, 1998. – 306 с.
425. Хомяков А.С. Работы по богословию. // А.С. Хомяков. Сочинения в 2 т. Т.2. - М.: Изд-во «Медиум», 1994. – 480 с.
426. Хорос В.Г. Русская история в сравнительном освещении. - М.: ЦГО, 1996. – 171 с.
427. Цапф В. Теория модернизации и различия путей общественного развития. // СОЦИС, 1998, №8. – 14-26 с.
428. Цымбурский В.Л. Остров Россия. Геополитические и хронополитические работы. 1993 – 2006. - М.: РОССПЭН, 2007. – 544 с.
429. Чаннинг Э. История Северо-Американских Соединенных Штатов. – СПб., 1897. – 382 с.
430. Челобитные патриарху Никону с его собственноручными решениями (1657–1663) // Русский архив. – 1894. – Кн. 1, № 3. – С. 350–368 ; Кн. 3, № 11. – С. 289–298.
431. Чин поставления на царство царя и великого князя Алексея Михайловича. – СПб. : Тип. И. Вошинского, 1882. – 39 с. – (Памятники древней письменности и искусства ; Вып. 16).
432. Чистович И. Феофан Прокопович и его время. - СПб., 1868. – 752 с.
433. Шаповалов В.Ф. Россия как цивилизация.// история россии: теоретические проблемы. Вып 1: Российская цивилизация: Опыт исторического и междисциплинарного изучения. - М.: Наука, 2002. – 112-139 с.

434. Шаров П.Ф. Большой Московский собор 1666–1667 гг. - Киев, 1895. – 200 с.
435. Шоню П. Цивилизация классической Европы. – Екатеринбург: У-Фактория, 2005. – 608 с.
436. Штомпка П. Социология социальных изменений.- М.: Прогресс- Традиция, 2000. – 384 с.
437. Шушерин И.К. Житие святейшего патриарха Никона. – СПб. : Акад. наук, 1817. – 223 с.
438. Шушерин И.К. Известие о рождении и воспитании и о житии Никона патриарха Московского и Всея России. – 2-е изд. – М. : Типо-литогр. И. Ефимова, 1908. – 119 с.
439. Щапов А.П.Русский раскол старообрядчества, рассматриваемый в связи с внутренним состоянием русской церкви и гражданственности в XVII веке и в первой половине XVIII. Опыт исторического исследования о причинах происхождения и распространения русского раскола. - Казань, 1859. – 552 с.
440. Щапов А.П. Земство и раскол (с XVIII–го столетия) // Отечественные записки. 1861. Т.139, дек. - 465-530 с.
441. Эразм Роттердамский. Диатриба, или рассуждение о свободе воли.// Философские произведения. - М.: Наука, 1986. - 218 – 289 с.
442. Эразм Роттердамский. Из переписки Мартина Лютера и Эразма Роттердамского.// Философские произведения. - М.: Наука, 1986. - 585 – 593 с.
443. Этциони А. От империи к сообществу: новый подход к международным отношениям. - М.: Изд-во: Ладомир, 2004. – 384 с.
444. Юхименко Е.М.Выговская старообрядческая пустынь: духовная жизнь и литература. Т. I- II. - М.: Языки славянской культуры, 2002. – 544 с.
445. Яковлева В.П. Рынок и сельское хозяйство. Структура помещичьего крепостного хозяйства накануне отмены крепостничества в России. – Йошкар-Ола, 1997. -195 с.
446. Янов А.Л. Россия и Европа. 1462 1921. В 3-х книгах. - М.: Новый хронограф, 2007-2009. – 504 с.
- .
447. Abu-Lughod J. Before European hegemony: The World System, AD 1250–1350. N.Y., 1991.
448. Apter D. The Politics of Modernization/ Chicago, London, 1965.

449. Arnason J.P. *Communism and Modernity* // Eisenstadt S. (ed.). *Multiple Modernities*. New Brunswick (NJ), 2002.
450. Arnason J.P. *Entangled Communisms: Imperial Revolutions in Russia and China* // *European Journal of Social Theory*. 2003. 6(3). 312.
451. Atasoy Y. *Islamic Revivalism and the Nation-state Project: Competing Claims for Modernity* // *Social Compass*, Vol 44(1), 1997. P.83.
452. Barker, E. *Social and Political Thought in Byzantium*. Oxford, Clarendon, 1957.
453. Baron, S.H. *The Weber Thesis and the failure of Capitalist Development in "Early Modern" Russia*. N.Y., 1970.
454. Becker C.L. *The Heavenly City of Eighteenth-Century Philosophers*. New Haven, 1932.
455. Bellah R.N. *Religion in Human Evolution*. Cambridge, 2011. P. 5–117.
456. Bellah R.N. *Religious Evolution // Beyond Belief*. N.Y., 1970.
457. Bendix R. *Nation –Building and citizenship/* Garden City, N.Y.:Anchor, 1964 p. 6-7.
458. Beniger J.R. *The Control Revolution*. Harvard, 1986.
459. Bissonnette. *Puffendorf and the Church Reforms of Peter the Great*. Columbia University, 1961.
460. Black C.E. *The Modernization of Russian Society.// The transformation of Russian Society*. Cambridge, 1960.
461. Black C.E. *The Dynamics of Modernization. A Study in Comparative History*. N.Y., 1975.
462. Blackwell, W.L. *The beginnings of Russian Industrialization 1800 – 1860*. Princeton, 1968.
463. Brown P. *Religion and Society in the Age of St. Augustine*. L., 1972.
464. Bruford, W. H. *The German Tradition of Self-Cultivation. "Building" from Humboldt to Thomas Mann*. Cambridge, 1975.
465. Brym R. J. *The Ethics of Reliance and the Spirit of Capitalism in Russia*. // *International Sociology*, 1996, Vol. 11. No. 4.
466. Bury J.B. *The idea of Progress: An Inquiry into it's Origin and Growth*. N.Y., 1955.
467. Schabert T. *A Culture of Dissent* // Moulakis A. (ed.). *The Promise of history*. N.Y., 1965. P. 1–12.
468. Buss E.Andreas. *The Russian-Orthodox Tradition and Modernity*. *Studies in the history of Religion*. Brill-Leiden-Boston, 2003.

469. Carrithers, M. *An Alternative Social History of the Self.* // In : *The Category of the Person.* Cambridge. 1985.
470. Cippolla C.M. *Before the Industrial Revolution.* // *European Society and Economy.* L.1976.
471. Cohen J., Arato A. *Civil Society and Political Theory.* N.Y.1994.
472. Conybeare F.C. *Russian Dissenters.* Cambridge: Harward University Press, 1921.
473. Crouch C. *Social Change in Western Europe.* Oxford, 1999.
474. Crummey R.O. *The Old Believers and the World of Antichrist.* Madison University: Wisconsin Press, 1970.
475. Dann&J.Dinwiddy (eds) *Nationalism in the Age of French Revolution.* London, 1988.
476. Davie G. *The Religious Factor in the Emergence of Europe as a Global Region* // *Social Compass*, Vol. 41 (1), 1994. P. 95.
477. Deleuze J. *Empiricism and Subjectivity. An Essey on Human's Theory of Humans Nature.* N.Y. 1991.
478. Desai A.R. *Need for Revaluation of the Concept.* // *Comparative Modernization: A Reader.* Ed. By C.E.Black. N.Y. L. 1976 p.89 -103.
479. Dirlick A. *Global Modernity. Modernity in the Age of Global Capitalism* // *European Journal of Social Theory.* 2003. 6(3). P. 275–292.
480. Dorraj M. *The crisis of Modernity and Religious Revivaism, a Comparative Study of Islamic Fundamentalism, Jewish Fundamentalism and Liberation Theology* // *Social Compass.* Vol. 46 (2), 1990. P. 225.
481. Dumont L. *Essays on Individualism: modern Ideology in Antropological Perspective.* Chicago–L., 1986.
482. Dumont L. *A modified view of our origins: the Christian beginnings of modern individualism* // *Religion*, 12, 1982. P. 1–27.
483. Dumont L. *On the Comparative Understanding of Non-Modern Civiliztions* // *Daedalus*, V. 104, 1975.
484. Eickelman D.F. *Islam and the Languages of Modernity* // Eisenstadt S. (ed.). *Multiple Modernities.* New Brusnwick (NJ), 2002.
485. Eisenstadt S.N. *Introduction: Historical Traditions, Modernization and Development.* // *Patterns of Modernity.* Vol.I : *The West/* Ed. By S.N.Eisenstadt. London, 1987.
486. Ferguson H. *Body, Soul, Spirit. Modernity and Subjectivity.* L., 2000.

487. Figs O. *A people's Tragedy*. L., 1996
488. Ficino M. *Platonic Theology*. Vol. 5. Books XV–XVI / English trans. Michael J.B. Allaen. Latin text edited by James Hankins with William Bowen. Harvard College, 2005. P. 9 // *Theologia Platonica de immortalitate animae (Platonic Theology)*. Harvard, Latin with English translation. Vol. I–VI. 2001–2006.
489. Fulton J. *Modernity and Religious change in Western Roman Catholicism. Two Contrasting Paradigms* // *Social Compass*, Vol. 44 (1), 1997. P. 115.
490. Gaonkar D.P. (ed) *Alternative Modernities*. Durham (NC), 2001. P. 12.
491. Gerschencron A. *Agrarian Politics and Industrialization, Russia. 1861 – 1917*// *The Cambridge Economic History of Europe*.Vol.VI.Pt.2.London.1967.P.706-709.
492. Gershenkron A. *Europe in the Russian Mirror*. Cambridge University Press, 1970.
493. Giddens A. *The Consequences of Modernity*. Cambridge, 1990.
494. Goldstone J. *Revolution and Rebellion in the early Modern World*. Berkeley, 1991
495. Goody J. *The East in the West*. Cambridge, 1996; Woodside A. *Territorial Order and Collective-Identity Tensions in Confucian Asia: China, Vietnam, Korea* // Eisenstadt S. (ed.). *Multiple Modernities*. New Brusnwick (NJ), 2002.
496. Grancelli W. *Social Change and Modernization: Lessons from Eastern Europe*. Berlin; N.Y. 1995.
497. Habermas J. *The Structural Transformation of the Public Sphere*. Cambridge (UK), 2005..
498. Habermas J. *Modernity versus Postmodernity* // *New German Critique*. 1981. 22. P. 4.
499. Hanby M. *Augustine and Modernity*. L., 2003.
500. Hanegraaff W.J. *New Age Spiritualities as Secular Religion: a Historians Perspective* // *Social Compass*. Vol. 46 (2), 1999. P. 145.
501. Hanf T. *The Sacred Marker: Religion, Communalism and nationalism* // *Social Compass*, Vol. 41 (1), 1994. P.9.
502. Hantington S. *Will More Countries Become Democratic?* // *Political Science Quarterly*. 1984/ #99 p.193 – 216; Davis W. *Religion and Development: Weber and East Asian Experience* // *Understanding Political Development*. Boston. 1987. P.221 – 280.
503. Heideking J. *The Pattern of American Modernity from the Revolution to the Civil war*. N.Y. 2003.

504. Inglehart R. *Culture Shift in Advanced Industrial Society*. N.Y. 1990.
505. Inkeles A. *Making Men Modern: On the Causes and Consequences of Industrial Change in Six Developing Countries*.// Etzioni A. and Etzioni E (eds) *Social Change: Sources, Patterns and Consequences*. N.Y. Basic Books, 1973 p.342 – 361.
506. Jameson F. *The Political Unconscious. Narrative as a Socially Symbolic Act*/ N.Y.1982.
507. Kaegi W.E. *Byzantium and the Decline of Rome*. Princeton, 1968. P. 97.
508. Kahan A. The “costs” of Westernization in Russia: The Gentry and the Economy in the Eighteenth Century// *Slavic Review*? 1966 Vol.XXXVN1 p.46.
509. Kaiser D.H. *The Growth of Law in medieval Russia*. Prinseton, N.J.: Princeton University Press, 1980.
510. Kaviraj S. *Modernity and Politics in India* // Eisenstadt S. (ed.). *Multiple Modernities*. New Brunswick (NJ), 2002.
511. Koselleck R. *Futures Past: On the Semantics of Historical Time* / Trans. K.Tribe. Cambridge (MA), 1985.
512. Kumar K. *From Postindustrial to Post-Modern Society*. 2nd ed. Oxford, 2005.
513. Laclau E. *Emancipations*. London, N.Y. 2007.
514. Laue Th von. *The World Revolution of Westernization/ the twentieth century in Global Perspective*. N.Y. 1987.
515. Lerner D. *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East*. New York. London. 1965.
516. Levinas E. *Totality and Infinity. An essay on exteriority*. Pittsburgh, 2007.
517. Lukes S. *Individualism*. Oxford, 1973.
518. Mc Neill W. *The Rise of the West: a History of the Human Community*. N.Y. 1963.
519. McGrath A. *Reformation thought*. 2 ed. // Oxford, Blackwell Publishers, 1993.
520. Meyendorf J. *The Byzantine Legacy in the Orthodox Church*. N.Y. 1982.
521. Meyendorf J. *Byzantine Hesychasm*. L., 1974.
522. Monfasani J. *Byzantine Scholars in Renaissance Ital. SelectedEssays*. L., 1995
523. Morris C. *The Discovery of the Individual 1050 – 1200*. N.Y. 1972.

524. O'Connell J. The Concept of Modernization.// Comparative Modernization: A Reader/ Ed. By C.E.Black. N.Y., London, 1976. P.19-24.
525. Parekh B. Multiculturalism Cultural Diversity and Political Theory. N.Y., 2006.
526. Pipes R.. Russia under the Old Regime. New York: Scribner's, 1974.
527. Postan M.M. The medieval Economy and Society : An Economic History of Britain, 1100 – 1500. Berkley. 1972.
528. Pye L.W. Aspects of Political Development. Boston: Little, Brown.1965.
529. Robertson R. Globalization : Social Theory and Global Culture. London, 1992.
530. Robertson R. Religion and the Global Field // Social Compass, Vol. 41 (1). P. 121.
531. Rueschemeyer D. Partial Modernization// Exploration in General Theory in Social Science: Essays in honor of Talcott Parsons / N.Y. 1976. Vol. 2.
532. Runciman S. The Byzantine Theocracy. Cambridge, 1977.
533. Runciman S. Byzantium, Russia and Caesaropapism // Canadian Slavonic Papers, II, 1957. P. 1–10.
534. Sakaiya T. The Knowledge-Value Revolution, or a History of the Future. N.Y. 1991.
535. Schabert T. A Culture of Dissent // In: The Promise of history. N.Y., 1965. P. 1–12.
536. Schluchter W. The rise of Western Rationalism. Berkeley. 1981.
537. Shanin Th. Russia as a developing society. New Haven 1985.
538. Skocpol T. States and Social Revolutions. N.Y. 1979.
539. Stewart T.A. Intellectual capital. The new Wealth of Organizations. N.Y.-L. 1997.
540. Summer B. Peter the Great and the Emergence of Russia. London, 1956.
541. Tambiah S. Transnational Movement, Diaspora, and Multiple Modernities // Eisenstadt S. (ed.). Multiple Modernities. New Brusnwick (NJ), 2002.
542. Taylor Ch. Modern Social Imaginaries // Public Culture. 2002. № 14(1). P. 121.
543. Taylor Ch. Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and nationalism. Montreol, 1993; The Politics of Recognition // Multiculturalism: examining the politics of recognition. Princeton, 1994.

544. The Category of the Person. *Antropology, Philosophy, History* / Ed. Mickhael Carrithers... N.Y., 1991.
545. Therborn G. *European Modernity and Beyond. The Trajectory of European Societies, 1945 - 2000*. London, New Delhi, 1995.
546. Therborn G. *Entangled Modernities* // *European, Journal of Social Theory*. 2003. (3);
547. Tocqueville A. de. *Democracy in America (1835–40)* / Ed. J.P.Mayer, trans G.Lawrence. N.Y., 1988.
548. Troeltsch E. *The social Teaching of the Christian Churches and Groups*. 2vols, New York, 1960. Published in 1911. p.94, 97.
549. Turchin P. *Historical Dynamics. Why States Rise and Fall*. Princeton and Oxford. 2003.
550. Tuveson E.L. *Millennium and Utopia: A Study in the Background of the Idea of Progress*. N.Y., 1964.
551. Waters M. *Modernity: critical concepts*. Vol. 1. L., 1999.
552. Wheatcroft S. *Crises and the condition of the Peasantry in the Late Imperial Russia*.// *Peasant Economy, Culture and Politics of European Russia*.Princeton. 1991.
553. Wilson B.R. *Rationality*. Oxford. 1979.
554. Wittrock B. *Modernity: One, None, Many. European Origins and Modernity as a Global Condition* // Eisenstadt. *Multiple Modernities*... 2002.
555. Woodside A. *Territorial Order and Collective-Identity Tensions in Confucian Asia: China, Vietnam, Korea* // Eisenstadt S. (ed.). *Multiple Modernities*. New Brusnwick (NJ), 2002.
556. Walter E.V. *Civilizations East and West: a Memorial Volume for Benjamen Nelson*. Edited by E.V.Walter. – Atlantic Highlands. N.J.: Humanities Press, 1985).
557. Zizek S., Santer E.L. Reinhard K. *The Neighbor*. Chicago, London 2005.